



EL PROBLEMA DE LA EXCLUSIVIDAD
Y LIBERTAD RELIGIOSA

PLANTEAMIENTOS FILOSÓFICOS, METAFÍSICOS Y TEOLÓGICOS


COMUNICACIÓN
CIENTÍFICA

Fabián Acosta Rico

El problema de la exclusividad y libertad religiosa

Planteamientos filosóficos, metafísicos y teológicos



**COMUNICACIÓN
CIENTÍFICA**

Ediciones Comunicación Científica se especializa en la publicación de conocimiento científico de calidad en español e inglés en soporte de libro impreso y digital en las áreas de humanidades, ciencias sociales y ciencias exactas. Guía su criterio de publicación cumpliendo con las prácticas internacionales: dictaminación de pares ciegos externos, autenticación antiplagio, comités y ética editorial, acceso abierto, métricas, campaña de promoción, distribución impresa y digital, transparencia editorial e indexación internacional.

Cada libro de la Colección Ciencia e Investigación es evaluado para su publicación mediante el sistema de dictaminación de pares externos y autenticación antiplagio. Invitamos a ver el proceso de dictaminación transparentado, así como la consulta del libro en Acceso Abierto.



www.comunicacion-cientifica.com

[DOI.ORG/10.52501/cc.208](https://doi.org/10.52501/cc.208)




**COMUNICACIÓN
CIENTÍFICA** PUBLICACIONES
ARBITRADAS
HUMANIDADES, SOCIALES Y CIENCIAS

CC+I
COLECCIÓN
**CIENCIA e
INVESTIGACIÓN**

El problema de la exclusividad y libertad religiosa

Planteamientos filosóficos, metafísicos y teológicos

FABIÁN ACOSTA RICO



**COMUNICACIÓN
CIENTÍFICA**

Acosta Rico, Fabián

El problema de la exclusividad y libertad religiosa : Planteamientos filosóficos, metafísicos y teológicos / Fabián Acosta Rico. — Ciudad de México : Comunicación Científica, 2024. (Colección Ciencia e Investigación).

117 páginas ; 23 × 16.5 centímetros

ISBN: 978-607-2628-10-6

DOI: 10.52501/cc.208

1. Libertad religiosa. 2. Cristianismo. 3. Teología. 4. Metafísica.

LC: BV741 A26

Dewey: 261.72 A26

La titularidad de los derechos patrimoniales y morales de esta obra pertenece al autor D.R. © Fabián Acosta Rico, 2024. Reservados todos los derechos conforme a la Ley. Su uso se rige por una licencia Creative Commons BY-NC-ND 4.0 Internacional, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

Primera edición en Ediciones Comunicación Científica, 2024

Diseño de portada: Francisco Zeledón • Interiores: Guillermo Huerta

Ediciones Comunicación Científica, S. A. de C. V., 2024

Av. Insurgentes Sur 1602, piso 4, suite 400

Crédito Constructor, Benito Juárez, 03940, Ciudad de México,

Tel.: (52) 55-5696-6541 • Móvil: (52) 55-4516-2170

info@comunicacion-cientifica.com • www.comunicacion-cientifica.com

📌 comunicacioncientificapublicaciones 📧 @ ComunidadCient2

ISBN 978-607-2628-10-6

DOI 10.52501/cc.208



Esta obra fue dictaminada mediante el sistema de pares ciegos externos.
El proceso transparentado puede consultarse, así como el libro en acceso abierto,
en <https://doi.org/10.52501/cc.208>

Índice

<i>Prólogo</i>	11
<i>Introducción</i>	15

PRIMERA PARTE
UBICACIÓN DEL PROBLEMA DE LA EXCLUSIVIDAD
Y LA LIBERTAD RELIGIOSA

I. Planteamiento del problema de la libertad religiosa abordado desde el concepto de “núcleo de creencias”	23
II. Lo divino y la naturaleza dogmática del cristianismo	35

SEGUNDA PARTE
ARGUMENTOS A FAVOR Y EN CONTRA
DE LA EXCLUSIVIDAD RELIGIOSA

III. El mito como material de reflexión filosófica	41
IV. El mito, la negación de Dios y la búsqueda de una religiosidad universal	49

V. Justificaciones de la exclusividad religiosa y sus consecuencias e implicaciones teológicas, metafísicas, culturales e históricas. . .	61
---	----

TERCERA PARTE

EL PROBLEMA DE LA EXCLUSIVIDAD Y LIBERTAD RELIGIOSA VISTO DESDE LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA AGUSTINIANA

VI. Defensa de la universalidad del cristianismo: Orígenes y Justino	93
VII. El cristianismo como religión única desde la perspectiva agustiniana.	97
<i>Conclusión</i>	113
<i>Referencias</i>	115
<i>Sobre el autor</i>	117

Resumen

La presente obra aborda el problema de la exclusividad y la libertad religiosa, poniendo un especial énfasis en el cristianismo por la cercanía que, como cultura y civilización, tenemos con esta religión. Fue de mi interés precisar cómo, desde el pensamiento mitológico, en conjunto con la metafísica antigua y oriental, se puede argumentar a favor de la pluralidad religiosa; entendiendo, para este cometido, no sólo la naturaleza y misión que toda religión tiene, sino también su contexto histórico y necesidad antropológica, que coinciden en considerarlas una vía de salvación o redención para una cultura o un delimitado grupo humano y que, desde esta lógica, es una arbitrariedad incluso filosófica, no se diga metafísica, que una fe, dígase monoteísta o politeísta, teísta o panteísta, se erija o proclame como la única y verdadera. Pero es digno de destacar cómo desde la argumentación teológica, esgrimida por las religiones de tradición monoteísta de matriz judeocristiana, es posible, como lo hizo en su momento y desde su contexto San Agustín, validar un exclusivismo religioso que niega otras vías de salvación y de aproximación con Dios distintas a las ofrecidas por el cristianismo. La obra está dirigida a estudiantes y profesionistas de las ciencias humanas o sociales interesados en la filosofía, antropología, historia y sociología de las religiones. Considero que mi obra contribuye a la reflexión acerca de la necesaria superación de los viejos exclusivismos religiosos, los cuales no tienen cabida en una sociedad global, postmoderna y postsecular en la que subsiste una proclividad hacia un diálogo interreligioso necesario para el sostenimiento de la buena vecindad entre las naciones, la tolerancia y la

inclusión entre los individuos; como bien dice Hans Küng: “No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones”.

Palabras clave: *hierofanía universal, mito de la sofía perenne, metafísica antigua y oriental, teología agustiniana, exclusivismo religioso, libertad religiosa, cristianismo.*

Prólogo

La intolerancia y la exclusividad religiosa presentadas en un primer plano, sin ningún cobijo argumentativo, resultan inadmisibles para todo hombre de mentalidad abierta y espíritu libre; las justificaciones para tales actitudes parecen apelar a ideas y valores francamente anacrónicos. La unidad nacional forjada en torno a una identidad cultural y religiosa sólo la defienden, al entender de los modernos, sociedades atrasadas o cerradas a los cambios y al progreso. En un mundo cada vez más globalizado, la circulación de las ideas no permite trincheras culturales de ningún tipo, ni siquiera las religiosas; las ideas son patrimonio común. En este orden de ideas: Cristo, Mahoma, Buda, Moisés, entre otros son patrimonio de la humanidad y no iconos exclusivos de una fe o creencia.

En la *aldea global*, que como humanidad estamos construyendo con el respaldo de las nuevas tecnologías de la información, habrá mezquitas, sinagogas, iglesias y templos de todo tipo; no obstante, en la actualidad, los recelos y las disputas interreligiosas persisten; como dice Hans Küng: “no habrá paz entre las naciones hasta que haya paz entre las religiones”. Las acciones fanáticas y el celo religioso recalcitrante son problemas multifactoriales que pueden ser abordados desde distintas aristas y por muchas disciplinas: la psicología social, la sociología y la antropología tienen sus explicaciones e hipótesis; la propia historia, como disciplina de análisis, nos da luces para entender estas actitudes y sus fuentes.

Por nuestra parte, hemos creído necesario abordar estas problemáticas desde una perspectiva más cercana al fenómeno de origen, la religión, sin

renunciar por ello a la objetividad y seriedad que todo análisis filosófico demanda. Nuestra propuesta es abordar el problema de la intolerancia y exclusividad religiosa a través de las pautas y luces que puedan proporcionarnos el mito, la metafísica y la teología.

Destacamos que el mito y la teología están implicados directamente en el mundo del pensamiento religioso; son operadores o agentes de éste, anteponiendo esta certeza hemos acudido a sus metáforas, símbolos y argumentos para explicar las problemáticas que propusimos estudiar en este trabajo.

Antes, hemos tenido que justificar por qué valernos del mito y la teología en nuestro trabajo. En el caso del mito, sostenemos que no es sólo una ficción literaria con alusiones religiosas, sino todo un discurso coherente que, desde su propia lógica, da cuenta del drama del hombre; del sentido trágico que reviste la vida humana. Por tanto, es un material de reflexión inestimable, porque, además, contiene, en su lenguaje simbólico, las aspiraciones universales de la humanidad; aspiraciones que la han acompañado desde épocas muy remotas.

Relatos míticos como el de la Torre de Babel nos ejemplifican, desde la mentalidad de los antiguos, cómo se perdió entre los hombres el sentido de unidad; así como éste, hay muchos otros que, a pesar de todo, siguen presentes, como diría Carl Gustav Jung, en el *inconsciente colectivo*, quizá bajo nuevas representaciones oníricas o simbólicas; pero en esencia siguen siendo los mismos y, de igual forma, continúan definiendo las aspiraciones y el actuar de las colectividades humanas: hay quienes creen en el advenimiento de una nueva era; otros esperan la llegada de un mesías. Aquí reside también la importancia del mito como instrumento de análisis. La noción mítica en la que centraremos buena parte de nuestra reflexión es la referente a la existencia de una *sofía o religión perenne*. A partir de este mito y del sistema metafísico que lo sustenta desentrañaremos varios argumentos que explican el porqué de la intolerancia religiosa.

La teología, por su parte, define las creencias religiosas; el hombre —como dice Mircea Eliade (1998)— es un *Homo religiosus*, entiéndase, un ser de creencias, y entre todas sus creencias, son las religiosas las que más peso tienen en su razonar y actuar, según el mismo Eliade. Es por eso que, para explicar la intolerancia y la exclusividad religiosa, sentimos necesario

acudir también a la teología como instrumento de análisis de los fenómenos religiosos, la intolerancia religiosa la ejercen hombres con creencias que se gestaron en la matriz de una determinada doctrina teológica (o incluso metafísica); qué argumentos da, en particular, la teología romana a favor de exclusividad religiosa fue también otro de nuestros objetivos a precisar.

El tema, obviamente, no lo damos por acabado en este trabajo; como señalamos, puede ser abordado desde muchos ángulos y se presta para un sinfín de estudios posteriores que esperamos poder realizar en su momento.

Introducción

El presente trabajo se propone, como su título lo sugiere —*El problema de la exclusividad y la libertad religiosa: Planteamientos filosóficos, metafísicos y teológicos*—, ubicar y desarrollar algunos de los planteamientos precisamente filosóficos, metafísicos y teológicos que se han esgrimido para justificar o negar el derecho de una religión a arrogarse el título de única o exclusiva; el ostentar dicha exclusividad conlleva, por consecuencia, una negación directa de la libertad de religiosa y, colateralmente, es también una negación del derecho de conciencia. No pretendemos extender el análisis a todas las religiones con mayor presencia global; la intención fue centrarnos en el cristianismo, en particular en el catolicismo, el cual tiene para nuestro contexto cultural occidental su relevancia y trascendencia: la fe en Jesús y la observancia de sus enseñanzas evangélicas crearon toda una civilización: la civilización occidental y, hasta hace unos siglos atrás, marcaron también para esta civilización los derroteros que siguieron su historia.

Ahora bien, reconocemos el valor de la libertad religiosa, y más en nuestros tiempos postseculares; sin embargo, no es nuestra pretensión desacreditar, categóricamente, la exclusividad religiosa; el objetivo de este trabajo está centrado en el entendimiento de ambas posturas y en la comprensión de las causas y circunstancias que las propician y sustentan.

Creemos que la filosofía de las religiones puede aplicarse al estudio de estas causas y circunstancias, pues, a diferencia de la rama de la historia que se dedica a narrar y describir el desarrollo de los cultos y creencias religiosas, la filosofía de las religiones, sin desentenderse de estos datos

históricos, puede por su cuenta investigar, haciendo uso del pensamiento reflexivo, los contenidos de las doctrinas religiosas y estudiar, desde una perspectiva de conjunto y de análisis comparativo, el fenómeno religioso en todas sus aristas.

Entendemos que el filósofo de las religiones, a diferencia del antropólogo, el historiador o el sociólogo, debe preocuparse por lograr una descripción y comprensión global del fenómeno religioso; dejando los detalles y las descripciones puntillosas a los especialistas. Así es como hemos pretendido trabajar.

En la primera parte de nuestra obra plateamos el problema de la identidad religiosa y cómo su pérdida gradual es un detonante de la libertad religiosa y de creencia en general, en una sociedad moderna orientada más hacia la secularización. Dejamos en claro que esta libertad religiosa no se ha ganado con un esfuerzo intelectual de apertura y de verdadera tolerancia y comprensión de las creencias del “otro”, sino por un abandono y pérdida de fe en las propias creencias o en las creencias heredadas.

Para referirnos a las creencias que dan identidad y cohesión al individuo utilizamos el concepto de *núcleo de creencias*. Apelando a las tesis del sociólogo Daniel Bell, y valiéndonos de los planteamientos de Sören Kierkegaard acerca del drama existencial del hombre, defendemos la idea de que la pérdida o desmantelamiento del *núcleo de creencias* ha afectado al individuo. Sin un credo definido que le dé sentido y orientación a su vida, el hombre se ve presa de un nihilismo existencial que, lejos de traerle la felicidad, lo deja en la eterna búsqueda de una idea o creencia que le dé significado al mundo y a su propio existir. Conquistar la libertad religiosa a este precio resulta más una tragedia que un logro.

En la segunda parte damos los esbozos de este problema. Para este propósito nos valemos del mito como instrumento de reflexión filosófica; pero antes intentamos validar este uso siguiendo las argumentaciones a favor del pensamiento simbólico realizadas por Paul Ricoeur y, en menor medida, acudiendo a las reflexiones que sobre este tenor sostiene Ernst Cassirer. El mito del que nos valemos, en términos abstractos, es el referente a la expulsión del paraíso y futuro regreso a éste. Sostenemos que este mito, tan generalizado en las religiones antiguas, aún persiste, en términos de Carl Gustav Jung, en el imaginario colectivo a manera de un

anhelo universal inconsciente; expresa la aspiración de los pueblos de estar unidos formando una sola humanidad bajo una creencia común o religión universal.

Para algunos autores, como René Guénon y Frithjof Schuon, esta religión universal no es otra que la sabiduría perenne de la que hablan las religiones antiguas y obviamente los mitos. El paraíso perdido representa el extravío de este saber que no es otro que el conocimiento de lo trascendente o realidad sagrada.

El recuperar este sentido de lo sagrado y el alcanzar una verdadera hermandad espiritual sigue siendo un anhelo muy presente en el neo-espiritualismo de movimientos como la *New Age*, que aterriza en el esfuerzo de muchos líderes espirituales, teológicos y creyentes por alcanzar un verdadero ecumenismo en las ideas y no sólo en el trato y convivencia. Bajo esta perspectiva, el exclusivismo religioso pierde fuerza y la libertad religiosa queda apuntalada en este anhelo de acercamiento interreligioso.

Con la intención de no quedarnos únicamente en la interpretación del mito de la pérdida y el retorno, hacemos referencia a teorías de antropólogos como Andrew Lang (1913), que sostiene que, antes del animismo y del politeísmo, los hombres primitivos creían en un Dios único. El olvido de este Dios primigenio dio origen, en el pensamiento e imaginario de estos hombres, a la pluralidad de dioses; aquí hacemos una referencia obligada a Sigmund Freud y a Federico Nietzsche a propósito de sus respectivas reflexiones sobre el deicidio o asesinato de Dios en diferentes momentos de la historia y prehistoria de la humanidad.

Guénon y Schuon, desde su perspectiva metafísica, sacarán como consecuencia de este olvido del Dios único, el fraccionamiento de la idea o concepción de lo divino o su dispersión en diversas religiones o confesiones, que, en lo individual y por razones salvíficas y teológicas, únicamente tiene un conocimiento parcial de lo divino. Más de una religión, desde su perspectiva parcial o cerrada, y obedeciendo a determinantes históricas, se ha visto tentada a ostentarse como la única y verdadera; este fue el caso del cristianismo hasta antes que empezara a correr, entre sus pueblos, el proceso histórico de la secularización. Este es uno de los puntos axiales de nuestro trabajo: el desentrañar el porqué de esta tentación.

Mircea Eliade (1998) maneja esta misma idea, pero, en su caso, lo explica desde la noción de la hierofanía o manifestación de lo sagrado. Eliade sostiene que las hierofanías universales son aquellas que explican de forma más sintética y abstracta la realidad divina y, por tanto, tienden a expandirse y a perdurar más que aquellas que mantienen un carácter localista y vinculado con el folclore del grupo humano de donde surgieron.

Las universales, en su impulso proselitista, se imponen y asimilan a las locales y terminan acusándolas de falsas, erradas, paganas, etc. Eliade contempla este proceso como natural y explicable. La exclusividad religiosa, como también se plantea en esta sección, puede ser entendida desde una perspectiva histórica y económica (siguiendo las directrices del materialismo histórico), al igual que ciertas conductas fanáticas de orden religiosas son entendibles, con toda seriedad, por teorías sociológicas como la de Emilio Durkheim; pero, como lo demuestra Eliade, sin descartar lo que estas perspectivas nos puedan aportar, el estudio del fenómeno religioso demanda un análisis de sus estructuras o fundamentos, tanto teóricos como prácticos, para llegar a una comprensión de su operar o desenvolvimiento.

En síntesis, en la segunda parte buscamos, desde esta noción mítica del descenso y del regreso a la unidad espiritual, esbozar una serie de argumentos a favor tanto del exclusivismo como de la pluralidad religiosa, entendiendo que ambos tienen razones que los sustentan y justifican; pero también dejamos en claro que la exclusividad debe ser superada, como lo planteamos en la primera parte, no a través de la vía nihilista, sino por medio del acercamiento interreligioso y del redescubrimiento de las nociones espirituales comunes que unen a todas las religiones consolidadas históricamente y dogmáticamente.

Cerramos esta sección trasladando el problema al interior de las propias religiones; en muchas de ellas, en especial en el seno del cristianismo y más en particular en la mayoría de sus ramificaciones o iglesias, se niega la libertad religiosa. En aras de la ortodoxia sacerdotal, se proscriben, a diferencia de otras religiones (incluyendo el islam) la vía de la *gnosis* como forma de alcanzar una verdadera espiritualidad.

Esta vía alternativa a la devocional es, por razones históricas y doctrinales, descartada en el cristianismo. Desde los comienzos de la cristiandad,

las sectas gnósticas se convirtieron en el principal rival de la aún no consolidada teología romana. La vieja Patrística compitió, en el terreno de las ideas, con las escuelas gnósticas de finales del Imperio romano con ciertas desventajas teórico-teológicas, pero al final logró imponerse.

En este último apartado de la segunda parte sostenemos que no basta con superar el exclusivismo religioso para alcanzar y consolidar la libertad religiosa; se requiere, además, que en el interior de las propias religiones se dé apertura y cabida a otras prácticas y formas de acercamiento a lo divino; pero antes se tendrá que superar el miedo a que toda innovación o cambio que no sea estipulado por la clase sacerdotal dará cabida a una desviación herética.

En la tercera parte retomamos este tema. Lo comenzamos mencionando a dos teólogos cuyas ideas, de haber sido oficializadas, le hubieran dado un giro radical, desde sus comienzos, a la teología romana; estos teólogos son Justino y Orígenes; a partir de sus ideas se pudo gestar un catolicismo verdaderamente universal y tolerante con otras religiones; un catolicismo que incluso hubiera aceptado, como lo hace en cierta medida la Iglesia Ortodoxa, la vía de la *gnosis*. Al final ganó la postura de San Agustín, quien, en la *Ciudad de Dios*, esgrime una serie de argumentos dogmáticos y otros filosóficos a favor de la exclusividad religiosa y de la intolerancia.

La postura de la Iglesia católica hacia otras confesiones y religiones siguió las directrices marcadas por el pensamiento de San Agustín; pocos teólogos se atrevieron a refutar las ideas del autor de las *Confesiones* acerca de los paganos y de sus creencias; tuvieron que pasar casi mil años para que surgieron pensadores como Nicolás de Cusa. Este teólogo, al igual que Orígenes y Justino, le apostó a una fórmula teológica menos dogmática y de mayor apertura; tampoco su propuesta prosperó, pero su estafeta fue tomada por otros teólogos y filósofos.

El estudio de estos pensadores, de sus ideas e influencia en el seno de la teología romana y de la Iglesia católica es un trabajo que espero retomar en un futuro no lejano.

PRIMERA PARTE

UBICACIÓN DEL PROBLEMA DE LA EXCLUSIVIDAD
Y LA LIBERTAD RELIGIOSA

I. Planteamiento del problema de la libertad religiosa abordado desde el concepto de “núcleo de creencias”

El filósofo de las religiones, Frithjof Schuon, al preguntarse sobre las diferencias entre la religiosidad occidental y la oriental, o más específicamente, por la forma en que viven y practican sus creencias los cristianos y los musulmanes, descubrió en su ejercicio de análisis comparativo que para un musulmán las enseñanzas coránicas tienen un carácter omnipresente, de tal suerte que el mensaje del Profeta está resguardado en la conciencia del creyente no sólo como una serie de ideas religiosas o espirituales que dan cuenta de lo trascendente o divino, sino también como sistema de creencias y valores para evaluar o juzgar la realidad inmediata, que en la vida diaria sirven también de ley para normar la conducta y relaciones interpersonales de los individuos.¹

En cambio, para los occidentales, en especial los cristianos, la religión no tiene ese carácter absoluto; la mayoría se ve y siente incapaz de seguir con rigurosidad el modelo de perfección moral exigido por las *enseñanzas evangélicas*; la comunidad de los santos, imitadores de Cristo o privilegiados por la gracia divina, es una comunidad reducida (la Ciudad de Dios) y separada del resto de la colectividad laica que sobrelleva el destierro adá-

¹ En el número 1 de la revista *Verde Islam*, del verano de 1995, hay un artículo escrito por un tal Muhammad Asad intitulado “El espíritu de Occidente”, en el que enfatiza este punto: la omnipresencia de la fe islámica en la vida del creyente; para el articulista, el deber de la sociedad está en posibilitar la vida externa de tal forma que el individuo encuentre la menor cantidad de obstáculos posibles en el camino de su desarrollo espiritual. Esta es la razón de que la *ley islámica*, la *shari’ah*, se ocupe tanto del lado espiritual como del lado material de la vida humana y de sus aspectos individuales y sociales.

nico (o pérdida de la gracia y perfección original), dividido entre varios amores y creencias como el patriotismo, el sentido de pertenencia a una etnia, cultura o comunidad, la simpatía por una ideología o la fe hacia una cierta filosofía o estilo de vida, entre otras.

En otras palabras, un musulmán, independientemente de la nación en la que haya nacido y del modelo de estado que en ésta impere, es musulmán ante todo y, sobre todo, en su creer, sentir y actuar; no hay dentro de su fe muchos márgenes para la libertad, entendiendo a esta como una apertura y posibilidad de seguir normativas o reglas no islámicas:

Cada obra de un individuo o grupo de individuos musulmanes debe estar inspirada y guiada por la ley de Dios, el Corán, que es la Constitución escogida por Dios para sus verdaderos siervos. “Y si alguien no juzgara (o gobernara) con arreglo a lo que Dios ha revelado ese no será creyente... será el pecador... será el rebelde” (5:47-50). “El Corán encamina hacia el sendero más recto” (17:9). (Abdalati: p.121).

En cambio, para los cristianos occidentales no está vetado el desmarcarse de su credo religioso. En sus sociedades seculares y laicas se ha vuelto incluso una necesidad impuesta por las condiciones del mundo moderno; un mundo, por ciento, cada vez más desapartado de una referencia clara acerca de lo sagrado o carente de una ventana auténtica a lo divino. Los efectos de esta disolución y pérdida del sentido de lo sagrado y su confusión con otras manifestaciones pseudo espirituales, inferiores, sucedáneas o espurias permitirán una dilatación de los márgenes de la libertad religiosa y, colateralmente, otorgarán una mayor libertad de creencia en un sentido más extenso.

El historiador y filósofo de las religiones, Mircea Eliade, en su obra *Mito y realidad*, expone cómo la religión, en el caso de las culturas arcaicas, cumplía esta función de enlace o referencia “real y vivida” hacia un mundo sobrehumano, de sentidos y valores trascendentes, perennes y perfectos; este mundo y sus contenidos les eran revelados por los dioses o los antepasados de quienes no se podía dudar ni cuestionar sus enseñanzas; lo transmitido por ellos a manera de mitos o revelaciones se convertía en la referencia explicativa de la realidad; en los modelos a ser recreados y

reactivados por el rito y en los valores y pautas que confeccionaban la personalidad y la conducta de los seres humanos; respecto a estos valores, Eliade explica que:

Estos son trascendentes al ser revelados por Seres divinos o Antepasados míticos. Constituyen, por consiguiente, valores Absolutos, paradigmas de todas las actividades humanas. (Eliade, 1994: p. 147).

No sólo en las culturas arcaicas, también en las antiguas, los mitos o las creencias religiosas eran referencias obligadas e insustituibles para cualquier actividad; el actuar del hombre en todas sus aristas, aun en las más cotidianas, se sujetaba a los lineamientos marcados por el mito, por las enseñanzas divinas o ancestrales (tradicción). Cada una de sus acciones eran verdaderos ritos normados, obviamente, por lo sagrado, las ejecutaban siguiendo la armonía establecida por lo divino en el mundo (cosmos); no se conducía el hombre arcaico ni el antiguo con espontaneidad, pero sí con conciencia.

¿Conciencia de qué? De lo sagrado, que, en oposición con lo profano, representa la realidad autentica presente en el mundo como potencia divina que se desfasa y distingue de su opuesto (de lo profano) en el momento que el universo mental de los individuos o pueblos lo identifican en una determinada manifestación o *hierofanía* (en términos de Eliade, esta palabra se traduce partiendo de su etimología precisamente como la manifestación de lo sagrado).

En esta realidad auténtica o verdadera era en la que el hombre antiguo o arcaico quería en verdad vivir; con referencia y en función de ella organizaba todos sus actos y daba sentido incluso a sus actividades vitales como la alimentación, la sexualidad y el trabajo. La desacralización total del mundo es un emprendimiento reciente del espíritu humano, de tal suerte que podemos decir que la realidad que entiende y maneja el hombre moderno ha perdido esa otra parte, la sagrada, y, por tanto, es más reducida, así como su actuar o desenvolvimiento han perdido sentido:

Para la conciencia moderna, un acto fisiológico... no es más que un proceso orgánico, cualquiera que sea el número de tabúes que lo inhiban aún (reglas

de comportamiento en la misa, límites impuestos al comportamiento sexual por las “buenas costumbres”). Pero para el primitivo un acto tal no es nunca simplemente fisiológico; es, o puede llegar a serlo, un sacramento, una comunión con lo sagrado. (Eliade, 1998: p. 17).

El hombre moderno no tiene estas ataduras culturales; le ha perdido interés a la sabiduría de los antiguos por encontrarla anacrónica o desfasada, y puede, bajo criterios pragmatistas, suspender de forma parcial o definitiva su compromiso moral con la religión, en aras de tener un mayor grado de libertad que lo dignifican como ser pensante o capaz de decidir por sí mismo, sin necesidad de recurrir a la tradición o a los valores heredados concomitantes a un imaginario religioso arcaico o antiguo.

Este desborde de la libertad (en los dos sentidos antes expuestos) permite que se den casos y situaciones impensables para otros mundos religiosos, como sería que un hombre haga de su ideología o de su culto a la patria su sistema de ideas y valores únicos, a tal grado que éste desplace o abarque a su antigua creencia religiosa (en caso de que la haya tenido).

Tomamos aquí el concepto de creencia religiosa en su sentido más amplio, es decir, lo definimos como una noción acerca de lo trascendente y a la vez una expectativa sobre las posibilidades de superar las condiciones y limitaciones presentes durante la vida o después de ella.

Es cierto que la identificación absoluta entre un pueblo o comunidad humana con una determina creencia religiosa se ha ido perdiendo en el discurrir histórico y dicha pérdida se ha acentuado, en la actualidad, conforme los procesos de globalización cultural y económica han vulnerado todas las identidades, tanto étnicas, nacionales y también religiosas, al crear, a través de los medios masivos de comunicación, un mercado mundial de creencias, donde éstas circulan libremente, sin sellos de exclusividad o candados confesionales, raciales, históricos o culturales.

A nuestro entender, este proceso histórico de secularización, que arrancó desde la Época clásica griega con el surgimiento de la filosofía como sistema de pensamiento racional y libre de dogmas religiosos, tuvo un paréntesis de mil años durante la Época Medieval, el cual significó un regreso a la normalidad tradicional, donde lo divino y lo humano no estaban disociados o en franco antagonismo. Después del paréntesis medieval,

el proceso continuó en el Renacimiento con un renovado y exaltado humanismo y en la Reforma protestante con su apertura a la libertad interpretativa de las *Sagradas Escrituras*. Su siguiente etapa fue la revolución racionalista que despegó con René Descartes y alcanzó niveles de fervor y fanatismo durante la Ilustración y su hija, la Revolución Francesa (recuérdese el culto a la diosa razón practicado durante los momentos de mayor paroxismo jacobino en la época de la revolución).

Desde la antigüedad clásica grecolatina, el occidental siempre tuvo un gusto o propensión cultural por la novedad y la búsqueda; en la Época medieval, esta inercia fue refrenada por el disciplinado dogmatismo impuesto en aras de una intelectualidad de orden espiritual o por un celo religioso, no libre de sentimentalismo; mas las aguas tomaron su cauce y el occidental siguió las directrices que le marcaba su interés intelectual y sus inercias volitivas; al final, se decantó por la libertad en todos sus sentidos; se emancipó de la religión entendida como visión totalitaria, cuyas miras o campo de influencia no dejan ningún aspecto del hombre y del mundo fuera de sus alcances; se desentendió de la religión como suprema directriz o dispensadora de nociones, reglas y cánones para la toma de cualquier decisión o la ejecución de cualquier acción.² La religión en occidente estuvo en el epicentro de este conflicto ético existencial que acaece en el interior del occidental y se proyecta a todos los vértices de su vida social; conflicto descrito por Daniel Bell en *Las contradicciones culturales del capitalismo* como una propensión cultural de este hombre a enfrentar el drama dialéctico que lo confronta con la seducción de una libertad hedonista e incluso incontinente con la sujeción a una ley o restricción necesaria para evitar los desvíos o abusos a los que es propensa la naturaleza humana dejada a merced de sus apetitos o deseos.

En la historia de la sociedad occidental siempre ha habido una dialéctica de la liberación y la restricción. La idea de liberación se remonta a los festivales

² Max Weber (2012), afirma que, conforme las sociedades progresan, los individuos toman decisiones y actúan con arreglo a las directrices de la razón; a diferencia de lo que ocurre en sociedades más atrasadas, donde las pautas de elección y acción las dan la tradición o los valores.

dionisiacos, las fiestas de las bacanales, las saturnales, las sectas gnósticas de los siglos I y II... (Bell, 1989: p. 152).

La idea de un pecado original que vicia la naturaleza humana y la hace vulnerable a las tentaciones de un mundo sitiado y azulado por la carne y el demonio, o la desalentadora experiencia, consignada en el relato bíblico, de la desobediencia recurrente del pueblo elegido de Dios, que al menor descuido del profeta se entregaba libre y naturalmente a las prácticas idólatricas y orgiásticas, hicieron de la religión en occidente un agente fiscalizador y represivo:

Las grandes religiones históricas de Occidente han sido religiones restrictivas. En el Viejo Testamento hallamos la exaltación de la ley y el temor hacia la naturaleza humana sin freno... Aun en el Nuevo Testamento, que suspende la ley y proclama el amor, retrocede ante las implicaciones mundanas de la suspensión de la ley y levanta una barrera. (Bell, 1989: p. 152).

Roto el dique de la ética trascendental (o religiosa) que cercaba o amagaba la naturaleza “demoníaca” o hedonista del individuo, el hombre occidental parece que convirtió la incontinencia en su norma de pensar, sentir y actuar; guiado por deseos y apetitos, ubica la felicidad en el placer y en la evasión, entendida ésta última como distracción o enajenación que salva del sufrimiento, que produce el nihilismo existencial de una vida carente de significado y de un mundo sin sentido, que surgió del azar y avanza por la dispersa senda del progreso material sin un *telos* o destino definido.³

Este hombre, diría Kierkegaard (1989), pertenece o está inmerso en la esfera estética; ha cerrado sus ojos a una realidad superior (celeste o divina),

³ Daniel Bell identifica este mundo con la sociedad capitalista; su crítica hacia esta sociedad toma un tinte radical cuando afirma que las bondades que éste ofrece, el bienestar material y la libertad, están en peligro por las fallas o carencias culturales del sistema que la sostiene; fallas principalmente de orden ético: cuando la ética protestante fue apartada de la sociedad burguesa, sólo quedó el hedonismo, y el sistema capitalista perdió su ética trascendental. Queda el argumento de que el capitalismo sirve de base a la libertad, a la elevación del nivel de vida y la superación de la miseria: pero, aunque estos argumentos fueran ciertos, la falta de un vínculo trascendental, la sensación de que una sociedad no brinda algún conjunto de “significados supremos” en su estructura de carácter, su trabajo y su cultura, dan inestabilidad a un sistema.

a un transmundo al menos imaginario que lo anime a atravesar el desierto guiado por la voz de Dios materializada en el profeta. Sin la promesa de una tierra prometida o un paraíso donde alcanzar una existencia plena o sin limitaciones de ningún orden, el hombre desespera y corre sin dirección; se recluye en los oasis de una vida cómoda y placentera o en los espejismos de realidades ficticias que alegorizan el paraíso mítico, realidades creadas por la imaginación humana como placebo para la sed de trascendencia o de una destinación espiritual. Corriendo hacia un oasis o espejismo, se salva de la monotonía del desierto y amanceba o distrae su angustia existencial; el oasis no deja de ser, en proporción, más que una fracción del Edén, y el espejismo una ridícula y lejana imitación del cielo, por eso busca nuevas fracciones e imitaciones; busca en las partes la totalidad y en la copia el original.

Quien vive estéticamente, dirá Kierkegaard (1989), hacia cualquier parte que dirija la mirada ve posibilidades; el panorama abigarrado que capta le lanza mil promesas; se decide por una y al momento, tentado por otra, la abandona; consume su nueva posibilidad, la desgasta y luego la cambia por otra mejor y más novedosa, quedando de vuelta sediento y condenado a repetir el proceso.

Al occidental, atrapado en la esfera estética, le es imposible forjarse una personalidad definida y estable; su personalidad es tan variable como mutables son sus estados de ánimo, estados de ánimo determinados por sus deseos y apetitos y por las formas en que los sacia. En el mejor de los casos, se reconoce como la creación de Dios o de la naturaleza o de la materia y sus leyes; acepta que es resultado y parte de una comunidad cultural (o incluso puede luchar por trascenderla en pos de una identidad más global) y, por último, se reviste de un sinfín de *status* o categorías sociales: se ostentará como seguidor o simpatizante de cierta idea política; cultivador y creyente de una filosofía o sistema de pensamiento; en fin, con todos estos productos culturales confeccionará su identidad; una identidad plural y fragmentaria; de elementos sustituibles e intercambiables, que él moverá y combinará según se lo marquen sus deseos y apetitos; esta movilidad de elementos afines y otros disímbolos o hasta antagónicos se debe a que debajo de ellos no existe un *núcleo de creencias* trascendentes que los enlace conformando un todo ordenado, ni tampoco hay una directriz

absoluta que los regule y dé coherencia en su funcionamiento individual y colectivo.⁴ Un *núcleo de creencias* cuyos contenidos (mitos, tradiciones, dogmas, revelaciones, ideas etc.) sirvan, como explica Eliade, de paradigma para todas las actividades humanas y en los cuales se encuentren: “valores absolutos, susceptibles de guiar al hombre y de conferir una significación a la existencia humana”. (Eliade, 1994: p. 147).

El hombre poseedor de un *núcleo de creencias*, hoy casi extinto en Occidente, superó la esfera estética, es decir, el estadio existencial regido por el deleite sensible; mas lo consiguió no sólo por sus méritos y capacidades, sino gracias a la educación que recibió y al tipo de sociedad donde vivió; le podemos situar, según los términos del propio Kierkegaard, en la segunda esfera, en la ética, y en los casos de individuos con una exacerbada espiritualidad, en la última, en la religiosa. Kierkegaard habla de esferas mientras nosotros de núcleo, y aunque entre ambos términos existe una diferencia, al menos en su representación (la primera parece aludir a una realidad circundante y regulativa y la segunda a una instancia profunda, normativa y aglutinante), lo que tendrán en común es que las dos funcionan (según sus respectivas teorías) como principios que cohesionan la multiplicidad existencial y psíquica del individuo, convierten el otrora caos de emociones, deseos y pensamientos en una totalidad que dota al individuo de identidad y personalidad.

En el caso de los individuos con un *núcleo de creencias* cuyo nivel no rebasa los lindes de la religiosidad popular o exotérica, nivel que implica una comprensión y práctica de lineamientos espirituales elementales y suficientes para alcanzar la condición de creyente o miembro de la comuni-

⁴ Siguiendo estos mismos razonamientos, podemos decir que el hombre occidental (como microcosmos) refleja la situación o estado del mundo moderno, y, siendo más extremistas, de la humanidad en su tendencia global o colectiva. La fragmentación de su identidad en un sinfín de yoidades impostadas y la dispersión y desarmonía reinantes en esta pluralidad de egos, refleja de forma analógica y simbólica el estado del mundo occidental. Sobre este tema se puede abundar en la obra de René Guénon, cuyos libros *Crisis del mundo moderno* y *El reino de la cantidad* lo abordan con detalle y desde la perspectiva de la metafísica antigua. Un trabajo parecido, pero que llega a conclusiones más pesimistas, lo realiza el barón Julios Evola en la obra más representativa de su pensamiento: *Reuelta contra el mundo moderno*. O si se quiere consultar una obra más actual donde también se maneje estas mismas tesis o críticas al mundo moderno, tenemos el libro *Creencias antiguas y supersticiones modernas*, de Martín Ling.

dad o hermandad religiosa, a ellos los situaría el filósofo danés en la esfera ética. Kierkegaard (1989), define lo ético como lo general, es decir, como lo seguro e incuestionable; a lo ético puede apelar el hombre en toda decisión sin temor a equivocarse. De la misma forma, retomando los planteamientos de Eliade, el hombre tribal y el antiguo abrevaban en los mitos para extraer de ellos los valores universales que guiaban su voluntad y orientaban sus pensamientos por linderos ciertos y seguros. En ambos casos, el hombre se libera del ámbito de lo relativo e inmediato, del mundo de las engañosas representaciones sensibles (mundo en el que está inmerso y disperso el profano o el "don Juan"); se instala en la esfera de lo general y recupera, momentáneamente, una fracción del paraíso. En las palabras de Kierkegaard, lo anterior se expresa de la siguiente manera:

Lo ético es como tal lo general, y como general lo manifiesto. El Particular (o individuo) está oculto detrás de lo sensible y psíquico inmediato. Su tarea ética consiste, por lo tanto, en abandonar su ocultamiento y manifestarse en lo general. Y cada vez que persiste en mantenerse oculto, peca y cae en una *Anfaegtelse* de la que sólo se puede salir manifestándose. (Kierkegaard, 1989: p. 95).

El caballero de la fe, el que pertenece a la esfera religiosa, es una fiel representación, por no decir un arquetipo, del hombre amurallado en su creencia; celoso hasta un punto radical de la verdad que le fue revelada y confiada. No es su caso el de todos los hombres de fe, es decir, el de la generalidad de los integrantes de una comunidad de creyentes que contemplan e interpretan el mundo desde el cristal del dogma, mito o creencia y se desplazan en él bajo la ley o normas consustanciales a ellos. Su caso es el propio del hombre que gracias a su fe o proximidad con lo divino está por encima de la propia iglesia o comunidad de creyentes; la que, muchas de las veces, no lo comprende y lo juzga por su celo religioso. Es fácil identificarlo como el integrista religioso más extremo; su referencia última e incuestionable es Dios, de quien espera todo y por quien está incluso dispuesto, paradójicamente, a romper con la ley por Él impuesta.

Determina su relación con lo general por su relación con lo Absoluto, y no su relación con lo Absoluto por su relación con lo general. La paradoja se puede expresar también del siguiente modo: existe un deber Absoluto con Dios, pues en esta relación de deber, el Particular como tal se relaciona absolutamente con el Absoluto. (Kierkegaard, 1989: p.).

En consecuencia, el caballero de la fe tiene una confianza absoluta en ese Dios que le habla o se le revela de forma particular; si le ordena adorarle sólo a Él, lo hará y sin titubear despreciará a los demás dioses y juzgará de impíos o pagados a quienes los adoren o les sean fieles. En el héroe trágico u hombre dimensionado en la esfera ética se da también este abandono, pero, sin llegar al extremo de transgredir la generalidad o las reglas marcadas por la Iglesia; es decir, en su afán de servir a Dios no violará las leyes que ese mismo Dios le ha dictado e impuesto a través de sus vicarios o representantes; será capaz de dar la vida, no tanto por Dios, pues con Él no mantiene una proximidad ni una intimidad mística o iniciática, sino por la Iglesia, es decir, por la institución que, en fe, considera como la única capaz de tenderle un puente entre la inmediatez profana y material en la que está inmerso y la realidad auténtica, trascendente, divina...; gracias a ella y sólo por ella puede alcanzar la redención o superación de su condena escatológica; por eso al héroe trágico lo podemos identificar perfectamente con los cruzados o los cristeros; quienes portando las insignias de su iglesia luchaban por conservarla y engrandecerla, esperando de ella recibir la gracia o el don divino de la redención que sólo ella puede vehicular.

El caballero de la fe y el héroe trágico son categorías o arquetipos que podemos ubicar fácilmente dentro del cuerpo de toda religión, que nos sirven para explicar a un nivel más individual la intolerancia y la exclusividad religiosa. Si el héroe es capaz de matar y morir por el dogma y la ley, el caballero va más allá, no sólo estará dispuesto a sacrificarse por Dios, sino incluso tendrá a bien el aislarse de su propia comunidad religiosa y a confrontarla si ésta no llegara a comprender lo que le marca o exige la Voluntad divina; éste es el caso del anacoreta y del ermitaño, que eligen desterrarse del mundo y abandonarse en Dios ante la incomprensión de quienes no han sido tocados directa y cercanamente por la gracia.

En síntesis, podemos decir que el hombre arcaico y el antiguo, al igual que el individuo que superó o trascendió la esfera estética, tenían una base espiritual, o si se prefiere, una estructura de creencias que vertebraba cada uno de los elementos constitutivos de su identidad; por diversos que estos fueran, todos ellos gravitaban y orbitaban sobre un *núcleo* conformado por creencias o certezas religiosas, mismo que les conferían una solidez psíquica de la que al parecer adolece el hombre moderno promedio.

En lo que considera su ascensión cultural o progresión hacia las crestas de la civilización, el occidental ganó la libertad para su conciencia y voluntad; por lograrlo tuvo que desplazar (en el plano interior y exterior; individual y social) su *núcleo de creencias*;⁵ y si bien no se deshizo completamente de él, terminó integrándolo al conjunto caótico de productos culturales que animan y conforman su fragmentaria personalidad.

Una de las principales batallas que se libró para lograr dicho desplazamiento sucedió en el siglo XIX, en el debate y lucha que se suscitó en torno al problema de la libertad religiosa. Esta batalla ya había iniciado siglos antes durante la Reforma y las guerras de religión que protagonizaron católicos y protestantes; pero su conclusión no fue el desarraigo completo de dicho *núcleo*, sino su recomposición; sin embargo, la mera posibilidad de poder acercarse a él para alterarlo fue, por sí mismo, un primer paso para que, una vez vulnerada su condición de sagrado e inviolable, se le pudiera desplazar.

Sacando algunas conclusiones, podemos decir que la libertad religiosa dio pie a otra libertad menos sagrada, pero más abarcativa, la de creencia y ésta, a su vez, le abrió senda a la de conciencia. Nos queda claro que el proceso de desarraigo del *núcleo de creencias* es resultado de cumulo de herencias culturales en el occidental; desarraigo por demás constatadable históricamente.

El resultado del proceso fue el nihilismo ontológico y existencial que agobia al individuo y a la colectividad humana moderna. No negamos el caso, quizás no tan excepcional, de hombres que se han sabido dar o han

⁵ Parte del problema fue no tanto el desplazamiento en sí del núcleo confesional, sino el hecho de que no se le sustituyó por otro, dejando en el individuo y al *corpus* social con un vacío ontológico y existencial en su interioridad. Este nihilismo interior es la causa original de la crisis de identidad que afecta al hombre moderno.

recibido un *núcleo de creencias* no precisamente religioso, cuya sustancia puede ser una férrea convicción política o una idea filosófica, en el mejor de los casos, lo bastante asimilada y madurada internamente para cumplir las funciones de cualquier credo religioso; mas cuando se ha intentado realizar este mismo ensayo, no ya en un individuo, sino en toda una comunidad, los resultados han sido más desconcertantes que exitosos; tómese de ejemplo los intentos realizados en varias naciones que asumieron modelos políticos de corte totalitario, donde el culto al Estado sustituyó la fe en Dios y la ideología a la creencia religiosa.

La utopía política no pudo saciar totalmente la sed existencial del hombre, ¿será porque esta sed o “desvarío colectivo”, diría Carl Gustav Jung, sólo se sacia en las arquetípicas o imaginarias aguas del Edén? La religión, aunque cuarte la libertad del individuo en lo referente a la esfera estética; es deseada o anhelada por el hombre de fe radical y asumida, muchas de las veces, desde un sentido de exclusividad dogmática. Sólo mi religión es la verdadera.

II. Lo divino y la naturaleza dogmática del cristianismo

Algunas religiones, sobre todo las monoteístas, y en especial la cristiana, se ostentan como las depositarias únicas de la revelación y, por tanto, como el instrumento exclusivo de redención o salvación para la humanidad. Esta actitud totalitaria trae aparejada una consecuencia negativa: la intolerancia religiosa y por ende el rechazo a la libertad religiosa. En parte, el propósito de esta obra es explicar el porqué de dicha intolerancia, poniendo al descubierto sus raíces metafísicas,¹ teológicas y filosóficas.

Adelantándonos un poco al tema y, retomando lo antes expuesto, podemos decir que, en el caso de la religión cristiana, la intolerancia religiosa, omitiendo de momento otras explicaciones, es una estrategia para defender precisamente lo que hemos definido como el *núcleo de creencias* del fiel de la invasión o desplazamiento por parte de otros núcleos, bajo la lógica de que en el cielo sólo debe alumbrar un sol y no dos o más, a fin de evitar la fragmentación interior del individuo, o como reza la sentencia evangélica, “un hombre no puede servir a dos amos”, pues, de hacerlo, con uno o con ambos quedará mal.

No obstante, la intolerancia religiosa no es un fenómeno consustancial a todas las religiones. Ciertas religiones, como la hindú, la budista, taoísta, etc., que no han perdido su raíz metafísica o intelectual y que, por tanto, tienen bases teórico-espirituales más sólidas y a su vez comunes, mantienen, como veremos a continuación, un acercamiento más amistoso y respetuoso con otras confesiones, pues las diferencias que las separan son ex-

¹ Metafísica anterior a los griegos; entiéndase, esa metafísica que aún no se había deslindado totalmente del pensamiento religioso o que constituye el lado esotérico de una religión.

clusivamente en el plano exotérico o formal (ritos, normas, principios teológicos etc.) ya que en el plano esotérico o metafísico comparten muchos principios o nociones.

Para autores como Schuon, que se confiesan creyentes y seguidores de una vía gnóstica, la divinidad como tal es inconmensurable o está fuera del alcance cognitivo del hombre, al menos en su condición actual; bajo la lógica de que lo finito no puede apropiarse, ni siquiera a través de una abstracción mental, de lo infinito; mas una aproximación parcial de lo divino a lo humano es posible. De hecho, Schuon sostiene que a cada grupo humano se le ha revelado o manifestado, proporcionalmente, lo divino a través de aquella religión que le es más adecuada a las determinaciones idiosincráticas, culturales, antropológicas... que le caracterizan y definen.

Si observamos el caso de las religiones orientales, centrándonos en las de tipo místico o espirituales, éstas, en su área étnico cultural de influencia, no han tenido que enfrentar, de momento, el problema de un tipo de hombre que propenda por sus influencias históricos-culturales al cambio y a la novedad, como ocurre con las religiones de tipo profético (las religiones monoteístas y del libro) y, por tanto, la imposición de cierta disciplina y celo dogmático, aunque no se le descarta del todo, no es, en el caso de estas religiones místico orientales, una necesidad imperiosa o apremiante como en su momento lo llegó a ser para el cristianismo.

La religión inspirada en las *verdades evangélicas*, a diferencia de otras, no sólo afrontó el problema de la ramificación sectaria o la aparición de otras formas de interpretar y practicar las verdades dispensadas por el dogma (fenómeno hasta cierto punto normal o natural, como lo constata la historia y filosofía de las religiones), tuvo además que enfrentar, como ya lo mencionamos, el divorcio cada más acendrado entre el laico y el sacerdote, entre la ciudad de Dios y la del hombre; un divorcio, en parte, propiciado por su propia evolución histórica, pero también ocasionado por la disposición intelectual y moral de los occidentales.

El ostentarse como la religión auténtica y única y, a la par, sostener la intolerancia religiosa como estrategia defensiva, en el caso del cristianismo y en especial en su vertiente católica, fue casi una necesidad que, hasta cierta medida, le retribuyó al individuo y a la sociedad en general ciertos beneficios: certeza y cohesión.

Pero más allá del celo dogmático o de las necesidades históricas, parece que la tendencia en el concierto de las creencias religiosas es aceptar un ecumenismo en el que progresa la idea, sostenida por Joseph Campbell (2017), de que Dios o lo divino oculta su verdadero rostro bajo múltiples máscaras; su rostro resplandeciente e imperceptible para la vista del profano; rostro presentado por Krishna en sus infinitos semblantes a la mirada atónita de Aryuna momentos antes de presentarse a combatir en la Gran Guerra; rostro divino que cegó a Moisés en el monte Sinaí.

Con todo lo anterior, sólo buscamos explicar las razones de la existencia y aplicación de dicha intolerancia; razones que, por otra parte, no sólo son de índole dogmático e histórico, sino también metafísico y escatológico.

SEGUNDA PARTE

ARGUMENTOS A FAVOR Y EN CONTRA
DE LA EXCLUSIVIDAD RELIGIOSA

III. El mito como material de reflexión filosófica

Empleando el concepto *núcleo de creencias* intentamos explicar la problemática de la intolerancia y exclusividad religiosa en el cristianismo desde la individualidad; es decir, situándonos en la problemática histórica, existencial y ontológica del hombre occidental, cuyo temperamento o *pathos* ha sido requerido para su educación espiritual o religiosa del rigor dogmático y la imposición moral.

Para continuar con este análisis del fenómeno religioso de la intolerancia y la exclusividad, situándolo o llevándolo al plano de la religión como tal, es decir, como fenómeno histórico y meta histórico, tomamos dos concepciones míticas presentes en el imaginario religioso de muchos pueblos y culturas, con la intención de orientar nuestra reflexión; la primera de ellas es la referente a la existencia de una religión primigenia o única que ha ido degenerando en el devenir histórico, en la medida que sus principios o verdades universales se han fragmentado u olvidado paulatinamente; la otra concepción es la antítesis de la primera y, por ende, su complemento, ésta visualiza la reunificación de todas las confesiones en un esfuerzo ecuménico por exhumar y revivir la olvidada *religión perenne*.

Pero antes de continuar, es necesario preguntarnos si es válido apelar o valernos de esta construcción cultural, el mito, como recurso de reflexión para construir un discurso filosófico y metafísico sobre una problemática como lo es la intolerancia y la exclusividad religiosa. Existen posturas, escuelas y pensadores que acreditan o incluso sugieren esta posibilidad; otros puntos de vista, por el contrario, la descartan o desacreditan.

Nosotros traemos a colación a Paul Ricoeur y a su texto *El método hermenéutico y Filosofía reflexiva*, donde explica cómo la reflexión filosófica puede transitar con toda propiedad y justificación por la senda del pensamiento simbólico contenido en los mitos.

Ricoeur (1999) reconoce que la expresión semiótica por antonomasia del mito es el símbolo, a través del cual se puede evocar lo impuro y lo puro, o en términos de Mircea Eliade, lo sagrado y lo profano; el mito es un gran relato que evoca el principio y el fin del mal; es una narración metahistórica que describe la eterna condición del mundo y del hombre inmerso en un drama cósmico y existencial, donde seres concretos (divinos o mortales), benéficos o maléficos, amigables u hostiles, se enfrentan.

El simbolismo del mito nos muestra situaciones y personajes paradigmáticos que trascienden la literalidad histórica, cuyo drama encierra una esperanza; para Ernst Cassirer (1997), en el mito el hombre ve recreado, los altibajos que son la constante substancial de su experiencia de vida, la cual se le presenta como un devenir dialéctico de eternas confrontaciones o choques entre elementos favorables y adversos.

El mismo Cassirer señala el error de intentar explicar el mito como una mera construcción simbólica y semántica de carácter dogmático, cerrado, imaginativo o irracional, cuando en realidad es toda una recreación alegórica dinámica que capta, de forma total, los aspectos emocionales, psicológicos, existenciales y ontológicos en los que está inmersa la vida humana y el devenir del mundo.

Esta pretensión de abarcar la realidad en su dinamismo o drama, será uno de los puntos que aparentemente distancian al mito de la filosofía. El símbolo, de forma analógica, sintetiza la multiplicidad de la realidad concreta y caótica, con la intención de darle una explicación y un significado. Pero el símbolo como unidad sintética significativa, requiere ser interpretado, y en el ejercicio de explicitar su contenido, el hermeneuta se encuentra con una pluralidad de elementos codificados que dilatan el abanico interpretativo o las posibilidades explicativas; el referente empírico y analógico del mito, el mundo concreto, se nos manifiesta igualmente heterogéneo o diverso en su composición, lo cual, obviamente, problematiza el cotejar la explicación (el mito) con lo explicado (el mundo en su dinamismo y diversidad cualitativa).

La filosofía, al menos como la entiende la cultura occidental, ha venido huyendo de este problema; ha pretendido, desde la Grecia clásica, erigirse como una disciplina rigurosa y como tal demanda significaciones o explicaciones unívocas. Para lograrlo, ha centrado su reflexión en el *Ego* del *ego cogito*, a través de una suerte de ejercicio racional de abstracción; mas se percató de la imposibilidad de captar el *Ego* abstracto o en su pureza como substancia pensante; de él no podía tener una intuición y el único modo para poder acercarse a él era de forma mediatizada:

La primera verdad —existo, pienso— queda tan abstracta y vacía como irrefutable; debe ser mediatizada por las representaciones, acciones, objetos, instituciones y monumentos que la objetivan; es en esos objetos, en el sentido más amplio del término, donde el *Ego* debe perderse y encontrarse. (Ricoeur, 1999: p. 43).

Una apercepción del *Ego* puro, como señala Ricoeur (1999), está fuera del alcance cognitivo del hombre; a lo más que puede aspirar es a la simple sensación, es decir, a captarlo no como una idea, sino como una sensación: “siento que existo; siento que pienso”; mas este tipo de apercepción no es un conocimiento del *Ego* puro o una intuición del alma en su diáfana substancialidad.

Descartada la posibilidad de un conocimiento intuitivo del *Ego*, los caminos de la reflexión filosófica quedaron copados, al grado de que la única senda transitable era la epistémica: es decir, su accionar quedó limitado a la crítica del conocimiento, ante la imposibilidad de generar por ella misma conocimiento, al perder su campo de trabajo o reflexión (el *Ego*). El principal error que Ricoeur le señala a la filosofía crítica es el haber anclado su interés exclusivamente en la epistemología:

La limitación fundamental de una filosofía crítica reside en su interés exclusivo en la epistemología; la reflexión se reduce a una sola dimensión: las únicas operaciones canónicas del pensamiento son las que dan fundamento a la “objetividad” de nuestras representaciones. (Ricoeur, 1999: p. 44).

La reflexión filosófica, como pretensión de mostrar o intuir al Ego, no puede concretarse ni pudo gastar todas sus posibilidades o aspiraciones en el afán epistémico, ni siquiera en el ético, al menos no entendido este último sólo como una teoría del deber o crítica de la moralidad. Su finalidad más auténtica le plantea un horizonte más amplio o dilatado que abarca a las anteriores posibilidades: dicha finalidad es captar al Ego en su esfuerzo por existir.

Este esfuerzo y deseo de existir no tiene una representación concreta o una intuición que nos conceda el darle una significación definitiva y confiable; por el contrario, según Ricoeur (1999), no se le patentiza o atestigua más que a través de obras y acciones cuya significación queda dudosa y revocable.

En otras palabras, no podemos alcanzar cognitivamente el Ser ni desentrañar cuál sea su verdadera esencia; pero sí nos es dado captarlo en su existir, en su despliegue existencial (como lo entienden o perciben los mitos a través del pensamiento simbólico); el acto de existir implica un despliegue de signos que revisten nuestras acciones y obras que la reflexión interpreta, ya que es la única forma en que ésta puede captar dicho acto de existir disperso o perdido en el mundo.

El mito, en su riqueza simbólica y significativa, ya se ha adelantado en esa tarea de reproducir o representar esos signos en los que están revestidos los impulsos vitales y cósmicos que animan el mundo; de allí la necesidad de recuperar este producto cultural como material de reflexión en el campo de la filosofía:

La reflexión comprende su propia impotencia para superar la abstracción vana y vacía del “yo pienso” y la necesidad de recuperarse a sí misma descifrando sus propios signos perdidos en el mundo de la cultura. Así la reflexión comprende que, en primer lugar, ella misma no es ciencia, que necesita mostrarse, recapturar en sí misma los signos opacos, contingentes y equívocos que están dispersos en las culturas en que se arraiga nuestro lenguaje. (Ricoeur, 1999: p. 46).

En otras palabras, la necesidad de rescatar el mito como medio de reflexión filosófica se debe, en parte, a que en el mundo concreto y en el psíquico se da una pluralidad dinámica de elementos y situaciones poseedores

de una gran carga significativa, muchas de las veces ambigua o contradictoria; este doble sentido que presenta la realidad, de entrada incomprensible para un pensamiento que opere según las reglas de la lógica formal, no le es indescifrable ni ajeno al pensamiento simbólico, o como dice Ricoeur: “El simbolismo lógico es vacío y el simbolismo según la hermenéutica es pleno; pone de manifiesto el sentido de la realidad mundana o psíquica.” (Ricoeur, 1999: p. 48).

Encontramos concordancias entre Eliade y Ricoeur respecto al mito y al pensamiento simbólico; su perspectiva es, obviamente la del historiador de las religiones; mas, sus conclusiones no difieren con las del filósofo; para el autor de *Lo sagrado y lo profano*, es ya una postura anacrónica y gastada la que asumen los intelectuales que desvaloran el valor filosófico de los mitos y los símbolos religiosos; es en buena medida una postura consustancial a una herencia de prejuicios decimonónicos propios de un eurocentrismo que tendía a reducir la historia del avance humano a los logros intelectuales y científicos de la civilización occidental; tal actitud hacía que al “otro”, al no occidental, se le considerara, junto con su cultura, como un rezagado o marginado dentro de la escala del progreso. Para Eliade, en el tránsito que se dio del siglo XIX al XX se suscitó una revolución en la mentalidad occidental; la arrogancia del supuesto hombre “civilizado” decreció con el redescubrimiento de las viejas tradiciones y creencias tribales y antiguas; calificadas por los eruditos del pasado de “salvajismos” o “estupideces primordiales”; se les concedió un valor: el de ser expresiones simbólicas de la problemática existencial del hombre, o como lo dice Eliade:

Abordar un símbolo, un mito o un comportamiento arcaico en cuanto expresión de situaciones existenciales supone ya reconocerle una dignidad humana y una significación filosófica. (Eliade, 2001: p. 15).

Muchos pensadores reconocen desde el siglo XIX que la filosofía ha caído en un atolladero del cual muchos de sus detractores la han querido sacar en calidad de féretro del pensamiento occidental; otros, menos severos, buscan rescatarla como embrión de una nueva forma de reflexionar sobre los eternos tópicos del drama humano. Eliade considera que la

filosofía puede rehabilitarse por ella misma y salvarse de aquellos que la quieren inhumar a destiempo sólo por que la ven moribunda y librarse, a la vez, de los otros, no menos perniciosos, que desean transformarla en crisálida de algún nuevo experimento intelectual; sólo tiene que abrirse a ese nuevo humanismo que, rebasando al individuo abstracto, reconoce y acredita las diferencias culturales que dan identidad y personalidad a los hombres. Este humanismo orientado no tanto al individuo sino a los pueblos le ayudará al occidental a reconocer su condición de miembro y no de líder o “mesías” de esa comunidad universal (e inclusiva) llamada humanidad. Renunciar a esa autoconcepción errada y proselitista, de que se es dueño si no de la verdad al menos sí de los métodos y formas para llegar a ella. Un acto de tal humildad lo ayudará a poder acercarse al “otro” y también aprender de él:

En nuestra opinión, la voluntad de buena comprensión hacia los “otros” produce un enriquecimiento de la conciencia occidental. Este encuentro podría incluso conducir a una renovación de la problemática filosófica, del mismo modo que el descubrimiento de las artes exóticas y primitivas ha abierto, desde hace casi medio siglo, nuevas perspectivas al arte europeo. Me parece, por ejemplo, que, un estudio profundo sobre la naturaleza y función de los símbolos podría estimular el pensamiento filosófico occidental y dilatar sus horizontes. (Eliade, 2001: p. 16).

Sólo bajo este ecumenismo cultural, el occidental verá a la historia de su pensamiento como una parte o capítulo dentro de un relato universal, en el que tienen su lugar y dignidad filosófica por igual el *Rig Veda* y el *Popul Vuh*, y con ellos la *Crítica de la razón pura* o *Ser y tiempo*.

Este relato universal o historia del espíritu humano (como la llama Eliade) aún no se ha escrito; de llegarse a redactar, en él estarán consignadas cada una de las reflexiones realizadas por los hombres de todas las culturales y épocas; plasmará la pluralidad de ideas por ellos concebidas acerca del mundo, el cosmos, el universo, la realidad y sobre el ser humano mismo.

Esta tarea de incorporar todas las ideas y reflexiones en un solo *corpus* teórico e *histórico* obedece, en el fondo, a una necesidad existencial del

hombre, sobre todo del occidental, de ver reflejado su espíritu en la universalidad del pensamiento y no sólo en una porción delimitada de éste, o como dice Eliade:

El encuentro con las culturas extra occidentales le obligara a penetrar muy profundamente en la historia del espíritu humano, persuadido, quizás, de que ha de asumir esta historia como parte integral de su propio ser. (Eliade, 2001: p. 17).

IV. El mito, la negación de Dios y la búsqueda de una religiosidad universal

Retomando nuestro tema, es a través del rico y a la vez intrincado mundo del pensamiento mítico simbólico que se esclarecen ciertos tópicos y fenómenos que acaecen en el seno de las religiones, entendiéndolas a éstas como hechos dinámicos inmersos en el drama existencial del hombre.

Una temática mítica que constantemente aparece en un sinfín de tradiciones religiosas antiguas y resurge en la mentalidad colectiva neo-espiritualista, presente a manera de representaciones simbólicas que hunden sus raíces en creencias ancestrales, es el referente a un conocimiento perdido o a las huellas de una enseñanza olvidada. Este conocimiento, a la luz del pensamiento antiguo o tradicional, es la sabiduría primordial, la *sofía perenne*. El relato bíblico del *Génesis* nos recrea una inocencia original de los primeros hombres, un desconocimiento del mal; el mal que puede ser entendido como ignorancia. Tenían estos seres primigenios una intuición directa de Dios; Dios manifiesto con quien dialogaban; Adán mismo conocía la esencia de todo lo creado y en el acto de dar nombre a las criaturas patentizó este conocimiento.

El acto que ocasionó la caída o pérdida de este conocimiento primordial o divino fue la ingesta de la manzana del “Árbol de la ciencia o del bien y el mal”; el comerlo significó para el hombre quedar inmerso en la dualidad que ignora la unidad primera y conciliadora; el cosmos, según la metafísica antigua, se rige por una ley dialéctica y en su naturaleza impera la dualidad sustancial y esencial (*Atma* y *Maya*; *Purusha* y *Prakriti* dirán los hindúes). Sólo en la realidad trascendente, en el Absoluto

descansa la unidad, el punto, de donde todo irradia transitando por la polarización y desplegándose en un proceso de alejamiento y relativización creciente y disolvente. El conocimiento de ese principio, punto o Absoluto, según lo ilustran estos mitos antropogónicos, se ha perdido o permanece oculto; para simbolizar su ocultamiento se le representa, figurativa o alegóricamente, como una isla (Las Islas bien aventuradas, las Hespérides, Avalón), una ciudad oculta en la entraña de la tierra (Agarta), e incluso con teofanías no telúricas como la copa (el Grial) o con un personaje (el Viejo de la montaña o el Rey del mundo).

Existe toda una corriente de pensamiento que defiende y argumenta a favor de la existencia de una “tradición primordial” encabezada por el filósofo de las religiones, René Guénon, a quien Mircea Eliade calificó como uno de los exponentes más calificados y serios de la metafísica antigua (a la que hoy fácilmente reconocemos en la metafísica oriental).

Los estudios de Guénon acerca de las religiones van más allá de las descripciones históricas eruditas o los análisis hermenéuticos, es decir, partiendo del horizonte cultural del pueblo o cultural en cuestión explora el intrincado mundo de su pensamiento simbólico, comprendiéndolo como una unidad coherente, que parte de las explicaciones universales o metafísicas acerca de la realidad última o absoluta y desciende para dar cuenta de los demás estados o mundos subsecuentes de la existencia universal, apareciendo así las explicaciones cosmológicas, filosóficas y míticas como formas de saber inferiores, inferidas de los principios o de este saber trascendente al que se le denomina metafísica; entendida ésta, huelga decir cómo ese conocimiento no humano, alcanzado por el intelecto a través de la revelación o descenso de la luz o de la hierofanía lumínica que en términos de la simbología religiosa (y muy en especial de la mística), representa el saber divino; también se llega a este saber por un esfuerzo ascendente del intelecto (la vía de la gnosis) por recordar la perfección original y arquetípica (intuición intelectual o reminiscencia).¹

¹ La búsqueda de la tradición primordial no es nueva; en lo que respecta a Occidente, sea ha creído en ella desde el Renacimiento; Eliade cita, por ejemplo, la fascinación original que sintieron los renacentistas por *Corpus Hermeticum* y por toda la filosofía hermética a la que consideraban la fuente que inspiró a Platón y a Pitágoras y al propio judaísmo a través de Moisés, e indirectamente al resto de los monoteísmos semitas. La creencia de que Hermes (Enoc para los judíos o Thot para los egipcios) era el profeta y depositario de la religión

El mito de esta *sofía perenne*, asiendo las debidas interpretaciones, reaparece incluso en los trabajos de estudiosos que abordan el fenómeno religioso desde una perspectiva metahistórica y antievolucionista como Andrew Lang y Wilhelm Schmidt; estos antropólogos e historiadores de las religiones sostienen que en las religiones primitivas o tribales encontramos complejos sistemas explicativos de considerable madures teológica y cosmológica que desmienten la visión progresista que califica a sus exponentes de individuos con una mentalidad prelógica y los describe, despectivamente, como “salvajes o primitivos”, cuyas creencias no superan el nivel comprensivo irracional e ingenuo de las explicaciones animistas e idolátricas.²

En sus sistemas de creencias encontramos concepciones que se considerarían exclusivas de formas de pensamiento más evolucionadas, como la concepción de un Dios primordial:

Al principio, los seres humanos creían en sólo en un Dios poderoso y creador. Posteriormente, debido a circunstancias históricas, el ser humano des-

perenne, y por ende de la tradición primordial, fue compartida no sólo por los humanistas como Geordano Bruno, Pico della Mirándola, Marsilio Ficino, entre otros magos, cabalistas y astrólogos de la época; no faltaron altos jerarcas de la Iglesia que, apartándose del dogma, se dieron a la tarea de rescatar el legado de Hermes, como fue el caso de Alejandro VI: “El papa Alejandro VI tenía un fresco rebosante de imágenes egipcias —es decir, herméticas— y símbolos pintados en el Vaticano, y no lo hizo por razones estéticas u ornamentales, sino porque este Papa quería recalcar su protección de la enaltecida y oculta tradición egipcia.” (Eliade, 2000: p. 70).

² Eliade reconoce que un error cometido por muchos historiadores e investigadores de las religiones es juzgar el todo por la parte. La sencillez, e incluso ingenuidad y carácter absurdo manifiesto o patente de ciertos ritos, llevan a estos estudiosos a interpretar o calificar a las culturas o pueblos que los crearon o practican de atrasados o primitivos; lo sitúan en un estadio en la escala del progreso o evolución cultural histórica inferior al de los pueblos civilizados, tomando como modelo de estos a los occidentales. La complejidad teórica y la riqueza simbólica que está detrás del rito o la práctica mágica muchas de las veces no son evidentes o no se traslucen con facilidad, y menos a un observador prejuiciado por su paradigma cultural; el problema se agrava y la descalificación se confirma cuando se atestigua, en algunos casos, que el practicante del rito o ejecutor o no comprende del todo la simbología, los mitos o cosmologías que estructuran y dan significado a su hierofanía. La ignorancia, olvido o pérdida no son prueba, obviamente, de inexistencia de un pensamiento antiguo, e incluso primitivo, de orden religioso o filosófico de carácter superior o equiparable al nuestro en muchos sentidos. Hay etapas en la historia de las civilizaciones en las que se crea, descubre y avanza, y otras en las que se pierde lo aprendido y se destruye lo edificado, y a ésta devienen tiempos de rescate, de recontrar y salvar el antiguo saber.

cuidó e incluso olvidó a este único Dios, y empezó a tener creencias cada vez más complejas en una multitud de dioses y diosas, espíritus, antepasados míticos, etc. (Eliade, 2000: p. 70).

En el pensamiento mítico se narra este olvido como el ocultamiento o muerte de este Dios primordial; en la mitología griega, por ejemplo, se habla de la disolución del dios Caos, y posteriormente del asesinato del dios Urano de manos de su propio hijo, Cronos, quien sufrió, a manera de destino trágico, la misma suerte. En la religión zoroastriana, se cuenta que la deidad primordial, Zurvan, se mantiene al margen, en la incommovible soledad de su perfección absoluta y primordial, permitiendo o absteniéndose de intervenir en el enfrentamiento dialéctico cósmico sostenido por sus hijos, Ormuz y Arimán. Un planteamiento cosmológico similar lo encontramos en la religión mexicana; en ella se menciona al dios oculto conocido como Ometéotl, el dios de la dualidad primordial y generatriz (Ometecuhtli y Omecíhuatl), cuyos cuatro hijos, los Tezcatlipocas, deidades que son en realidad una relativización temporal de Ometéotl, representan su manifestación actuante en el ciclo cósmico en el que irrumpen a través del desprendimiento o muerte. Por eso Nanahuatzin (el dios pobre del que hablan la leyenda de Teotihuacan) se inmola en la hoguera para reaparecer como el sol que iluminará y regirá la nueva era. Estos cuatro dioses, en especial Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, combaten para imponerse y gobernar; sus victorias o derrotas marcan los ritmos del cosmos, mientras Ometéotl simplemente observa impassible.³

La muerte o distanciamiento del dios original, o como lo llamó Nezahualcóyotl, el dios desconocido, dio lugar a la aparición de un linaje de deidades que de él se desprendieron; deidades más dinámicas y cercanas al hombre y afines al drama de éste. Mas este dios regresó, siglos después, y

³ La teoría de los siglos cósmicos es muy antigua y la encontramos en la mayoría de las tradiciones antiguas; dicha teoría habla de cuatro eras por las que transita cíclicamente el cosmos, la última y más corta de ellas es conocida en la cosmología Hindú como el Kali yuga; esta era oscura y materialista tiene por signo un alejamiento de la esencia divina y un imperar de las fuerzas telúricas y caóticas, es también un tiempo en que los hombres han perdido toda noción de lo divino, aun aquellos que profesan una religión, pues la constante en la mayoría es la ignorancia (metafísica), el individualismo, el apego al mundo y a la vida. Sobre este punto, Mircea Eliade da muchas luces en su obra *Yoga, Libertad e inmortalidad*.

destruyó a su corrompido y degenerado linaje en el que él ya no se reconocía ni ellos en él; un hecho que ejemplifica este renacer de la religión primera y cómo ésta arrasó con el culto politeísta lo encontramos en el hecho acaecido en la Meca, cuando el Profeta de Alá acabó con los ídolos que en este santuario se veneraban.

Mas la estancia entre los hombres de este dios único, que vino a proclamar la religión verdadera, fue corta y no trajo consigo la anhelada *filosofía perenne*, sino un nuevo dogma que se sumó a los ya existentes; su promesa de redención paleó la sed de inmortalidad de muchos hombres y luego estos hombres, como lo proclama Federico Nietzsche (2011), le dieron muerte.

El deicidio marcó el comienzo de la historia moderna (mejor dicho, postmoderna); el sustento trascendente del mundo fue negado y el hombre se vio condenado a vivir en una realidad inmanente y desacralizada; su orfandad divina inauguró una edad donde la luz de la revelación y el intelecto se extinguieron. Pero el hombre le teme a la oscuridad, al misterio e ilumina la noche de la negación o renuncia con el resplandor de la razón; inventa su propio sol y en su fulgor se ampara.

El papel que juega el mito en la conciencia colectiva es determinante, aún en estos tiempos de descreimiento y materialismo, a pasar de que el hombre (al menos el occidental) por voluntad victimó al enviado, no al profeta, sino al propio dios encarnado; y lo más revelador es que lo hizo decididamente y sin titubear. Después de consumado el deicidio, no le han faltado momentos de remordimiento, y en vez de buscar una soga y un árbol, con desesperación, decide mejor tomar el soma (la hipotética droga inventada por la imaginación de Aldous Huxley; fuente de experiencias místicas irreales como lo expresa el escritor en su obra: *Un mundo feliz*). El hijo de la post modernidad,⁴ él en especial, la bebe profusamente porque necesita con desesperación experimentar la apoteosis, aunque sea en un rito de artificio que lo eleve más allá de la inmediatez, de la cotidianidad;

⁴ Este soma aparece como un estilo o postura como la asumida por los *darks*; en filosofías o prácticas neo espiritualistas profesadas por comunidades o grupos que sostienen y anuncian la llegada de una nueva era, ilusión mítica que los lleva a desear una renovación que los hará ascender y equipararse con seres de trasmundos que orbitan en el imaginario colectivo de aquellos buscan salvarse del tedio o insipidez de un mundo mecanizado carente de verdadera espiritualidad, y, ¿por qué no de heroísmo?.

desea lo intangible; extrañamente lo añora aunque jamás lo ha experimentado o poseído realmente; quiere con desesperación trascender el ámbito profano y la condición humana; reinventarse como un ser serafínico o divino, o si no, al menos se conformaría como mutar en otra cosa, en una criatura demoníaca o simplemente extraña.

Quiere ser algo más; algo que no sea hombre; el ser hombre termina aburriéndole, hastiándolo; él ha superado el anhelo griego y renacentista de alcanzar la plenitud humana; poseer los más altos dotes y primicias de la especie no le interesan, pues desearía estar registrado entre los seres de otra taxonomía, una quizás de orden transhumanista; y aunque parezca exagerado; si se le diera elegir entre ser un animal nocturno capaz de remontar las montañas de la locura (el famoso y arquetípico vampiro) o el conservar dignamente su frágil naturaleza mortal, parte de él (la que descansa o duerme en sus profundidades más abismales o subconscientes) prefería ser una abominación, si la permuta estuviera recompensada con la inmortalidad. Mejor aún si el adelanto biotecnológico le permitiese renunciar a su humanidad maquinizando su cuerpo, sin pensarlo mucho lo aceptaría; o si la ingeniería genética le permitiera reescribir su genoma, o el de sus hijos, convirtiéndoles en un nuevo ser, un mutante o un meta humano, también lo aceptaría gustoso e ilusionado.

Este es el drama del asesinato del dios que regresó a proclamarse entre todas las demás deidades como el único y auténtico, y tras lograrlo muere sacrificado, paradójicamente, por sus propios adoradores, quienes, sin confesarlo ni admitirlo, actuaron convencidos o cegados por la idea de que su muerte les daría el coraje para alcanzar, desde ellos y por ellos, la inmortalidad,⁵ esta concepción puede ser también dilucidada desde la perspectiva psicoanalítica. En la obra de Freud, *Tótem y tabú*, el padre fundador elimina a sus competidores dentro de la tribu; por la fuerza se impone y se queda con todas las mujeres; pero los hijos de éstas, que son también

⁵ No deja de resultar curioso que mitos como el del *judío errante* el cual a veces es asociado con la figura de Judas, hablen precisamente de cómo el apóstol traidor no logró, por maldición divina, suicidarse y está condenado a vagar sin encontrar el descanso de la sepultura. El entregar a sus enemigos, el poner al mesías a un pie del patíbulo le ganó la inmortalidad; no causa extrañeza que algunos novelistas y mitómanos especialistas en el tema de los vampiros, es sus disquisiciones fantasiosas, anuncian al *Judío errante* como el padre del linaje de los inmortales bebedores de sangre.

suyos, hartos de su impositiva supremacía, pactan una alianza para aniquilarlo. Uniendo sus puños lo vencen; pero, en vez de que alguno de ellos decida ocupar su lugar: el vencido es divinizado; renace en la conciencia colectiva como una divinidad, el dios de la tribu; el ancestro común.

Freud (2016), sostiene que en el hombre existe una inercia natural, de índole suprahistórica, que lo lleva a concebir o crear nociones o concepciones religiosas (sustanciadas o no por un sentido de lo sagrado), cuyo resorte o motivación es *Tánatos*,⁶ figura mítica que personifica, en esta teoría, el miedo irracional a la muerte, cuyas variantes son la no aceptación de los sufrimientos o calamidades. La conciencia humana sublima estos miedos; los destila y ellos lo inspiran, lo motivan a construir ese *núcleo de creencias*; esa isla psíquica que lo rescata del naufragio existencial, proporcionándole la esperanza y la noción de una vida ulterior. Preciada noción que lo sana, en su ahora y aquí, del pesimismo patológico o radical producto de la resistencia a no admitir las frustraciones, las derrotas y el final de la existencia; final al que prefiere ignorar antes de admitirlo como destino fatal e insoslayable.

Esta enfermedad existencial, esta psicopatología que lacera sus más profundos anhelos y que lo apresa y vence cuando la intenta encarar sin *Biblia* o amuleto, Jung (2011), la proyecta, en su muy particular interpretación del psicoanálisis, en la colectividad humana; igual que el individuo, la humanidad vivencia la frustración ocasionada por las calamidades y desgracias; su respuesta a esa angustia, experimentada colectivamente, es la religión⁷ o la creencia casi irracional o absurda en una fuerza suprahumana o divina; creencia procedente de los registros simbólico, arquetípicos contenidos en el inconsciente colectivo.

⁶ Miguel de Unamuno tiene todo un tratado sobre este miedo a la muerte; en su célebre obra, *Del sentimiento trágico de la vida*, expone la necesidad del hombre de ser inmortal; hambre existencial que expresa en sus sentimientos religiosos a los que el filósofo define de interesados; quien adorar a Dios y le tributa sacrificios lo hace con la intención de ser recompensado con la vida eterna. ¿Qué sentido tiene adorar un dios, por muy real que sea, si este no te puede garantizar la inmortalidad de tu alma?

⁷ El propio José Stalin no pudo ignorar esta necesidad tan arraigada en la naturaleza humana que en los momentos en que el pueblo ruso se vio más abatido por la invasión alemana mandó reabrir las iglesias para levantar el ánimo y reforzar la resistencia del pueblo y de los combatientes, en especial.

Es este inconsciente colectivo el que cura a la humanidad de la locura. De la idea de Jung se puede concluir, sin problema, que una humanidad atea es una humanidad valiente, pero, sin posibilidad de aliviar su mal existencial y encallada en la angustia de estar atrapada en un mundo sin sentido, del que no puede escapar, pues ni la muerte es opción, ya que de entre todos los males es el peor.

Nietzsche podrá tener o no tener razón al afirmar que “Dios ha muerto”; pero, lo que sin duda es cierto es que el *superhombre* por el vaticinado no ha nacido; por el contrario, aunque el hombre moderno, en una etapa de su historia, parecía perder todo contacto con ese inconsciente colectivo en el que se integran y armonizan varios de los aspectos de su personalidad, esa tendencia hacia la negación de toda realidad trascendente, entendida como deicidio, empieza a revertirse; como se mencionó líneas atrás, el propio deicida termina admitiendo que su intención de victimar a Dios era por la pretensión de tomar su lugar, de remplazarlo; su arrepentimiento es la reacción al horror que le produce el constatar que su crimen, el peor que un ser humano puede cometer (atentar contra su supuesto creador) no produjo el efecto que deseaba y por eso desespera; no desea cargar con la condena de ser hombre, pues ello conlleva el portar el ingénito signo del fracaso; el dios que él asesinó, resucitó; y por el contrario, él, el hombre, en su condición de ser contingente y finito, no se levantará de su sepulcro ni renacerá de sus cenizas; simplemente morirá, como cualquier otra creatura mortal; esa es su condena.

Esta concepción negativa, oscura o trágica, es una lápida que marca una generación sin identidad ni horizonte; neorrománticos en búsqueda de cementerios o ruinas; deseosos, ávidos de un pasado que no les pertenece; ellos asumen el primer mito, el que habla de la caída, de la pérdida, del destierro y completan el relato añadiendo el capítulo correspondiente al drama de ellos: el deicidio que significó la negación voluntaria de toda asistencia divina en la lucha por trascender.

Pero están también los otros; los que asumen la contraparte y complemento de este mito pesimista; los que creen en el feliz regreso a la tierra prometida. Bajo la luz del mito del regreso, prevén que el hombre volverá al paraíso a recuperar el Grial, como hizo el mítico Set, hijo de Adán; tal proeza le ayudará a recobrar el arcano conocimiento; a despertar del letar-

go o ignorancia en el que cayó tras abandonar la montaña y adentrarse en el desierto.⁸

¿Qué tan artificial o forzado será este renacimiento que se anuncia junto con el advenimiento de una nueva era? No lo sabemos y no es una pregunta que pretendemos contestar; lo que nos interesa es la presencia y vigencia de esa inquietud que ha desvelado al hombre por miles de años; esa inquietud que lo empecina a creer en algo trascendente o divino y que se cristaliza en lo que hemos denominado *núcleo de creencias*.

Luis Pauwels anunciaba, en el título de una de sus obras más difundidas, *El retorno de los brujos*, el recuento con la vieja sabiduría; a pesar de la arrogancia de la ciencia y el deslumbramiento de las creaciones tecnológicas, las viejas tradiciones siguen encontrando oídos receptivos. Cabe preguntarse si en realidad los “brujos” se han alejado alguna vez, pues el pensamiento mítico que engendra su espíritu no se ha extinguido jamás, al menos no del todo, ni siquiera en épocas en las que la razón ha resplandecido con mayor fulgor y con ella la tecnología, cuyos adoradores han sido capaces de crear su propio *meta-relato*, un neo-mito, llamado *transhumanismo*, que, retomando el añejo anhelo de inmortalidad y divinización del hombre, promete que el avance tecnológico cumplirá puntualmente las promesas de trascendencia y redención de las religiones de ayer y hoy.

Es un hecho que el mito sigue determinando la concepción del mundo de una gran parte de la colectividad humana, no sólo en las supervivientes sociedades tribales, sino también en el seno de las culturas modernas. En el juego proselitista y propagandístico de informar o troquelar las conciencias, el mito entra en competencia con gastadas ideologías que apelan a valores idealizados y romantizados; incluso rivaliza con la propia ciencia y con la filosofía en el afán de abanderar la verdad, siendo suya la ventaja por su poder de encantar el imaginario humano y de seducir la atrofiada sensibilidad de los individuos, petrificados en los sin juntar sentidos de la post modernidad.

⁸ Para Jung, el paraíso, el cielo, entre otras nociones religiosas, es tan real como el mundo sensible; existen en el ámbito común y colectivo del inconsciente; desde una visión psicologista, al hablar de una religión o *filosofía perenne* tendríamos que hacer referencia a ese mismo inconsciente colectivo, cuyos contenidos arquetípico-simbólicos son esos principios universales codificados y relativizados en diversas y, aparentemente, distintas formas y expresiones religiosas.

El deseo por alcanzar una supuesta realidad espiritual durante muchos siglos ha sido parcialmente mitigado, pero jamás se le ha logrado desterrar del todo; la búsqueda de lo divino (y de la inmortalidad) continúa angustiando al hombre; y en nuestros días se alimenta y nutre del mito que anuncia el regreso a la Edad de Oro; mito que renace bajo nuevos relatos y revestido con una iconografía *ad hoc* con los tiempos; pero, que conserva su milenaria y arcaica esencia. La sed de trascendencia, junto con el mito del regreso, en buena medida han motivado y alentado el acercamiento interreligioso.

En varios líderes religiosos y espirituales late la certeza (acertada o falsa, éste es otro tema) de que todas las concepciones religiosas, por muy disímolas que sean, acuden o parten de una fuente común; además del diálogo, buscan reencontrarse con aquellos principios comunes que los hermanan, en aras de un ecumenismo que apunta a una fraternidad espiritual, donde incluso la ciencia tiene cabida; y aunque todavía es una posibilidad más hipotética que real, se sueña con que un día la ciencia y la religión superen su ruptura o divorcio.

Son notables y significativos los esfuerzos de divulgadores de los nuevos paradigmas de la ciencia, como Fritjof Capra, que desafiando la ortodoxia científicista buscan tender puentes y encontrar puntos en común entre las viejas concepciones cosmológicas y metafísicas y las modernas teorías de la astrofísica y la física nuclear.

El movimiento mundial neoespiritualista conocido como la New Age,⁹ a pesar de sus desviaciones y errores, tanto en el terreno de la interpretación de las tradiciones antiguas como en sus pretensiones ecuménicas ingenuas, es un claro ejemplo de ese intento de conciliar y reintegrar a todas las concepciones religiosas en un solo *corpus doctrinal* (*sofía perenne*), como lo estaban (según los seguidores de Guenón y del mito de esta religión

⁹ El libro clásico, por no decir la *biblia*, de este movimiento o corriente de pensamiento es *La Conspiración de Acuario*, de la escritora surgida de las filas de la teosofía, Marily Ferguson. En el libro, Ferguson, siguiendo la inspiración de su maestra, H. P. Blavasky, nos advierte de la culminación del actual ciclo cósmico y del advenimiento de una nueva era, donde la humanidad alcanzará el máximo de evolución espiritual; trascenderá a un nivel de conciencia planetaria donde las diferencias de credo, raza y cultura quedarán anuladas y una forma de religiosidad no dogmática ni institucional basada en el respeto y amor a la tierra se impondrán como culto único.

o *sofia perenne*) en el pasado o lo siguen estando, de forma sintética y simbólica en el inconsciente colectivo (dirían los partidarios de Jung).

Ante la muerte de Dios y el descrédito de las posturas teológico-dogmáticas, emerge una concepción de lo divino y una actitud ecuménica, de apertura y tolerancia; se abre de nuevo un espacio para la especulación metafísica o filosófica (según se prefiera), donde científicos como los neoparadigmáticos y teólogos como Hans Küng¹ trabajan a la par en la edificación (o recuperación) de un pensamiento universal, muy cercano a lo que en otros tiempos se le denominó míticamente como *sofia* o *religión perenne*.

El reencontrarnos en esta postmodernidad, con sus incertidumbres epistémicas, con una puerta hacia el Absoluto, desde los principios teóricos, de una *filosofía perenne*, podría significar la salvación oportuna para la religión, sobre todo para los distintos cristianismos, enfermos de relativismo y subjetivismo, y deseando que desde un diálogo reconciliador, interreligioso, logren olvidar viejos exclusivismos religiosos, remontándolos a la hermandad metafísica que prevalece en todas las doctrinas tradicionales.

Suena a utopía, y aún a imposible, considerando que las posturas más dogmáticas no suelen ser transigentes con otros credos distintos; pero aquí lo que exponemos es una posibilidad que la propia fe débil del *nuevo homo religioso* pudiera contemplar si lo logra fascinar, o de menos convencer, en su incasable búsqueda de la verdad, el mito universal de la *sophia perenne*.

¹ La obra de Hans Küng, aunque sin abandonar los terrenos de la teología romana, busca el diálogo y conciliación entre las confesiones religiosas, en un marco de igualdad donde se destacan los puntos en común y se justifican las diferencias.

V. Justificaciones de la exclusividad religiosa y sus consecuencias e implicaciones teológicas, metafísicas, culturales e históricas

Uno de los discípulos de Guénon, al que ya hemos mencionado anteriormente, Schuon, siguiendo la postura de su maestro, afirma que una religión puede ser catalogada como verdadera, es decir, como una auténtica revelación y manifestación de lo sagrado dentro de la esfera humana, cuando:

Se basa en una doctrina globalmente adecuada del Absoluto; es necesario, a continuación, que la religión preconice y realice una espiritualidad proporcionada a esta doctrina, que contenga, por consiguiente, la santidad desde el doble punto de vista de la noción y de la cosa; es necesario, pues, que la religión sea de origen divino, no filosófico, y que vehicule, por consiguiente, una presencia sacramental o teúrgica que se manifieste especialmente por los milagros y también... por el arte sagrado. (Schuon, 1998: p. 17).

Al referirse al Absoluto, Schuon obviamente está hablando del espíritu o de esa realidad trascendente de la que da cuenta la metafísica oriental, y con ella un sinfín de cosmologías antiguas a través precisamente de mitos y representaciones divinas como las de Ometéotl y Zurvan, muchas de las cuales aún persisten en una variada gama de tradiciones, que van desde las amerindias hasta las orientales.

Al igual que Guénon y los demás filósofos de la *tradición*, Schuon habla de las dos dimensiones o niveles en que está dividida toda religión formal; el primero y más importante, por ser en sí una de las tantas posibilidades en que se manifiesta la *sofia perenne*, es el esotérico. A este nivel corresponden

los misterios o arcanos revelados y resguardados por una élite de iniciados o iluminados. Estos conocimientos son patrimonio común de todas las religiones más conformadas o desarrolladas; por ejemplo, las verdades metafísicas (o esotéricas) del taoísmo son, haciendo de lado todos los revestimientos formales, las mismas que sostiene el hinduismo. En sus bases esotéricas, existe, entre determinadas religiones, una verdadera hermandad que se fundamenta en su supuesto origen común. La fuente de la que todas ellas dimanan y de la que no son más que una manifestación creada con adecuación a las condiciones y necesidades de un determinado grupo humano es, según esta escuela, la religión o *sofía perenne*.

Hay sistemas esotéricos o metafísicos más completos y desarrollados; por ejemplo, los filósofos de la tradición aceptan que el hinduismo, sobre todo en su rama llamada Vedanta, es, como doctrina esotérica, la más elevada y profunda de todas, y esto se lo debe a su antigüedad y a su supuesta cercanía con la fuente a la que ya hemos identificado como *religión perenne* (o religiosidad universal o arquetípica, en términos de Jung). Pero más allá de las diferencias formales, no debería existir, en el ámbito esotérico o metafísico, divergencia o controversias notables entre las diferentes religiones, al menos no en sus tradiciones míticas y esotéricas.

El otro nivel, donde sí hay cabida incluso para las rivalidades teológicas, litúrgicas y morales más acendradas, es el exotérico. Si el esoterismo es la cara interna de ciertas religiones, el exoterismo es la externa, y, por tanto, la más conocida y también la más controversial. Para estos seguidores de la metafísica oriental, así como el esoterismo o cuerpo metafísico de toda doctrina religiosa es una expresión o adecuación de la *religión perenne*, el exoterismo es, por su parte, una interpretación simple o sencilla de las grandes e inefables verdades esotéricas; creada para ser entendida por el hombre promedio o común, quien, por su grado de instrucción y necesidades, no puede ni requiere adentrarse en el intrincado camino de la intelectualidad metafísica.

Esta división de niveles gnoseológicos, presente en las religiones más complejas, con arreglo a sus depositarios y a la capacidad de estos para interpretar y poner en práctica las verdades reveladas, también la refiere

Mircea Eliade desde su teoría de las hierofanías² o manifestaciones de lo sagrado. Para Eliade, la diferencia entre esoterismo y exoterismo, igualmente es una cuestión de comprensión y asimilación; la hierofanía, que bien puede ser un texto sagrado o un ritual, no será dilucidada ni entendida en toda su riqueza o complejidad ética, teológica, cosmológica o metafísica de igual forma por el creyente ordinario o común que por la élite espiritual o sacerdotal. No se niega que, en sus diferentes niveles, la interpretación de uno y de otro tengan denominadores comunes que mantienen la ortodoxia o coherencia del sistema religioso; pero, como dice Eliade:

Una hierofanía se vive e interpreta de una manera diferente por las élites religiosas y por resto de la comunidad. Para el pueblo que se dirige a principios del otoño al templo de Kalighat de Calcuta, Durga es una diosa aterradora a la que deben sacrificar muchos cabríos; pero, para los pocos skhantas iniciados, Durga es la epifanía de la vida cósmica en continua y violenta palingénesis. (Eliade, 1984: p. 31).

Bajo este orden de ideas, toda religión, y más su parte exotérica, es siempre una forma o fórmula que vuelve accesible e inteligible (de manera relativa y subjetiva) la substancia divina o Absoluto. Al enfocarse sólo en una de las partes o posibilidades infinitas del Absoluto, obviamente lo limita y hasta cierto punto lo tergiversa;³ pero, a la vez lo adecua o moldea para hacerlo, por un lado, transmisible en un mensaje o discurso, y, por el otro, eficaz en su acción redentora o salvadora para una comunidad humana determinada. Por tanto, ninguna religión manifiesta de forma fidedigna y total al Absoluto; ni en su dogma o verdades reveladas da cuenta de la verdad absoluta porque, ante todo, es una forma o expresión humana, y, en consecuencia, es finita, específica y limitada; capaz de expresar o hacer manifiesta sólo una parte o posibilidad de la substancia absoluta. En palabras de Schuon, lo anterior se entiende de la siguiente manera:

² Como veremos posteriormente, una hierofanía puede ser cualquier objeto o acción en que esté revestida una connotación sagrada, puede ser desde un fenómeno natural o hasta un complicado rito; el individuo o comunidad de creyentes son quienes deciden qué manifestación en particular tiene ese carácter sagrado o divino que lo convierten en hierofanía.

³ Lo infinito deja virtualmente su condición para manifestar o representar la finitud al hombre; se convierte, paradójicamente, en el Absoluto relativo.

El Ser divino contiene todas las posibilidades espirituales y por consiguiente todos los arquetipos religiosos y místicos; habiéndolas proyectado en la existencia, a cada una la mira con una Mirada particular y apropiada; en sentido análogo se ha dicho que los ángeles hablan a cada uno en la lengua que le corresponde... Si hay conflicto de religiones, de confesiones, de caminos, es porque hay competencias de arquetipos: éstos no pueden ser fundamentalmente contradictorios... pero, sin embargo, son exclusivos unos respecto de otros, salvo en sus centros, que por definición son aformales y desembocan en la luz pura... (Schuon, 2000: p. 52).

Nótese que esta explicación, a pesar de estar planteada en una perspectiva completamente metafísica, no deja de tener puntos de coincidencia (haciendo previamente la transpolación analógica de lo objetivo a lo subjetivo o de lo ontológico a lo psicológico) con la teoría psicoanalítica de Jung, en la que la *sofía perenne* que da cuenta del Absoluto es interpretado como el contenido de este inconsciente colectivo que, igual que su análogo metafísico, se manifiesta dicho conocimiento en una pluralidad formal o arquetípica de la que cada hombre o pueblo sólo tiene noción de una ínfima porción, y con ella construye su representación de lo sagrado y divino. La representación religiosa construida jamás será, obviamente, completa o no dará cuenta de la universalidad y diversidad de la fuente original descrita precisamente por el mito de la sofía o *religión perenne*.⁴

Por su parte, Eliade, desde su discurso, propio de la historia de las religiones, también nos aporta luces para comprender el fenómeno de la diversidad formal del hecho religioso. Desde un planteamiento más inmanentista, y no por ello peleado con la perspectiva metafísica, Eliade sitúa el ámbito de lo religioso en la realidad sagrada.

La estructura del mundo está conformada por dos realidades yuxtapuestas; una de éstas resulta evidente, clara, perceptible para la mentalidad ordinaria, Eliade la denomina *realidad profana*; la otra, la realidad sagrada, permanece oculta o eclipsada por la primera, excepto para la mentalidad

⁴ Como lo explicamos líneas atrás, en el planteamiento de Jung acerca de la existencia de un inconsciente colectivo está implícita la idea de una religiosidad universal; este inconsciente colectivo, cuyo contenido es una extensa gama de símbolos arquetípicos, es la matriz de todo embrión religioso.

antigua o arcaica, que la reconocía con facilidad y la catalogaba como verdadera, auténtica, perdurable, trascendente y, sobre todo, divina.

Como se mencionó capítulos atrás, lo sagrado es la realidad radical o última en la que se manifiesta la potencia divina en forma de hierofanías; en esta realidad la conciencia humana reconoce o ve representados los arquetipos divinos.

A diferencia de lo dicho por Jung Eliade (1998), sostendrá que estos arquetipos no están contenidos, previamente, en ningún nivel profundo y colectivo de la conciencia humana (inconsciente colectivo); su descubrimiento no implica un ejercicio de introspección, sino uno contrario o inverso; la conciencia se proyecta sobre el mundo y en él identifica, a través de un proceso de deslinde y selección, los arquetipos afines a su condición; arquetipos que permanecen trasvasados en las potenciales hierofanías que conforman el ámbito de lo sagrado.

Lo sagrado puede manifestarse en un amplio abanico de hierofanías que registran la diversidad imperante entre las religiones, el hombre formula, desde sus condicionantes culturales, sólo algunas para construir, en su ahora y aquí, su representación general de lo divino; representación en la que estructura u ordena de forma coherente las hierofanías por él seleccionadas con antelación, de tal suerte que la totalidad de lo sagrado jamás es abarcada completamente por ninguna de estas representaciones o religiones.

Eliade nos habla de una realidad sagrada como fuente de las hierofanías o manifestaciones parciales de lo sagrado o religioso; en ella la conciencia colectiva de un pueblo encuentra o identifica los objetos dignos de ser sacralizados o elevados a la dignidad de hierofanía; pero ¿es ésta una acción libre y arbitraria o, por el contrario, está determinada por factores o condiciones materiales como podrían ser el entorno físico y el desarrollo de los medios de producción? En la explicación de Schuon hablamos literalmente de una destinación marcada por la acción providencial del Absoluto, el cual, en un ejercicio de irradiación o separación generatriz o genésica, aparece como la Voluntad divina que se faculta a sí misma para ser entendida por un determinado grupo humano, asumiendo una forma que le sea reconocible o entendible a dicho grupo.

Para Schuon, la Voluntad divina subyace y sustenta la existencia universal, es decir, el conjunto infinito de estadios o mundos que conforman la realidad; la realidad profana es, desde las concepciones metafísicas tradicionales, uno de los tantos mundos de esa existencia universal y, por tanto, esa realidad profana oculta, igual que los demás mundos, la Voluntad divina, y con ella al Absoluto. A esta realidad profana habrá que entenderla desde una doble óptica, tanto objetiva como subjetiva: en el primer caso, la metafísica (en sus distintas tradiciones) la entiende como un distanciamiento del ser, una fuga hacia el no ser con sus implicaciones: el materialismo, el caos y la oscuridad; desde la otra perspectiva, la subjetiva, es el individuo quien evidencia, desde un índice de percepción fenoménica, un deslinde entre lo terrenal, mundano y humano y lo celestial, sagrado y divino.

El Absoluto es reconocido o identificado por los hombres en un grupo reducido de objetos y acciones inmersas o perdidas en el universo de cosas y actos que conforman la realidad inmediata, material y desacralizada. Pero, también el Absoluto sale al encuentro de los hombres y se manifiesta; fisura el *Hiperión* o rasga el velo de *Maya* para mostrar uno de sus rostros o aristas. En este punto empatan o coinciden la teoría de Eliade con la de Schuon; para ambos, la fuente de la manifestación religiosa, entendida como hierofanía o como formalización de la verdad absoluta (o religión propiamente dicha), es lo divino.

Eliade entiende y trabaja lo divino en su sentido más inmanente, lo sagrado; Schuon, por su parte, lo aborda en su carácter más trascendente, el Absoluto.

Eliade, igual que Schuon, sostiene un determinismo religioso o destinación divina de la verdad absoluta (proveniente de la *religión perenne*); pues reconoce a la hierofanía: “como una manifestación de lo sagrado en el universo mental de los que la recibieron” (Eliade, 1984: p. 34). El que los hombres la encontraran no fue una acción fortuita, un capricho de su imaginación o una demanda o imposición de sus determinaciones socioeconómicas; lo sagrado se les evidencia o pone luz sobre una de sus múltiples aristas dejando virtuales u ocultas las demás; o como se mencionaba líneas atrás, rasga el velo de *Maya* o Isis para hacer visible una porción de él; ese desocultamiento conlleva una alteración de la normalidad profana; un rompimiento o trasgresión de las leyes naturales a la que denominamos

milagro. El milagro rebasa los lindes o competencias de la realidad profana, por eso sorprende y despierta la conciencia humana al patentizarle la existencia de una realidad trascendente, misteriosa e inquietante.

La irrupción de lo divino (el milagro) en el universo mental de un pueblo destinado (por el propio Absoluto) para atestiguarlo es siempre espontánea. No podemos, por tanto, hablar de una continuidad cronológica y eslabonada de una forma religiosa o hierofanía con respecto a otra a la manera de una sucesión progresiva, en la que una forma anterior (más elemental o primitiva), tras experimentar un lento proceso de maduración histórica y cultural, da origen a una nueva representación o expresión de lo sagrado o divino. Esta concepción, tan criticada por Eliade, es la sostenida por los estudiosos del tema, que pretenden explicar la historia de las religiones bajo una lógica evolucionista:

De la hierofanía más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo, no existe solución de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo completamente diferente, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo natural, profano. (Eliade, 2000: p. 76).

El hecho milagroso no debe ser entendido, amén de no caer en una concepción psicologista, como una manifestación cuya distinción es ocasionar una sacudida emocional que se vive o experimenta como una reacción instintiva o elemental de nuestra psique (la sorpresa); si así fuera, los pueblos de mentalidades más ingenuas o arcaicas serían los únicos propensos a desarrollar un pensamiento religioso, al menos en su acepción más naturalista.

La historia nos ha demostrado lo contrario y son muchos los ejemplos de culturas donde el desarrollo de un pensamiento positivo o práctico no ha rivalizado o antagonizado, directamente, con las concepciones religiosas profesadas y practicadas; antes bien, en ciertos pueblos o culturas, ciencia y religión han pervivido y convivido con cierta armonía (o buen entendimiento), respetando sus respectivas competencias y espacios; un

caso muy citado es el de la cultura islámica, pero, no es el único. Otro ejemplo, es el pueblo chino, de cuya milenaria historia los occidentales tienden a destacar una época por la que siente una singular fascinación, en la que ciencia, filosofía, arte y pensamiento especulativo religioso (el Tao) alcanzaron niveles sin parangón en la Europa de aquellas fechas; hablamos del tiempo en que gobernó la dinastía Ming.⁵

El milagro puede definirse como un hecho más desconcertante que sorprendente; los significados en él implicados requieren, para su entendimiento, de un contexto cultural favorable o receptivo; de lo contrario, quedan estos contenidos silenciados y el hecho catalogado de mera rareza natural.⁶ El milagro, ante todo, carga de significados al objeto, que, como tal, no deja de pertenecer al mundo profano. El continente o vehículo del milagro sufre un cambio semiótico; pero, su transformación va más allá, pues, además de convertirse en un símbolo y de representar como tal algo que permanecía imperceptible y aparentemente lejano, también ontológicamente ha sido alterado, ahora comparte, analógicamente, la naturaleza de aquello que representa; es copartícipe de su significado, pero también de su sustancia.

En este punto, Eliade polemiza con los antropólogos que definen la religión de los hombres primitivos como una práctica religiosa de corte naturalista y fetichista; esta apreciación no es muy diferente a la sostenida por los colonizadores y conquistadores europeos, que se propusieron imponer su cultura al resto de los pueblos; ellos fundamentaron su desprecio a las prácticas religiosas distintas, en especial a las que entraban en contradicción directa con el monoteísmo cristiano, en una serie de aseve-

⁵ Pueblos o culturas como las antes mencionadas no pueden ser calificadas de atrasadas en los términos de la ciencia occidental, y sin embargo, ellos no transitaban por periodos de agnosticismo o incredulidad en los que se negara la realidad de lo sagrado; fue la invasión de las ideas occidentales, y no un proceso histórico necesario o natural, la que rompió el equilibrio entre fe y razón que supieron mantener, por siglos, como una constante y distinción de sus civilizaciones; la irrupción del pensamiento occidental cambió las concepciones religiosas tradicionales de estos pueblos y los hizo dar un viraje forzoso hacia formas de laicismo por ellos desconocidas; formas que califican el hecho religioso como mera creación humana producto más de la ignorancia y la imaginación que de un pensamiento especulativo, serio y disciplinado.

⁶ Al hablar de un contexto cultural favorable, como lo hemos venido sosteniendo, no nos referimos a condiciones de atraso o rezago intelectual.

raciones teologales y prejuicios culturales que desembocaban en el sofisma de una supuesta superioridad cultural que les abrogaba el derecho a juzgar y menospreciar, bajo sus parámetros, las prácticas y formas religiosas del “otro”.

Esta actitud no desapareció; por el contrario, el científico social siguió manteniendo esta distancia hacia el “otro” y defendió, bajo la égida del pensamiento racional, la jerarquía cultural de occidente y su derecho, como representante de ésta, a evaluar y descalificar el mundo cultural del “otro”, al que ya no calificaba de pagano o idólatra, sino de animista o fetichista; es decir, ya no era un marginado religioso o un desviado, sino un rezagado cultural en el tren del progreso.

Eliade, y en cierta forma también algunos teólogos como Küng, reconocen que la religiosidad de los hombres primitivos o arcaicos, a pesar de su simpleza (en comparación con otros sistemas religiosos más complejos), no consiste en una suerte de naturalismo ingenuo y emocional que diviniza ciertos seres u objetos partiendo de sus cualidades sensibles; por el contrario, en estas prácticas religiosas el creyente no pierde la noción de que el objeto adorado es un mero continente o canal para fuerzas o entidades de otro orden; son estas fuerzas y no sus envases o continentes a quienes venera o adora, o como dice Eliade:

No es el árbol, la fuente o la piedra la que son venerados, sino al aspecto sagrado que se manifiesta a través de estos objetos cósmicos. Esta comprensión de la experiencia religiosa del hombre arcaico es el resultado de la ampliación de nuestra conciencia histórica. (Eliade, 1998: p. 15).

Retomando lo anterior, podemos decir que cada hierofanía o representación formal de lo sagrado es completamente legítima y auténtica. Es natural, como intentaremos demostrar, que las representaciones se rechacen entre sí y que, en aras de reivindicarse y diferenciarse de las demás formas o religiones, reclamen para sí la exclusividad, o incluso se abroguen el título de instrumentos y depositarios únicos de la sustancia divina y de la verdad absoluta, como ocurrió en los comienzos y durante buena parte de su historia con el cristianismo siendo también el caso de las vertientes más radicales del islam y del judaísmo ortodoxo.

El exclusivismo religioso, metafísicamente hablando, es improcedente si nos apegamos a la idea y mito de la *religión perenne* que se remite a una noción del Absoluto como fuente primordial de todas las religiones, aunque en el plano exotérico y teológico puede ser sustentado dicho exclusivismo bajo una argumentación meramente racional, o incluso apelando a las formas más refinadas del sentimentalismo. Apelar a este último tipo de posicionamiento, el sentimental, es completamente legítimo en el caso de las religiones, pues en todas ellas el elemento emocional es fundamental para mantener la cohesión de la comunidad y animar las prácticas devocionales y, en cierta manera, las litúrgicas; por eso:

Convertirse de una religión a otra no sólo es cambiar de conceptos y de medio, sino también reemplazar una sentimentalidad por otra. Quien dice sentimentalidad, dice limitación: el margen sentimental que envuelve a cada una de las religiones históricas demuestra a su manera el límite de todo exoterismo y por consiguiente el límite de las reivindicaciones exotéricas. Interior o substancialmente, la reivindicación religiosa es absoluta, pero exterior o formalmente, o sea, en el plano de la contingencia humana, es forzosamente relativa; si la metafísica no bastara para probarlo, los propios hechos lo probarán. (Schuon, 1998: p. 19).

El rechazo o la intolerancia que manifiestan las religiones entre sí tiene como trasfondo, en algunos casos, y sobre todo en el ámbito exotérico, la incontinenencia pasional que en los terrenos religiosos engendra rivalidades y detona choques, cuyo dínamo directo es el fanatismo militante o activo. El fanatismo es una actitud y forma de religiosidad muy criticada y desvalorada en nuestros días; el fanático no es otro que el hombre religioso enajenado (o esclavo de sus creencias), impulsivo, intolerante e irracional, cuya voluntad está endosada a una casta sacerdotal o a una élite religiosa que le imposibilitan toda decisión o aspiración personal o propia.⁷

Pensadores como Karl Marx vieron en la religión un instrumento de

⁷ Sobre este tema, en especial acerca de una forma de fanatismo religioso radical y muy contemporáneo, el que se da en el seno de las sectas religiosas, hay una obra que se ha convertido en un clásico, sobre todo por la gran cantidad de testimonios y casos que cita, la escrita por el investigador español Pepe Rodríguez *El poder de las sectas*.

manipulación y en el dogma religioso una suerte de ideología de dominación revestida de especulaciones teológicas, cuya finalidad es justificar la existencia de una estructura de poder y de un sistema de desigualdades sociales consustancial a ésta. La creencia religiosa no pasa de ser un producto social generado por las condiciones de desigualdad social y material imperantes, cuya expresión fáctica y operativa, la religión, no tiene más razón de ser que servir al sostenimiento de dichas condiciones.

Bajo este orden de ideas, el fanático juega el rol de fiel seguidor y defensor de una iglesia o institución religiosa; es el cancerbero de un instrumento de enajenación y dominación. Desde una perspectiva más general, el fanático pierde su carácter patológico social, pues se entiende que, al defender los intereses de su religión, coadyuva, sin saberlo, con el funcionamiento equilibrado y eficaz del sistema que regula y mantiene unido el *corpus* social. El sistema pervive gracias a instituciones como las iglesias; las instituciones (la escuela, el estado, la empresa, etc.) mantienen relaciones simbióticas, son codependientes y coparticipativas, se legitiman entre sí y se prestan ayuda.

Sin entrar en disquisiciones de orden político como Marx, Emilio Durkheim también ve en la creencia religiosa un producto derivado del orden social presente; la creencia refleja y expresa (mas no con toda exactitud) las condiciones sociales dominantes; condiciones a las que está sujeto el individuo. En su obra *El Suicidio*, Durkheim define a los sistemas religiosos panteístas como aquellos que afirman la trascendencia de la esencia o naturaleza humana; el hombre no la posee, es ella quien lo envuelve y sostiene a él y a la colectividad de pertenencia.

En el panteísmo, la colectividad es entendida como una entidad social creada por un designio trascendente (fundación divina, linaje sagrado, etc.); en ella, el hombre pierde todo valor como individuo o queda disuelto y anulado en sus intereses y aspiraciones personales, pues sobre él existe una realidad absoluta o divina que se manifiesta, precisamente, a través del *corpus social*, la única realidad que existe; realidad que lo domina y avasalla.

Para Durkheim, el panteísmo es el tipo de creencia religiosa que propicia desplantes fanáticos como el *suicidio altruista* o ritual. En el *suicidio altruista*, la persona, de manera no forzada, se mata o se deja matar, justificando su inmolación en una serie de nociones o preceptos religiosos.

La pregunta que se hace Durkheim, es “¿por qué el *suicido altruista* se presenta también en culturas cuya religiosidad es más de tipo teísta o cuyos integrantes practican un monoteísmo rígido como el islámico o el cristiano?” Antes de responder, aclara que, bajo las concepciones monoteístas el *suicido altruista* no tiene un carácter ritual como en el panteísta, para dichas concepciones, el hombre es un ser irrepetible y, ante todo, depositario de la esencia divina; tabernáculo o templo de Dios; su función de relicario divino le abroga a su vida un valor que invalida toda pretensión de sacrificarla o acabar con ella de manera voluntaria.

Sin embargo, en este mismo monoteísmo se aprecia mucho la figura del mártir, es decir, del hombre que no se mata por su propia mano, pero, busca ser sacrificado en aras de la fe; en esta forma encubierta de *suicidio altruista*, la creencia religiosa dominante, en sus líneas literales y explícitas se muestra monoteísta y, por tanto, defensora de la individualidad humana; mas en la práctica parece sujetarse o apelar, de forma sublimada, a sus orígenes o raíces sociales,⁸ las cuales son, en esencia, panteístas.

La objetiva y científica visión sociológica de Durkheim trata de manera despectiva a este héroe trágico (como lo define Kierkegaard); lo despoja de todo su carácter romántico y sentimental e incluso de su halo espiritual; califica de patológica la acción realizada por el mártir que, convencido de profesar la verdadera religión, en aras de propagarla o en su afán de no renunciar o abjurar de ella, prefiere dejarse matar; más allá de las connotaciones o del simbolismo religioso que fundamentan su proceder, para Durkheim el mártir es un suicida:

Son suicidas todos esos neófitos que, aunque no se mataban por sí mismos, la buscaban con todas sus fuerzas y se conducían de manera de hacerla inevi-

⁸ La sociedad que engendró el monoteísmo corresponde, dentro de la clasificación de Durkheim, a las que mantienen su cohesión y funcionamiento gracias al sentido de pertenencia cultural que desarrollan sus integrantes; en términos sociológicos, estamos hablando de sociedades cuya unidad estructural y funcional se logra gracias a una solidaridad de tipo material, en la que sus integrantes se saben parte de una totalidad que los supera, y en cuyos rasgos culturales distintivos se reconocen y de los cuales dependen para darse un sentido de identidad que le da orientación y justificación a su existencia. Son, en términos de la teoría política, sociedades totalitarias y colectivistas, entre las que podemos encontrar las de tipo teocrático o gobernadas o dominadas por una casta sacerdotal.

table... la pasión entusiasta con que los fieles de la nueva religión iban al encuentro del último suplicio muestra que, en ese momento, habían enajenado completamente su personalidad en provecho de la idea que servían (Durkheim, 1987: p. 221).

No negamos la validez que puedan tener, en cierto plano, las tesis de Durkheim y las de Marx; pero, por otro lado, no creemos que el fenómeno religioso pueda ser explicado únicamente apelando a su raíz emocional; tal pretensión opera cuando nos referimos a la cara más exterior o superficial de la religión, a la que denominamos exoterismo, ni tampoco compartimos la idea de reducir la religión a la categoría de simple fenómeno socioeconómico. Que la religión juegue un papel dentro del entramado socioeconómico de los pueblos, no niega el valor intelectual y cultural que ésta pueda tener.

Los mitos y las ideas religiosas son más que descripciones alegóricas y simbólicas del mundo fenoménico; aun asumiendo una posición agnóstica, y por tanto negándoles toda propiedad apoteótica o redentora, las hierofanías o las formas religiosas no dejan de ser un esfuerzo serio de interiorización y sondeo de los estamentos más profundos (conciente, subconscientes o supraconscientes) de la psique humana.

Por otro lado, sostenemos la tesis abanderada, desde sus respectivas disciplinas, por Alan Watts, Mircea Eliade, Alexis Carriél y René Guénon de que la complejidad de las creencias religiosas y la fe en ellas depositadas no pueden derivar de las simples necesidades humanas o de las emociones más elementales o básicas operantes en el ser humano.

En el caso del tema que en particular nos interesa, la intolerancia religiosa, por no ser exclusivamente un problema social, sino también existencial, demanda una explicación radical o trascendente; requiere un análisis no sólo histórico, sino también especulativo, que se aventure, aunque sea como mera práctica o ensayo, a salirse del camino seguro marcado por la lógica causal y la argumentación positiva y busque orientación y luces en los mitos y en la teología; para decirlo en términos más generales, necesita de un estudio que se atreva a abreviar en la sabiduría antigua, superando los prejuicios y el rigorismo racionalista que nos amuralla en el exclusivismo intelectual y en una suerte de xenofobia histórica y cultural que nos impide, como ya lo mencionamos, a aprender del "otro".

Para abordar ciertos casos y aspectos muy particulares de la intolerancia y la exclusividad religiosa, no hemos podido dejar de mencionar a Dios, por problemático que resulte, pues él, entendido como concepto o figura, nos facilita el adentrarnos en el mundo de la teología; lo anterior es por una necesidad argumentativa, y sobre todo de discurso (para referirnos a lo divino o a lo sagrado requerimos emplear el concepto o figura Dios); por esta misma demanda, hemos también empleado el concepto afín de *sofía perenne*, el de verdad divina, tal y como lo reconoce el mito y la metafísica.

Bajo los presupuestos de una teología universal, o de una teología más cercana a la metafísica y menos apegada a los dogmas religiosos (como la que intenta ensayar en sus obras Schuon), la verdad divina no sería una invención de la mente humana, el serlo le quitaría todo su valor liberador o redentor; y aunque no es del todo inaccesible al entendimiento del hombre, su esencia o corpus metafísico siempre será, en parte, inefable o incomprensible para la razón humana, no así para el intelecto.⁹

Ahora bien, desde la perspectiva del mito de la *sofía perenne*, las religiones encarnan o representan, como ya lo mencionamos, en lo particular, uno y solo uno de los infinitos arquetipos en los que se puede expresar o desglosar lo divino; al cual ninguna forma puede serle ajena porque, de lo contrario, no sería absoluto, infinito y único; de la misma manera, las verdades dogmáticas o sagradas surgidas de la revelación y que se cristalizan en los textos sagrados de las distintas religiones jamás expresarán la verdad divina en toda su complejidad y profundidad, de tal suerte que puede suscitarse el caso de que las doctrinas de dos distintas religiones se presenten como antitéticas, al menos desde un plano teológico o incluso filosófico, como ocurre, por ejemplo, entre el budismo y el cristianismo; la doctrina budista se fundamenta en el aspecto impersonal de lo divino (el nirvana); el cristianismo se centra más en el opuesto o personal (Dios).

Ambas doctrinas, aparentemente opuestas, elevadas al plano del discurso y de la argumentación metafísica, son igualmente ciertas y en sus implicaciones y aspectos escatológicos sirven, con la misma eficacia, para fundamentar una vía o varias prácticas ascéticas, redentoras o incluso

⁹ Entendemos a las verdades intelectuales en el mismo sentido que les dio Pascal: como las razones del corazón que la razón no entiende o comprende.

apoteóticas o de reintegración e identificación con el Absoluto, como es el caso del budismo.

En términos metafísicos, podemos decir que la diversidad religiosa es un fenómeno necesario o inevitable en una etapa de progresión de lo profano, de avance de la secularización y del desencanto del mundo; esta condición del estado actual de la realidad lo describen los mitos de la caída y de la reintegración. En esta era o yuga, la religión o *sofía perenne* (es decir, la certeza absoluta de lo divino o sagrado) sería prácticamente inaccesible para la mayoría de los seres humanos; de esta sabiduría antigua (y casi perdida) sólo tenemos intuiciones vagas y fragmentos cada vez más dispersos y tergiversados, depositados en tradiciones supervivientes de épocas remotas.¹⁰

Desde la perspectiva de una teología universal, y por tanto desde un nivel menos abstracto o metafísico, la pluralidad o diversidad religiosa se entiende como un fenómeno deseado y permitido por Dios; pues, de lo contrario, simplemente no existiría dicha pluralidad:

Dios ha querido —no podemos dudarlo— que mundos religiosos diferentes y divergentes coexistan en un mismo planeta; en el interior de uno de estos mundos, Él no pide cuentas sobre los demás; y, por otra parte, la misma lógica existencial es la que hace que cada individuo crea ser yo. Si Dios quiere que haya diversas religiones, no puede querer que una determinada religión sea tal otra religión; cada una, pues, ha de tener barreras sólidas. (Schuon, 1982: p. 62).

Por su comprensión parcial de la verdad divina o absoluta, cada religión tiene una perspectiva relativa y finita de la realidad, no por ello errónea, pero, si cerrada.

Su parcialidad intelectual, o la carencia de ciertas bases metafísicas, arrojan a algunas religiones por la senda (siempre comprometedora) de

¹⁰ Sobre este punto, Schuon (2004a) comenta que: “la incompatibilidad relativa de las formas religiosas, y sobre todo de algunas de ellas, añadiremos que les es necesario tergiversar, en algún grado, las otras formas, porque la razón de ser de una religión reside, por lo menos desde cierto punto de vista, precisamente en lo que la distingue de las otras formas reveladas desde que la humanidad está dividida en humanidades diversas y se ha alejado de la Tradición primordial, la sola Tradición única posible.” (Schuon, 2004: p. 45).

erigirse o proclamarse (tomando las expresiones de Schuon) como el mundo que ocupa el centro del universo cuando, en realidad, giran como todos los demás en rededor del sol (o *religión perenne*); del sol que no se niega u oculta a ningún ojo que lo quiera ver.

Para la metafísica tradicional defendida por Schuon y Guenón, la religión que ha caído en este capricho geocentrista difícilmente advertirá o valorará cuál es su verdadera posición, y mayor será su cerrazón en el momento de excluir, e incluso de rivalizar, con otros mundos, pues su idea o sueño de exclusividad se irá acendrando en la medida que se aleje de la metafísica y rechace todo diálogo ecuménico doctrinal con otras religiones, pudiendo llegar al punto de caer en el error no sólo de ostentarse como el “mejor de los mundos posibles”, sino de proclamarse como el único mundo verdadero o el elegido por Dios para manifestarse a la humanidad.

Desde este orden de ideas y especulaciones metafísicas y teológicas, así como es cierto que Dios quiere, e incluso sirve a sus planes providenciales, la coexistencia de varios mundos religiosos en un mismo planeta, también es evidente, en consecuencia, que no quiso que una sola fuera la religión y esto queda demostrado en el terreno de los hechos, cuando las religiones occidentales e incluso orientales, caso concreto el islam, en sus prácticas proselitistas o propagandísticas se han topado no sólo con una resistencia emocional, sino también intelectual de parte de pueblos cuya tradición es completamente auténtica o de profundas raíces metafísicas o espirituales; como dice Schuon:

La desproporción, desde el punto de vista hindú, entre la inmensa realidad de la tradición brahmánica y la insuficiencia de los argumentos religiosos es tal, que esto debería ser suficiente para probar que, si Dios quisiera someter al mundo entero a una sola religión, los argumentos de ésta no serían tan débiles, ni los de algunos llamados infieles tan fuertes. Dicho de otro modo, si Dios no estuviese más que de lado de una única forma tradicional, el poder persuasivo de ésta sería tal que ningún hombre de buena fe podría sustraerse a él. (Schuon, 2004: p. 35).

Retomando la metáfora del sol, podemos decir que, aunque el “Astro rey” jamás muta o cambia, siempre es el mismo, desde la perspectiva

(entiéndase lejanía o cercanía) de cada mundo religioso y por las condiciones imperantes en ellos (culturales, históricas, étnicas, climáticas, etc.), los grupos o comunidades que conforman estos sistemas o ámbitos cerrados tendrán, forzosamente, su muy particular representación de la teofanía por excelencia de lo divino, el sol.

La representación vigente o “verdadera” que cada mundo religioso o comunidad de creyentes se construye acerca de Dios, o de lo divino, puede resultar contradictoria o antitética a la hora de ser comparada con otras representaciones imperantes en mundos religiosos distintos; esta situación, como lo hemos venido diciendo, no tiene nada de anormal; incluso, los observadores (o creyentes) pueden ceder a la fácil y enajenante tentación (nunca desprovista de sentimentalismo) de sostener que su imagen o concepción es la única o auténtica, y persuadidos por esta seguridad, quizás terminen desacreditando a las demás representaciones, calificándolas de espurias o falsas.

En términos teológicos, la seguridad, casi inexorable, de profesar la fe verdadera y auténtica (seguridad que Kierkegaard personifica en el “caballero de la fe”) es un hecho determinado no tanto por el observador, sino por aquél que se deja observar, es decir, por Dios, que por voluntad se manifiesta:¹¹

La clave del enigma es que no sólo hay un Dios personal —que, por decirlo así, es el Rostro humano o humanizado de la Divinidad suprapersonal— sino que, por debajo y en función de ese primer grado hipostático está también lo que pudiéramos llamar el Rostro confesional de Dios: es el rostro que Dios vuelve hacia determinada religión, la Mirada que arroja sobre ella, sin la que esa religión no podría existir. En otros términos: el Rostro humano o personal

¹¹ Porque de sostener lo contrario, que es el observador quien se crea o forma, por sus limitadas capacidades, una imagen parcial de Dios, es tanto como decir que la religión es una invención humana y no divina; se sobre entiende que esta postura no es la del ateísmo, que, en nuestros términos, negaría la propia existencia del sol, sino la de un subjetivismo y relativismo religioso, para el cual toda forma o mundo religioso tendría como procedencia la conciencia e imaginación humana y no la revelación, y por tanto, todo hombre estaría en su derecho de acercarse, en la medida de sus posibilidades, a la fuente o luz divina y esforzarse para captarla, interpretarla y guiarse por ella a su gusto; de tal suerte que cada ser humano podría crear su propia religión; este es el principio de las herejías y una postura muy propia de los movimientos protestantes.

de Dios adopta diversos modos que corresponden a otras tantas perspectivas religiosas, confesionales o espirituales, de tal modo que podía decirse que cada religión tiene su Dios, sin negar por ello que Dios sea uno y que esa unidad puede en todo momento traspasar el velo de la diversidad... (Schuon, 2000: p. 51).

Cada religión es un mundo cerrado en el que se adora a un dios propio y distinto a otros dioses; explicado por los filósofos que defienden el mito de una *religión perenne*: este exclusivismo religioso se debe a razones necesarias o determinadas por los fines y objetivos más inmediatos perseguidos (en esencia) por las religiones. Estos fines se hacen patentes en el operar práctico, externo y popular de las confesiones; operar al que identificamos como la cara exotérica de toda religión; aunque, si nos aventuramos por niveles más profundos y nos dejamos conducir en nuestro análisis por los argumentos de una teología universal sin llegar, por ende, a las conciliadoras tesis metafísicas, encontraremos nuevos fundamentos o razones para justificar las rivalidades y diferencias doctrinales entre religiones, como los que presenta Schuon (2000) cuando sostiene que:

Cada religión es un sistema, no sólo dogmático, mitológico y metodológico, sino también cósmico y escatológico. No pueden medirse los valores de un sistema con las medidas de otro sistema; lo cual no contradice la homogeneidad evidente de su esencia común (p. 54).

Por tanto, que una forma o mundo religioso rechace todo ecumenismo o apertura a dialogar con otras confesiones, aunque tal renuencia nos habla de una pérdida, gradual o definitiva, de su fuente metafísica (o esotérica) y de una involución intelectual, es, hasta cierto punto, comprensible y necesario si traemos a colación cuales son las prioridades de una religión.

Uno de los fines inmediatos de toda confesión es mantener la unidad de sacerdotes y laicos a través de una ortodoxia dogmática y devocional, que no se vea desviada, o puesta en duda, por el contacto con otras confesiones, y más si éstas se presentan como antitéticas o antagónicas, como es común que ocurra. Sólo bajo el rigor confesional y el blindaje doctrinario, el creyente mantendrá, como en un principio explicábamos, un *núcleo de*

creencias estable y definido que le dará cohesión interna (cohesión ontológica y un sentido claro de la realidad divina) y lo revestirá con una identidad o perfil religioso que, a su vez, le otorgará sentido de unidad y hermandad con los demás miembros de su comunidad religiosa.

Las anteriores estrategias para mantener la unidad confesional quedan aún más justificadas cuando el mundo religioso del creyente se encuentra en inferioridad intelectual o metafísica respecto a otros, con los que mantiene cierto contacto o cercanía.

Además, la vía religiosa es por lo regular una vía húmeda, dirían los alquimistas, es decir, de los sentimientos, de encuentro o reenlace con lo divino por la acción del amor (el amor natural y salvador de la criatura hacia su creador, aunque es necesario aclarar que el amor divino es primero y el amor humano no es más que un reflejo de éste, según explica la teología).

A la vía religiosa no le interesa redimir al hombre por la gnosis verdadera o el develamiento de la verdad divina (ver más allá del velo de Isis), ésta es una vía sólo para unos cuantos, y es poco eficaz a la hora de aplicarla a un conjunto humano más extenso, como sería la generalidad de un pueblo. La redención o salvación es la prioridad de toda religión. La redención se alcanza por la acción de la gracia o favor divino que acerca al hombre, con sólo el concurso de su voluntad o corazón, de nuevo a Dios.¹² El término “religión” explicita esta idea (*religare*); la religión es el medio o instrumento divino que nos religa con Dios.

¹² La gracia hay que entenderla como un don o regalo divino; los santos constantemente se refieren a ella para negarse todo mérito en su ascenso espiritual, sosteniendo que no son ellos quienes han llegado a Dios, sino la mano de Dios es quien los ha rescatado del abismo. Si nos apegamos a lo dicho por Schuon acerca de que, en cada forma o mundo religioso, el rostro humanizado de Dios se manifiesta con un determinado rostro confesional, en consecuencia, podemos deducir que también la acción salvadora o gracia es distinta en cada religión, pues la gracia la dispensa el muy particular de Dios de cada confesión; el cual, en última instancia, no es más que una relativización del Absoluto en aras de una necesidad salvadora o redentora, como dice el propio filósofo: “... la Revelación comprende, en lo que tiene de esencial, una inteligibilidad suficiente para poder servir de vehículo a la acción de la Gracia, que es, por su parte, la única razón suficiente plenamente válida para la adhesión a una religión. No obstante, como esta Gracia no se desencadena así sino respecto a quienes poseen efectivamente su equivalente en otra forma revelada, los dogmas quedan sin poder persuasivo, podríamos decir sin pruebas, para aquellos que poseen ese equivalente” (Schuon, 2004a: p. 37).

Tomando a la redención o salvación como prioridad o finalidad última, desde la perspectiva de una religión, hablar de libertad como apertura a otros mundos, de entrada desconocidos e imposibles de comprender, es absurdo y más lo es si tal apertura o acercamiento, en términos prácticos, no aporta mucho e incluso es perjudicial, al distraer la atención de lo verdaderamente importante, la salvación; recordemos que el conocer no es la función principal de una religión, sino el redimir y el hacerlo por la acción de la gracia, o como afirma Schuon (2004a):

... diremos que en el dogma de la unicidad de la Iglesia de Dios debe excluir una verdad como la de la validez de otras formas tradicionales ortodoxas, porque la idea de la universalidad tradicional no es de ninguna utilidad para la salvación y puede incluso perjudicarla, pues trae consigo casi de forma inevitable... la indiferencia religiosa y, por ello, la negligencia de los deberes religiosos, cuyo cumplimiento es precisamente la principal condición de la salvación (p. 27).

No obstante, el que históricamente los profetas o fundadores de religiones hayan estigmatizado a otras confesiones con el calificativo de “paganas” y sobre ellas hayan lanzado todo tipo de desacreditaciones, tiene también su razón de ser y es incluso una forma de intolerancia religiosa más justificada que aquella que se fundamente en el carácter cerrado de todo mundo religioso.

Que ciertos profetas y predicadores religiosos (como los misioneros) en su prédica o divulgación de la verdad religiosa, de la que se consideraban vehículos o voceros, se hubieran referido a ciertas religiones o cultos con el calificativo de “paganos” (en el sentido despectivo y estigmatizante que la palabra tiene) se debe a que la mayoría de estos cultos, a luz del exclusivismo e intolerancia religiosa de estos voceros, no pasaban de ser formas religiosas a las que calificaban ya sea de falsas o, en el mejor de los casos, de gastadas que, en consecuencia, habían perdido su eficacia original.

Bajo estas creencias, de orden teológico, los partidarios del exclusivismo religioso creían (y creen) que la Voluntad divina, en su actuar providencial, los enviaba combatir a las supuestas formas y expresiones religiosas

espurias o decadentes y atraer a la humanidad de vuelta a la senda de la verdadera religiosidad y espiritualidad.

Desde la óptica de Eliade (1998), el conflicto entre las religiones monoteístas y los cultos paganos no se debe a una venida a menos de carácter doctrinal y moral de las viejas religiones, calificadas de paganas, politeístas e idolátricas; no comparte la idea de la prescripción espiritual de estos cultos y su providencial erradicación por el advenimiento de una nueva forma religiosa, prevista y deseada por la Voluntad divina. Dejando de lado estas explicaciones teológicas, Eliade analiza, desde los terrenos de la historia de las religiones, esta confrontación entre credos o concepciones distintas y ve en él un cambio o sustitución de una paradigma viejo y localista por otro revolucionario y universal.

Haciendo una personal interpretación de los planteamientos de Eliade, podemos decir que los cultos monoteístas (en particular los predicados por los profetas de la tradición iniciada por Abraham) tienen un carácter más universal que las antiguas religiones politeístas; tal condición es para dichos cultos monoteístas una ventaja, pero a la vez los compromete en una dinámica proselitista o misionera que deriva, según los grados de fervor que involucre, en una intolerancia radical a otros credos o formas de religiosidad contrarias o distintas.

Las hierofanías universales o multivalentes, en especial las de corte monoteísta, en su dinámica de expansión, desarticulan a las hierofanías locales; los elementos de los cultos locales que resultan más incompatibles con la creencia en expansión son eliminados; en esta destilación de la religión profesada por los gentiles o infieles siempre se presentarán elementos residuales resistentes a la depuración; elementos que logran salvarse persistiendo en la conciencia colectiva bajo formas más inocuas o menos censurables a los ojos de los censores de la ortodoxia.

Este camuflaje cultural o sincretismo lo experimentaron muchas creencias religiosas de corte guerrero y épico de la Europa precristiana que, cediendo a un histórico proceso de trasvase cultural, persistieron dentro del orden feudal; las encontramos, ya debidamente cristianizadas, en instituciones como la caballería o en leyendas y obras literarias, entre las que destacan las del Ciclo del rey Arturo.

Una parte de las hierofanías locales, que conforman el culto vernáculo, terminan siendo asimiladas, sincréticamente, por las creencias religiosas cuya universalidad les demanda iniciar un proceso de expansión que se ve únicamente frenado cuando su impulso proselitista topa con los lindes de su área natural de influencia; al llegar a este punto, pierden parte de su dinamismo propagandístico y pasan a la fase de asentamiento y cristalización en formas más estáticas o estables.

El triunfo de una hierofanía universal marca un antes y un después en la historia religiosa de los pueblos. Por ser expresiones más depuradas y asimilables de lo sagrado, las hierofanías universales tienen, en buena medida, garantizada su extensión y adopción, voluntaria o asistida, en mundos o comunidades religiosas ajenas a las de su nacimiento y forja. Las hierofanías locales difícilmente resisten la eclosión de las hierofanías universales; por eso, más que entrar en un periodo de decadencia, quedan obsoletas ante el cambio de horizonte cultural, el cual conlleva, por ende, la sustitución o renovación de los viejos paradigmas culturales y religiosos.

En consecuencia, las hierofanías locales dejan de responder a las demandas existenciales de los hombres, cuyo sentido de lo divino es troquelado por las nuevas creencias y prácticas religiosas, y terminan, en un breve tránsito generacional, siendo olvidadas parcialmente, pues, como ya se mencionó, una parte de ellas (o algunas de ellas) persiste, sincréticamente, en el *corpus* doctrinal, en las prácticas rituales o en el folclor (entendido como religiosidad popular) de la religión o hierofanía dominante.

Toda hierofanía inicia en un ámbito local; el reto de su persistencia y consolidación consiste en que logre expandir su abanico semiótico, teológico, espiritual, de tal suerte que éste abarque, en sus expresiones, un espectro u horizonte de la realidad divina mayor y más universal y multivalente al de otras hierofanías. De esta manera asegurará su permanencia histórica y su ulterior expansión. Como dice Eliade (1984), las hierofanías que se mantengan o persistan en el manejo de un cerrado y localista universo de símbolos y ritos tenderán a extinguirse, o a morir por causas naturales, sufran o no la conquista espiritual de parte de otras hierofanías o religiones.

Un ejemplo citado por Eliade para explicar la persistencia de las hierofanías universales y la caducidad de las locales lo tomó de la historia religiosa del pueblo judío; el caso concreto es de Baal y Belit que representa-

ban, para el pensamiento semita antiguo, el principio dual generatriz; la estructura semiótica y mitológica de esta hierofanía posibilitaba representar, sin ninguna desviación herética aparente, esta idea cosmogónica dualista, o hierogámica, común o reconocida por los pueblos de medio oriente; pero su carácter local o componentes vernáculos la hacían inferior al emergente culto a Yavé; esta nueva hierofanía ejemplifica lo sagrado y lo divino de una forma más pura y bajo una concepción más teológica que mitológica, y por ende, con mayor abstracción y universalidad. El culto a Baal y Belit, por el contrario, siempre presentó la desventaja de apelar a formas y símbolos vinculados con lo divino en sus expresiones más elementales o inmediatas, es decir, ligadas a los fenómenos naturales y fisiológicos. Al comparar ambas hierofanías, Eliade (1984) termina concluyendo que:

... ciertas hierofanías (ritos, cultos, formas divinas, símbolos etc.) son o llegan a ser de este modo multivalentes o universales; hay otros que siguen siendo locales e “históricos”; inaccesibles a las otras culturas, han caído en desuso durante la historia misma de la sociedad en que se habían realizado (p. 28).

Es un error entender o explicar la competencia o rivalidad entre hierofanías como simplemente el enfrentamiento entre impulsos religiosos de naturaleza pasional que se despiertan en las colectividades humanas; impulsos que se encarnan y polarizan en dos o más cultos, en un momento histórico y en un ámbito cultural. Bajo esta lógica, en el choque o enfrentamiento (propagandístico o incluso militar) prevalecerá el culto que, por más tiempo, agrupe el mayor número de seguidores, o que, en su defecto, logre oficializarse alcanzando el favor de las clases o sectores dominantes dentro de la sociedad.

No obstante, el problema no se esclarece reduciéndolo a una esquematización basada en variables cuantificables (número de adeptos, recursos y poder de éstos, perduración histórica etc.) que involucren, además, fuerzas y operadores políticos, económicos y sociales como los comandos de estas variables (autoridades regias, sacerdotales, predicadores, iglesias, sectas etc.); comandos que entran en juego en la contienda entre cultos, ocupando el primer plano dentro del escenario de disputa.

Una explicación bajo este planteamiento, reiterando lo ya dicho, a pesar de su valor descriptivo, no tiene un valor filosófico, pues no apela al engranaje teórico que hace operar a una hierofanía ni profundiza en el discurso que explica y desde el que se plantea el choque argumentativo entre dos concepciones distintas.

Por tanto, más allá de explicaciones históricas, sociológicas e incluso psicológicas, para entender el enfrentamiento entre hierofanías, y con ello la preponderancia de unas y la extinción de otras, es necesario un análisis, que, sin rechazar los datos concretos, se enfoque sobre todo a estudiar la consistencia del andamiaje teórico que sustenta a todo hierofanía, pues sólo revisando la consistencia de esta estructura o de su calidad sintética-semiótica y coherencia argumentativa, tanto metafísica como cosmológica y obviamente teológica, sólo con estos elementos de estudio, aunados a las variables históricas y culturales, se podrá precisar si una hierofanía es universal o local, y como el propio Eliade (1984) explica las universales tienden a expandirse y, a nuestro entender, en no pocos casos terminan afirmando un exclusivismo e intolerancia religiosa en su intención de prevalecer y de globalizarse. Por su parte, las de carácter local, al ser únicamente comprensibles dentro de un radio étnico local limitado, gravitan hacia el estancamiento para de allí seguir una inercia degenerativa y disolutiva.

Por otro lado, los hechos históricos nos conminan a aceptar que las otras variables externas o que no están implicadas, directamente, en la estructura de las hierofanías tienen su valor e importancia en la lucha que entablan las manifestaciones de lo sagrado; por ejemplo: el culto solar a Mitra reunía todas las características de una hierofanía de índole universal, y quizás por ello logró imponerse a los ya desgastados cultos oficiales del estado romano; pero, a pesar de este éxito, no logró resistir la propaganda ni el empuje proselitista de otro culto cuyas representaciones y dogmas eran más universales a las suyas; nos referimos al culto al dios encarnado y resucitado; el culto a Jesucristo o al Hombre Dios; culto que no tardó en acusar de pagano a su contrincante, a pesar de que ambos no eran tan antitéticos, como fue el caso de Yavé frente a Baal.

Cada hierofanía implica, por su conformación estructural o vocación providencial, una forma de entender y acercarse a lo sagrado y a lo divino, que conlleva una definida estructuración del universo mental del indivi-

duo; en éste, su microcosmo, quedan impresas representaciones simbólicas que luego identifica o ve presentes, en esencia o arquetípicamente, en los dos niveles de la realidad, sagrado y profano, de manera más o menos clara.

La cosmovisión del creyente no está substantiada por un pensamiento filosófico ni científico, sino religioso, y esto marca una diferencia sustancial, pues le demanda asumir una actitud o tomar una postura ante la representación de lo sagrado; representación que es, en última instancia, el resultado de su adoctrinamiento y comprensión de las verdades del culto. Explicitando lo anterior, podemos decir que, si la hierofanía en cuestión se sustenta, por ejemplo, en la idea o creencia de que la esencia de lo sagrado o divino es el amor, el creyente, en consecuencia, se conducirá apegado a normas doctrinales y éticas que lo encaminarán a vivenciar dicho amor a través de actos piadosos, ascéticos, caritativos, etcétera.

Cuando, por el contrario, la hierofanía en sus estructuras internas (planteamientos doctrinales, mitológicos, fórmulas hierofánicas, etc.) y en sus representaciones rituales le da un sentido, preponderantemente, a lo intelectual como forma privilegiada de lo sagrado, es decir, que lo identifica como el saber o la idea divina creadora; (idea perfecta y por tanto recta y rigurosa), nos encontramos, entonces, con una forma religiosa que no requiere ni permite un gran número de prosélitos, por su naturaleza más esotérica que exotérica; los pocos destinados tenderán a organizarse en grupos reducidos y exclusivistas, en los que se cultivará una religiosidad, sobre todo contemplativa o de sondeo y encuentro con la verdad divina o con el conocimiento verdadero o *sofia perenne*.

Es quizás una pretensión un tanto complicada de lograrse el que surja en el seno del cristianismo una élite intelectual como la antes descrita, practicante de una espiritualidad a ultranza, que por sus cualificaciones tenga un auténtico interés por el estudio de las verdades metafísicas de su propia su doctrina; con esta formación supondríamos le sería relativamente fácil superar los cercos dogmáticos del exoterismo de su fe y, estaría, en consecuencia, en la disposición de privilegiar un acercamiento fraternal con otras religiones. La conformación de esta élite requeriría de una reforma audaz auspiciada por las propias jerarquías eclesiásticas, que implicaría ir más allá de la tradición y de su marcaje exotérico en un rescate, como veremos casi a finales de este trabajo, de las corrientes teológicas y filosófi-

cas más gnósticas y metafísicas del cristianismo. Se requeriría para esta empresa la habilitación de una libertad religiosa de las élites, situadas en la cúpula de la fe cristiana, para cultivar con toda las licencias esta intelectualidad metafísica.

Un caso particular de negación de esta libertad religiosa que sirve a nuestro propósito traer a cuenta, y que está ligado con lo antes expuesto, es el que se presenta muy particularmente en la religión cristiana respecto a formas religiosas o hierofanías que favorecen o facultan el acercamiento intelectual o contemplativo a la realidad sagrada. El rechazo del cristianismo hacia estas formas de espiritualidad de corte gnóstico se remonta a los orígenes de la Iglesia; a los tiempos en que la teología romana polemizó y luchó, abanderada por los padres de la Iglesia, con los gnosticismos cristianos, que, a pesar de quedar proscritos, ganaron muchos adeptos en Medio Oriente, antes del advenimiento del islam.

La vía gnóstica le propone al hombre alcanzar la iluminación (el conocimiento de lo inefable) a través de la disciplina intelectual; supone que sólo unos cuantos individuos están calificados para seguir el riguroso y demandante camino de la gnosis.

Existen vías ascético-gnósticas que, sin prescindir del todo de la creencia en los dioses o de cualquier personificación divina, parten de un complejo conocimiento de la fisiología sutil o psíquica del hombre (como el que fundamenta la medicina china tradicional) y prescriben una serie de prácticas dirigidas a potenciar fuerzas cósmicas y capacidades sutiles o espirituales anquilosadas en el individuo (ejemplos de estas vías son ciertas escuelas alquímico taoístas y otras de orientación yógica). Obviamente que este tipo gnosticismo, en especial, le resulta extraño y hasta incómodo a confesiones que se alejan gradualmente de sus fundamentos metafísicos y que han prescrito las creencias iniciáticas.

El cristianismo tachó, en su momento, a toda vía gnóstica con pretensiones apoteóticas (o iniciáticas) de luciferina por no apelar a la acción salvadora de la gracia y, en cambio, proponer otra alternativa de mayor compromiso para alcanzar, más que la redención, la deificación, ya sea por la contemplación (la vía ascética) o el heroísmo (la vía guerrera).

... el punto de vista específicamente religioso tiene tendencia a considerar la intelectualidad pura, a la que casi nunca por lo demás distingue de la simple racionalidad, como más o menos opuesta a la acción meritoria y, en consecuencia, como peligrosa para la salvación; por eso se atribuye fácilmente a la inteligencia un aspecto luciferino y se habla con gusto de orgullo intelectual... (Schuon, 2004a: p. 33).

Dentro de la religión cristiana, la Iglesia católica, desde su dogmatismo monoteísta y teísta que en su exclusivismo demeritó a todas las expresiones religiosas ajenas, dio los primeros pasos, a finales de la Época medieval, en el propósito desacreditar la vía gnóstica, o incluso de satanizarla, cuando arremetió inquisitorialmente contra todos los esoterismos; no sólo contra aquellos que sí representaban un regreso a viejas formas paganas, sino también combatió los que eran una expresión o versión más esotérica del cristianismo. El golpe final contra los esoterismos cristianos lo dio la Reforma protestante.

Es cierto que los movimientos protestantes defendieron la libertad religiosa; pero sólo aquella que podían ejercer en los márgenes de esa religiosidad externa (exotérica) cuyo nivel se mantiene en los teológicos lindes de las prácticas devocionales, morales y de la exégesis literal o ética de los textos sagrados. De forma más radical que los inquisidores y teólogos católicos, los reformistas negaron o se opusieron a la libertad religiosa que se resuelve en el plano interior, e incluso tomaron a la religiosidad contemplativa o mística como decadente; postura comprensible, pues de ella no tenían más ejemplo que la vida monástica, la cual había degenerado mucho por aquellos tiempos y no podía ofrecer más que un triste espectáculo de la vía contemplativa.

A pesar de su descrédito, la vía de la intelectualidad pura es, para ciertos individuos, la única; es un hecho palmario que para muchas personas no resulta atractivo el estar adscritos a una institución religiosa; pero, tampoco el agnosticismo los convence, aunque esté matizado como búsqueda seria de la verdad; están ávidos de una espiritualidad intensa que implique el alcanzar un conocimiento trascendente que cale en su ser y lo transforme. Estos individuos son una minoría y desde siglos han luchado por esa añorada libertad, más que religiosa, espiritual; por eso rechazar o cerrar la

vía gnóstica fue, según apunta Guénon en su obra *Crisis del mundo moderno*, un grave error para el cristianismo, pues lo privó de ese grupo humano que, en toda colectividad religiosa, tiende a reconvertirse en esa élite intelectual ya mencionada. Esta élite es necesaria, desde la perspectiva de Guénon, para mantener al ser humano en comunicación o contacto con cualquier sentido o idea de trascendencia; sin esta mediación, la espiritualidad, y con ella la unidad y armonía de todo grupo religioso viene a menos hasta anquilosarse o disolverse.

El negarla no sólo fue un error, el más grave según los exponentes y defensores del mito de la *sofía perenne*; sino también una falta contra los principios espirituales que fundamentan la naturaleza humana, principios sólo explicables dentro de una antropología religiosa de corte tradicional o antigua. Para aquellos que defienden las tesis de la antropogonía antigua, la preexistencia del alma implica que el individuo nace con ciertas proclividades cuyo origen reside en ciertos estadios ontológicos previos al proceso que conlleva el asumir la condición humana; condición que, por cierto, se ensaya sólo una vez a lo largo de los distintos estadios de la existencia universal.

Por lo anterior, la antropología antigua sostiene que los individuos son distintos (y únicos) como resultado de esta factura ontológica (o *kármica*); además, nacen con una predisposición hacia una determina vía de emancipación existencial o liberación ontológica. Si para algunos la simple vía devocional basta, en cambio para otros, por su cualificación natural, añoran o se sienten demandados por la vía del intelecto, pues:

No es el hombre quien la escoge, sino ella quien escoge al hombre. En otras palabras, la cuestión de una elección no se plantea, porque lo finito no puede escoger lo infinito; es más bien un problema de vocación de lo que aquí se trata, y los que son llamados, para emplear el término evangélico, no pueden sustraerse a este llamado, so pena de pecar contra el Espíritu, del modo que un hombre cualquiera no puede sustraerse legítimamente a las obligaciones de su religión (Schuon, 2004a: p. 34).

Se podrá estar o no de acuerdo con la anterior postura, pero, haciendo de lado la cuestión de la preexistencia del alma por las dificultades que conlleva demostrarla bajo los paradigmas filosóficos y científicos actuales;

quedémonos únicamente con la idea de la diversidad humana. Esta diversidad es producto de hechos trascendentes o immanentes, según se prefiera, y siendo un hecho casi palmario, resulta de interés para la discusión tanto teológica como filosófica; no se diga para la antropológica.

Lo que está en juego es la propia tolerancia, que debe prevalecer en el interior mismo de las iglesias o de las escuelas espirituales respecto a aceptar o no que un mismo dogma o enseñanza espiritual se practique o asuma de distintas formas, sin que esto implique, en ciertos casos, una trasgresión de la ortodoxia, pues se es consciente que las necesidades y tendencias espirituales de los individuos son distintas y todas respetables.

Todavía persiste una confrontación entre los argumentos de una teología monoteísta que sostiene la homogeneidad esencial de los hombres y los de una antropología tradicional, que hace depender la condición y dignidad de las personas de una distinción esencial predeterminada por existencias previas.

Un ejemplo vigente de esta última postura nos lo da la religión hindú con su sistema de castas; sistema que, desde su rigor clasista, orienta a los individuos a seguir la vía espiritual más adecuada a su naturaleza. El *Dharma* o ley que deberá seguir necesariamente el individuo, para vivir con rectitud y alcanzar la trascendencia, se le evidencia en su propio nombre en el cual están rotulados la esencia (*numa*) y la apariencia (*rupa*) que conforman su condición humana o ser temporal. De tal suerte que el *brahmán* o el hombre hecho para la vía contemplativa seguirá un tipo distinto de espiritualidad que, a pesar de sus connotaciones esotéricas (como la de alcanzar la identificación con el Absoluto o apoteosis), no entrará en confrontación con otras formas de religiosidad, encuadradas en el mismo universo de creencias, como las practicadas por individuos de castas inferiores como los *sudras*; formas o vías que por el tipo de hombre que las asume (es decir por el arquetipo humano que en él se cristaliza) están ligadas a una religiosidad más de tipo sentimental o devocional.

Esta postura tiene su opuesto en las religiones judeocristianas, en las que toda vía espiritual que implique la apoteosis es descalificada y tomada como luciferina. Partiendo del postulado de que todos los hombres parten de una misma condición ontológica y existencial, se descarta la necesidad de un trato diferenciado en lo concerniente al problema de la emancipación

espiritual o trascendencia; para todos opera o funciona la misma vía redentora, aunque, como también es evidente, puede esta tener variantes o diferentes estrategias y carismas, como ocurre con las ofrecidas por las diferentes órdenes monásticas.

En el caso del cristianismo, la reprobación teológica a la vía gnóstica apela al relato mítico del pecado original; el hombre no sólo en el paraíso, sino también fuera de él insiste en querer ser como Dios y, en vez de aceptar, con humildad la redención, insiste en imitar la osadía del ángel insu-miso (Luzbel) que pretendió usurpar el lugar del Creador.

Al respecto, en la siguiente sección nos centraremos en analizar con más detalle y profundidad el problema de la libertad y la exclusividad religiosa desde la perspectiva de la filosofía y la teología cristiana.

TERCERA PARTE

EL PROBLEMA DE LA EXCLUSIVIDAD Y LIBERTAD
RELIGIOSA VISTO DESDE LA FILOSOFÍA
Y LA TEOLOGÍA AGUSTINIANA

VI. Defensa de la universalidad del cristianismo: Orígenes y Justino

Desde los comienzos del cristianismo, la vía gnóstica entró en franca disputa con las ideas teológicas sostenidas por los pensadores de la Patrística, quienes consideraban que la propuesta de los gnósticos estaba plagada de los antiguos vicios del paganismo. Los gnósticos cristianos identificaban la caída del hombre, el pecado original, con la ignorancia o el olvido del verdadero Dios; al que equivocadamente se le confundía con el demiurgo, con la entidad cósmica creadora que, de igual forma, desconocía la existencia de la Divinidad primordial y llega a enterarse de su existencia por voz de su enviado, el Cristo solar. Es este conocimiento (el que nos devela la existencia del Dios Absoluto) el que salva; la revelación de esta verdad trascendente ayuda al hombre librarse del cerco del mundo y a romper la crisálida del cuerpo.

Entre estas ideas y las sostenidas por la teología romana hay una brecha insalvable, pues, de entrada, reduce el problema de salvación al despertar de la conciencia, al salir del letargo de la ignorancia que coincide con el desconocimiento del verdadero Dios; las buenas obras y la acción salvadora de la gracia, entendida como purificación o perdón de los pecados, pasan a un segundo plano; lo importante es llegar a conocer el gran misterio; el misterio incluso ignorado por el falso dios o demiurgo.

Simón el Mago, uno de los primeros y más importantes representantes del gnosticismo, identificaba esta verdad con la Sofía, es decir, con el arquetipo femenino celeste; el hombre de conocimiento debe desposarse, unirse de forma sagrada y espiritual con esta celestial dama. Tales concep-

ciones empataban con las prácticas y creencias acerca del carácter simbólico y sagrado del sexo, presentes en muchas religiones orientales y extremo orientales; y en cambio entraban en franca rivalidad, por ejemplo, con la postura de San Agustín, que sin reticencia ni eufemismos tachaba de pecaminosa la sexualidad humana, sosteniendo que sólo el sacramento del matrimonio la redimía, de forma parcial.

Los creadores y guardianes de la ortodoxia cristiana se propusieron no permitir que ningún resabio de las viejas doctrinas religiosas sobreviviera en su pureza en el seno de la gestante teología romana; en el Concilio de Nicea lo dejaron en claro en el momento de seleccionar los libros que fundamentarían la doctrina oficial de la Iglesia; rechazaron todos aquellos sospechosos de postular ideas contrarias al *kerigma*, es decir, de tener supuestamente una procedencia más pagana que cristiana.

A pesar de esta fobia teologal hacia las creencias o concepciones ajenas o marginales a este mundo religioso que eclosionó con la epifanía del hijo de Dios, del Jesús Cristo, no faltaron entre los primeros teólogos (apologetas y patrísticos) algunos que como Justino (martirizado en el año 165), que disentían de esta apostura. En el caso de Justino, afirma que el cristianismo no era totalmente adverso a la cultura pagana; retomando algunos de los argumentos del judaísmo alejandrino (o helenizado), compartía la creencia (no la certeza) de que filósofos como Platón, entre otros, llegaron a conocer la doctrina profesada, antes que los propios cristianos, pues la habrían aprendido directamente de Moisés. Este argumento, también reconocido por San Agustín en su obra *La ciudad de Dios*, explicaría las coincidencias entre las verdades evangélicas y la filosofía griega; e incluso al hacerlas depender de una fuente común establecería entre ellas una especie de diacronía histórica.

Orígenes, igual que Justino, intentó esta conciliación entre cristianismo y filosofía griega, con mejores resultados que su antecesor; emprendió su tarea filosófica partiendo del neoplatonismo, identificó a Cristo con el *logos* griego. A través de él, el Padre, es decir, la divinidad en su estado de perfección y quietud, explaya su acción creadora que inicia con la formación de los espíritus puros; estos espíritus vendrían a ser emanaciones de la luz divina irradiada por el Hijo, quien, a diferencia de ellos, permanece cercano al Padre y por tanto no está expuesto al devenir que degrada y

corrompe a los espíritus puros; este alejamiento lo entiende Orígenes, más que como un acto deliberado de maldad, como un extravío producto de la ingenuidad e ignorancia de dichos espíritus.

Su alejamiento los lleva a convertirse en almas. El Padre le otorga a cada alma un cuerpo consonante a la gravedad o peso de su pecado: cuerpo de ángel, hombre o demonio. A diferencia de los gnósticos y de los maniqueos, Orígenes no concibe al cuerpo como un lastre y una prisión de la que hay que liberarse; antes bien, la considera un instrumento otorgado por el Padre a las almas para que realicen el itinerario ascendente o *apocatastasis*, mediante el cual recuperan la perfección perdida o renacerán con un cuerpo glorioso que les permitirá conocer a Dios y unirse a Él por amor.

No gratuitamente los detractores de Orígenes lo acusaron de ser más un filósofo gnóstico que un teólogo cristiano; sus concepciones teológicas elevan al Cristo por encima de su figura histórica o encarnación en Jesús, le dan a su misión redentora una implicación cósmica al centrar en ella no sólo la salvación de las almas humanas, sino del universo en su totalidad, incluyendo al propio diablo.¹

Sobre este punto, Schuon (2004a) diría que el problema reside en saber hacer precisamente la distinción entre ambas figuras: la histórica y la suprahistórica; la humana y la divina, como lo hacen los budistas cuando, sin problema, se refieren al príncipe Siddartha, por un lado, y al Buda celeste, por el otro, como dos entidades distintas que coinciden en una misma personificación temporal. Ningún teólogo católico de la época se hubiera atrevido a negar que el Cristo, el logos, se comunicó a los hombres; pero no lo hizo directamente, sino a través de las humanas palabras de Jesús. La conclusión de Schuon (2004a) a todos estos planteamientos es que cuando Jesús dice:

Yo soy la Vía, la Verdad y la Vida, es absolutamente verdad para el Verbo divino (Cristo), y relativamente verdad para su manifestación humana (Jesús),

¹ El gnosticismo tiene unas consecuencias morales distintas a las del catolicismo. Mientras el gnosticismo plantea una jerarquía con base en el pleroma de las inteligencias celestiales, cuya moralidad no se debe propiamente a su libre albedrío, sino a su posición o alejamiento de la luz, la doctrina católica acentúa el mal como resultado del libre albedrío para todos los seres creados, angélicos o humanos.

pues una verdad absoluta no puede limitarse a un ser relativo. Jesús es Dios, pero Dios no es Jesús... (p. 49).

Privilegiar la figura de Cristo reconociéndole una misión redentora de carácter universal, que sólo parcialmente se cumple en su personificación temporal o histórica, pudo llevar al cristianismo por sendas distintas; como sostiene Eliade, con la condenación² de las ideas de Orígenes, la Iglesia se privó:

De una oportunidad excepcional de reforzar su universalismo, concretamente a través de una apertura de la teología cristiana al diálogo con otros sistemas de pensamiento religioso (por ejemplo, el pensamiento religioso indio). La visión de la *apocatástasis*, con todas sus audaces implicaciones, se cuenta entre las más grandes creaciones escatológicas. (Eliade, 1988: p. 72).

² Como menciona Eliade en su *Historia de las creencias e ideas religiosas*, por petición del emperador Justino, el V Concilio ecuménico, del año de 553, lanzó una condena definitiva sobre la doctrina de Orígenes.

VII. El cristianismo como religión única desde la perspectiva agustiniana

Si la redención de los demonios está contemplada en el plan providencial de salvación, con mayor razón también lo estarán los paganos, gentiles, herejes y cismáticos; la misión del Cristo o logos sólo se completará hasta que todas las almas regresen a Dios. Esta postura difiere con la de San Agustín. El Obispo de Hipona hace, de entrada, una distinción entre los habitantes de la *Civitas Dei* y los de la *Civitas mundi*: todas las almas pertenecen a Dios, pero no todas regresarán a Él el día del juicio, cuando Cristo dicte sentencia. Las dos comunidades espirituales representadas en ambas ciudades quedarán separadas: los que recibieron el bautismo, aceptaron el *Evangelio* y lo siguieron, entrarán a la Gloria; a aquellos que no conocieron a Cristo o lo negaron, les espera la condena eterna. Como veremos a continuación, la exégesis agustiniana reconoce el sentido simbólico de estas afirmaciones.

San Agustín es radical en este sentido; las llaves del cielo le fueron entregadas a San Pedro; sólo a través de Cristo y de su Iglesia puede el hombre alcanzar la vida eterna; la verdad revelada en el *Evangelio* es clara y convincente; para apropiarse de ella sólo se requiere de fe, el resto es obra de la gracia divina que abre el entendimiento finito e imperfecto del hombre para asimilar el conocimiento revelado.

Sólo los necios, sostiene San Agustín, se resisten al mensaje universal transmitido por la verdadera religión; con los incrédulos y paganos habría que ser riguroso, forzar su conversión e incluso castigar su no aceptación o necedad con la confiscación de sus bienes. Esto era llevar la intolerancia

religiosa y el argumento de la exclusividad al límite; trasvasarlo del ámbito de la discusión teológica filosófica, al mundo de las leyes y los tribunales.

Esta rigurosidad agustiniana en el tema de la evangelización no sólo obedece al carácter dogmático de sus teologales letras; entiéndase que en su contexto histórico, la religión, contrario al laicismo actual, no guardaba ninguna distancia con las competencias políticas, sociales y económicas. Ir en contra de la fe cristiana implica, por convergencia, una transgresión también contra la autoridad y el orden jurídico y social por este establecido.

Por otro lado, el asunto de la conversión de la humanidad se convertía incluso en un apremio escatológico; San Agustín no defendía la idea de una segunda epifanía, como lo hizo, siglos después, un Joaquín de Fiore. El reinado de Cristo y su segundo advenimiento se darían de forma espiritual; el triunfo de la Iglesia sobre los viejos cultos paganos era una prueba, un milagro que demostraba cómo la humanidad estaba llegando a una nueva era regida por la voluntad divina a través de la persona de Jesús Cristo. La salvación se tornaba un asunto personal; el hombre será juzgado y sentenciado por sus pecados en lo individual; esto será, obviamente, después de su muerte. La división de los dos rebaños, las dos ciudades, es un hecho simbólico experimentado de forma personal al final de la vida.

Cristo seguía presente en el mundo a través de su Iglesia; para que su presencia fuera completa y su regreso definitivo hay que llevar su mensaje a todos los pueblos que, al desconocerlo, viven en el error; la evangelización de todas las naciones del mundo es, según San Agustín, parte del plan providencial de salvación; la religión universal, la cristiana, tendrá que prevalecer por encima de todas y al hacerlo se cerrará la historia.

El argumento de exclusividad deriva, precisamente, de la constricción teológica de un principio universal, como lo es el logos o el Cristo en la persona y obra de una figura histórica y por tanto finita y subjetiva, como lo es Jesús; la identificación perfecta y absoluta del Cristo con Jesús niega de forma categórica la posibilidad de que el logos se hubiera manifestado o encarnado en el seno de mundos religiosos distintos al cristiano. Como diría Schuon (1998):

En el sistema salvador cristiano, Cristo debe nacer de una Virgen, sin lo cual no puede aparecer como Dios manifestado; siendo Manifestación divina... Cristo debe ser único y, por tanto, no habrá salvación sino por él; el papel universal, y por lo tanto intemporal, del Logos coincide aquí por razones evidentes con la persona histórica de Jesús (p. 25).

Se le podría objetar a San Agustín que hay religiones más viejas que la cristiana, que el propio judaísmo la antecede en la historia. Más claro hay que entender antes que toda religión, como fenómeno cultural, desde su singularidad no puede sustraerse de sus determinaciones históricas, y es un tanto complicado intentar un enlace global de las religiones, en su discurrir temporal, en atención a la unilateralidad de un sólo dogma.

Sin embargo, las interrogantes siguen siendo desde esta unilateralidad: ¿cómo pudo dejar Dios a la humanidad por tanto tiempo sin la luz de su verdad? Si Él es el sumo bien, ¿por qué les negó a tantas generaciones, desde la creación del hombre, el mensaje de salvación? ¿No será que éste ha estado presente en otras religiones desde siempre? La respuesta de San Agustín a estas interrogantes es que, desde el comienzo de los tiempos, por ministerio de los ángeles, los divinos mensajeros, el don de la vida eterna, la verdad redentora, ha sido transmitida a través de ciertas señales y ritos a unos cuantos designados o elegidos. No habla precisamente de religiones ni especifica a quiénes les fueron transmitidos dichos mensajes. Más adelante aclara que el pueblo judío se constituyó como una sagrada república cuya misión era recibir atisbos o señales de la revelación; ella prefiguraba el advenimiento y la epifanía del divino verbo; del Hombre-Dios.

Para San Agustín, por lo tanto, la manifestación del Hombre-Dios ha sido conocida desde siempre; les fue revelados a unos pocos y el pueblo judío (el pueblo elegido) la avizoraba y la esperaba; pero permanecía inédita hasta el nacimiento de Jesús; la subjetivación del logos³ es un hecho cuya concreción histórica sólo se patentizó una vez en la historia, y con él

³ Desde una argumentación exclusivamente cosmológica, Schuon refuta la posibilidad de que Cristo haya encarnado de forma integral al Logos: "Si Cristo hubiese podido ser la manifestación única del Verbo, suponiendo pues que esta unicidad de manifestación fuese posible, su nacimiento habría tenido como efecto reducir instantáneamente el universo a cenizas" (Schuon, 2004a: p. 42).

se instituyó una sólo vía redentora. Para que Dios pudiera ser conocido, y a la vez salvar a los hombres, necesitaba convertirse en hombre, nacer de una virgen, pues sólo asumiendo la condición humana (sin perder su esencia divina) podría guiarlos y sobre todo, ser el camino, la vía, el medianero, para que regresaran a él.⁴

San Agustín no niega que muchos sabios, empezando por Platón, conocieran a Dios (el punto de llegada, el destino); pero, carecían del hombre, del verdadero mediador y maestro que los pudiera llevar a él, les faltaba Jesús (el camino); la anterior es una clara crítica a todas las vías gnósticas; el conocimiento no basta para llegar y unirse a Dios, sin la mediación del Hombre-Dios, del Jesús Cristo, esto es imposible:

Porque éste es el medianero entre Dios y los hombres: el hombre Cristo Jesús. Pues por la parte que es medianero es hombre y verdadero camino de salud porque si entre el que camina y el objeto adonde se camina es medio el camino, esperanza habrá de llegar; pero si falta o se ignora por dónde ha de caminar, ¿qué aprovecha saber adónde se ha de caminar? Así que sólo puede ser un camino cierto contra todos los errores el que una misma persona sea Dios y hombre. Adonde se camina, Dios; por donde se camina, hombre. (S. Agustín, 2004: p. 288).

El resultado de esta defensa radical del mesianismo único, que se personifica o cristaliza en la persona de Jesús, es la intolerancia hacia las demás religiones, donde la verdadera presencia estará, necesariamente, ausente; aunque, como en el caso de la judía, sean partícipes, parcialmente, de la verdad divina. El error reside, nuevamente, en no saber hacer, precisamente,

⁴ Sobre la cuestión del Hombre-Dios, los islámicos asumen una postura muy interesante, tangencialmente parecida a la de Orígenes; no niegan la divinidad de Jesús Cristo ni su nacimiento de una virgen; pero, la aceptación de la divinidad de Jesús no los obliga, necesariamente, a adoptar una postura religiosa cristológica, como la que muchas veces asumen los cristianos, pues como dice Schuon: "Según el punto de vista musulmán, los cristianos han cristificado a Dios: después de Cristo, Dios no puede ser concebido ni adorado fuera del Hombre-Dios, y el que concibe todavía a Dios de la manera precristiana es acusado de no conocer a Dios; adorar a Dios fuera de Jesús —o no admitir que Jesús sea Dios— es ser enemigo de Jesús, luego enemigo de Dios, aun cuando se combine el culto al Dios Uno con el amor a Jesús y a María, como lo hacen, precisamente, los musulmanes (Schuon, 1998: p. 27).

la distinción de las dos figuras y quedarse con una exégesis literal del mensaje evangélico; el Jesús histórico, igual que el príncipe Siddartha:

No tenía por qué especificar que existen mundos tradicionales con buena salud fuera del mundo enfermo al que atañe su mensaje; y tampoco tenía por qué explicar que al llamarse a sí mismo la Vía, la Verdad y la Vida, en sentido Absoluto, es decir, principal, de ningún modo pretendía limitar con ello la manifestación universal del Verbo, sino que, muy al contrario, afirmaba su identidad esencial con este último, cuya manifestación cósmica vivía él mismo en modo subjetivo (Schuon, 2004a: p. 49).

No obstante, las figuras redentoras del cristianismo y del budismo sólo en los delirios más eclécticos de un esoterismo de masas podrían ser totalmente equiparables en sus connotaciones teológicas y cosmológicas; por un lado, tenemos al Dios que se humaniza y, por el otro, al hombre que se diviniza; el ser disímbolas no las vuelve obligadamente antitéticas. Entiéndase que no hay superioridad en ninguna de ellas, sino particularidades doctrinales que, en el caso del cristianismo, con la figura del Jesús redentor enfatizan su inserción en la historia y cómo éste fue un hecho del todo singular y no tanto superior.

Por otro lado, como hemos visto, San Agustín no se quedó en las simples descalificaciones sentimentales al sostener la exclusividad del Jesús Cristo y de su Iglesia; en la defensa de la primacía de la fe cristiana tenía frente a sí un enemigo que se resistía a sucumbir en el tránsito histórico detonado con el perinclar del Imperio romano. El viejo paganismo se negaba a morir y dejar su lugar a la religión emergente y triunfante, el cristianismo; en épocas de San Agustín, la ya venida a menos clase dirigente romana, (una buena parte de ella, por cierto, culta), seguía fiel a los dioses de sus ancestros, a los dioses del Imperio.

Antes de que el cristianismo pudiera expandirse por todos los confines del mundo y su mensaje fuera conocido por los pueblos y naciones de los cinco continentes, había, previamente, que sembrarlo bien en las todavía paganas tierras del Imperio.

Las duras descalificaciones y críticas que San Agustín vertió contra las religiones paganas sólo se explican y se justifican, nuevamente, por la mis-

ma argumentación escatológica: el reino de Jesús en la tierra sólo se concretará con la conversión o cristianización de todos los pueblos. El apremio de instaurar una cristocracia espiritual de orden universal era el resorte que impulsaba, en parte, la intolerancia religiosa de San Agustín, misma que ponía en práctica con los cultos no cristianos que tenía más cercanos, como lo era, por ejemplo, la ya decadente religión del Imperio.

San Agustín se refería a esta religión con el calificativo de “pagana”; esto era, ya de entrada, una descalificación por sí misma; el término *paganus* derivaba de la palabra *paganus*, que servía para referirse a las personas de segunda clase, marca el rango del superior respecto al subordinado; también se utilizaba para designar a los habitantes del campo (*pagus*) los *paysan* o *paesanos*, gente a la que se le tomaba por inculta porque, al vivir aislada en los infinitos confines de la tierra mostrenca, de nada se enteraban; en su ignorante soledad permanecían ajenos a los cambios que habían afectado al Imperio, cultivando su vieja y falsa religión.

Los paganos eran, bajo esta despectiva apreciación, los hombres ignorantes o mostrencos que seguían aferrados a una religión ya superada por la verdadera, por la cristiana. En pocas palabras, el paganismo era la religión de los ignorantes y los paganos un grupo cada vez más reducido y aislado de hombres obstinados y necios que profesaban una falsa religión.

Desde las concepciones teológicas cristianas de San Agustín, la propia historia se ha estado encargando de demostrar que la religión cristiana es la verdadera; así como el demonio, siendo el padre de la mentira (el falso Dios), sucumbirá al final de los tiempos ante Dios, que es la verdad absoluta que, llega a los hombres a través del divino verbo (Jesús Cristo), también la religión pagana, que es una falsa religión, ha visto su ruina ante el triunfo de la Iglesia cristiana, depositaria de la religión verdadera, de la religión universal.

Para San Agustín, el pagano cerraba los ojos a una realidad evidente; una realidad que por su necedad se negaba admitir; esa realidad no era otra que la ruina de su mundo, del viejo orden. El hundimiento de la civilización romana era un hecho providencial que marcaba el advenimiento de la verdadera religión; advenimiento incluso profetizado por la propia religión pagana:

Y si ahora andan (los paganos) tan derramados por casi todas las tierras y naciones, es providencia inescrutable de aquel único y solo Dios verdadero, para que, viendo cómo se destruye por todas partes las estatuas, aras, bosques y templos de los falsos dioses, y se prohíben sus sacrificios, se pruebe y se verifique por sus libros mismos lo propio que muchos tiempos antes estaba profetizado (...). (S. Agustín, 2004: p. 121).

La destrucción de su viejo mundo era un bien en sí; los dioses que sustentaban dicho mundo no pudieron impedir su destrucción; aquí se tenía una prueba más de su inexistencia o, en su defecto, de su condición de seres inferiores respecto al Dios único; no eran más que demonios que usurpaban divinos títulos para hacer pecar a los hombres. Otro hecho evidente era la inmoralidad de los cultos paganos; ninguna virtud se enseñaba en los juegos y ceremonias que se celebraban en honor a los dioses antiguos. San Agustín les pregunta a los desconsolados paganos: “¿por qué se quejan cuando les niegan adorar y festejar a sus falsos dioses? Ellos no se preocuparon por enseñarles a vivir bien; a vivir con acomodo a la virtud”.

Pone de ejemplo San Agustín las celebraciones que se realizaban en honor de la Celeste virgen y a Berecynthia, madre de todos los dioses. Dice que en éstas los actores que las encabezaban realizaban todo tipo de ejecuciones impúdicas y recitaban cantos no menos lascivos; estos cultos, lejos de formar las conciencias en el sentido de la verdadera espiritualidad, única capaz de conducir al hombre hacia los valores trascendentes, las confunden porque en ellos las representaciones divinas y sagradas se entremezclan con los paradigmas de la degradación y el vicio, por eso exclama el Obispo de Hipona: “¿a qué llamaremos sacrilegios? ¿qué será para nosotros profanación? si estos cultos son tomados por sagrados o se cree que son del agrado del verdadero Dios”.

La intolerancia hacia la religión pagana adquiere aquí una justificación de tintes morales y de asepsia social; como Platón, San Agustín considera a la religión pagana inmoral y pernicioso; suprimirla era un golpe, más que contra el libertinaje, contra la necedad de unos pocos ignorantes o ciegos apegados a prácticas religiosas que degradaban al hombre y ofendían a Dios; la verdad y la virtud, presentes en el mensaje evangélico, no podían coexistir a lado de la falsedad y la degradación que representaban

los cultos politeístas e idolátricos; así como la salud en su prevalecer le pone cerco a la enfermedad; la vida a la muerte; la luz a la oscuridad.

No le concede el Obispo de Hipona a los paganos ni siquiera el derecho de quejarse por la persecución que sufren sus creencias; esta prohibición era buena para la salud espiritual y moral del pueblo; pero, sobre todo, era la voluntad de Dios; el Dios verdadero, según la teología romana, es absoluto y como tal hace imperar en la creación con rigor su *jus divina*; pero también es el dador de la existencia, y por tanto es la bondad que caritativamente dispensa bienes entre las criaturas. A los paganos, el Dios verdadero les mostraba su rostro riguroso; a sus fieles el de su divina bondad:

El Dios verdadero no hizo caso de aquellos que no le adoraban; pero los dioses, cuya veneración se quejan estos hombres ingratos que se les prohíbe ¿por qué no auxiliaron con saludables leyes a sus adoradores para que pudiesen vivir bien y santamente? (S. Agustín, 2004: p. 37).

La anterior afirmación podrá pasar por un artilugio retórico; sin embargo, no deja de resultar ingenioso y hasta cierto punto válido dentro de una discusión en la que se apela a los argumentos teológicos; en su afán de convencer con razones a los paganos de su evidente error, San Agustín les pide expresamente que no culpen al Dios de la religión cristiana (al Dios Verdadero) ni a la Iglesia misma de la extinción forzosa de sus cultos y creencias; los culpables son, ante todo, sus propios dioses, quienes, en el mejor de los casos, actúan con ingratitud, porque si no, la única explicación que queda es que son irreales o, en su defecto demonios (situación que aclararía su inmoralidad), y por tanto incapaces de oponerse a los dictados de la Voluntad divina.

Nótese que para San Agustín, Dios expresa su voluntad a través de hechos; los hechos históricos están cargados de sentido o significado que pueden ser interpretados por el creyente para conocer los dictados o deseos de Dios; la historia, por tanto, con su entramado de sucesos y acontecimientos, es la versión temporal y analógica del sagrado libro donde la Voluntad divina escribe el destino de la creación; la *Biblia*, por su divina inspiración, es la versión o adecuación del inefable libro que considera precisamente la finitud e imperfección del intelecto humano. Ni la historia

ni la *Biblia* se equivocan en su lenguaje, a veces cifrado, acerca de los designios divinos. La exégesis dirigida por la fe puede interpretar los designios de Dios, mas no hay que olvidar que la fe es un don del espíritu sólo concedida a los que aceptan al Hombre-Dios; por eso los paganos están ciegos a los signos de los tiempos, por diáfanos que éstos son, y su necesidad les impide comprender el mensaje evangélico.

San Agustín, movido por su credo y convicción, pretendía salvarlos de su ceguera o letargo y también de su ignorancia; en términos de Eliade (1998), para el Obispo de Hipona el pagano está anclado, en cuerpo y alma, al mundo profano; no alcanza a percibir la realidad sagrada, ésta se le oculta o se mantiene eclipsada a sus ojos por los falsos dioses a los que adora, quienes no le permiten ver la epifanía crística.

¿Puede el hombre que conoce ser tolerante con la ignorancia; el que domina las ciencias que curan ser indiferente ante la enfermedad? De igual forma San Agustín procedía ante los infieles, apóstatas, herejes y paganos; deseaba hacerles el bien aunque con ello violentara su libertad; se trataba no sólo de hacer imperar la verdad, sino también de extender la redención a todos los hombres; salvarlos de la condenación; ¿qué importaba, entonces, que estuvieran o no de acuerdo?, Dios actuaba con rigor con ellos como el médico con el enfermo; el maestro con el discípulo.

Los falsos dioses y los cultos paganos son un vertedero de vicios que degradan al hombre; el mal para San Agustín es la negación o el alejamiento de Dios, su fruto es la muerte. En la Edad Media se recurrió mucho a la práctica del exorcismo; el hecho testificado a través del exorcismo era por sí mismo un signo que corroboraba la autenticidad y primacía de la verdadera religión; la expulsión de los demonios ejecutada por hombres consagrados representaba, en un sentido analógico, la purga del mal, no del alma humana, sino del propio mundo; despejar de él la oscuridad que impide contemplar su dimensión sagrada y divina:

Los cristianos utilizaban esta práctica, tan corriente por aquel entonces, para impartir ni más ni menos que toda una lección resumida de la dirección que venía siguiendo la historia del mundo. Cristo ya había destruido el poder de los demonios en el mundo invisible. Ahora todos podían contemplar cómo sus servidores los expulsaban de su último escondite en la tierra. El exorcismo

ponía de manifiesto de un modo palpable la retirada —tal como había sido profetizada— de los antiguos dioses, mientras que los demonios, pronunciaban a gritos los nombres de las divinidades tradicionales, retrocedían y se apartaban violentamente del cuerpo de los posesos cada vez que eran conjurados en nombre de Cristo. (Brown, 1997: p. 35).

San Agustín, como sus contemporáneos, comparte esta creencia, los dioses paganos son las máscaras de los demonios; todas estas especulaciones demonológicas encuadran en los terrenos de lo que podríamos denominar como teología popular; es el nivel propio de las elementales y pragmáticas concepciones religiosas del creyente común; el que un filósofo como San Agustín haya dirigido su discurso hacia esos terrenos obedece a la intención de ir clarificando la falsedad de todas las creencias no cristianas en los distintos niveles epistémicos en que dicha clarificación pueda ser expresada.

Para poder elevarnos a las alturas de la reflexión filosófica, y de allí a las teológicas, tenemos que partir antes de lo evidente o lo obvio. Evidente es, al menos así lo sostiene San Agustín desde su óptica cristiana, que los cultos paganos son inmorales y que su sola exposición es perniciosa para la salud espiritual de los hombres. La explicación de su inmoralidad resulta simple y tajante, tal parecería que no da cabida a refutación alguna: lo son porque detrás de ellos están los demonios.

En el libro IV de *La ciudad de Dios* (2004), San Agustín reduce el mito a una mera invención poética inspirada en la vida de hombres reales que deseaban ser venerados como númenes; no es una metahistoria que da cuenta de hechos trascendentes que involucran a seres divinos; si son inverosímiles es porque son creaciones arbitrarias, obras de la inteligencia humana; a veces se les intenta dar, deliberadamente, un cierto orden para que expresen nociones teológicas, filosóficas o cosmológicas, pero, con todo, caen en incoherencias y en absurdos.

En conclusión, ningún relato mitológico es de inspiración divina; el mito sirve a la megalomanía de hombres ávidos de honores y reconocimiento, por lo tanto, carece de todo valor teológico y filosófico.

Los dioses paganos fueron en el pasado hombres; los mitos describen de forma alegórica la vida de esos hombres; los demonios se apropiaron,

sagazmente, de los cultos engendrados por los mitos; se adueñaron de las representaciones, los iconos de los falsos dioses para hacerse adorar por los hombres; es la religión verdadera la que desenmascara esta farsa y salva a los seres humanos del error y los libra de la tiranía de los demonios:

Por esta religión verdadera y única se pudo descubrir que los dioses de los gentiles eran sumamente impuros y unos obscenos demonios, que, con ocasión de algunas personas difuntas, y so color de las criaturas humanas, procuraron los tuviesen por dioses gustando con detestable y abominable soberbia de los honores casi divinos (...). (S. Agustín, 2004: p. 195).

De la anterior cita se pueden sacar muchas conclusiones acerca del espíritu de intolerancia que gravita en la teología y en la escatología agustiniana; para empezar, el obispo de Hipona se dirige a la religión cristiana con los términos de verdadera y única; por si esto no fuera por sí mismo una declaración ya tajante o categórica, señala que los cultos paganos antiguos, idolátricos y politeístas son invenciones humanas usurpadas por los demonios para hacerse adorar como dioses; el judaísmo denunció, en su momento, esa farsa, pero, sólo el cristianismo pudo combatirla eficazmente.

En estos términos, y bajo esa óptica, la intolerancia religiosa de San Agustín queda más que explicada: no se trata tan sólo de defender la verdadera y única religión, además, el seguir el culto cristiano y difundirlo es un imperativo, además de teológico, moral; el cristianismo salva a los hombres de la tiranía de la idolatría y la inmoralidad del paganismo o en términos más teológicos del yugo luciferino encubierto en las falsas religiones, es decir, en todas las de carácter politeísta o idolátrico. Habrá que aclarar que el rigor del dogmático y de la intolerancia religiosa en la Iglesia católica ha ido disminuyendo desde su creación hasta nuestros días; la fe católica ya no está en guerra o en conflicto directo con otras religiones, como sí lo estuvo en tiempos de San Agustín.

Siguiendo la senda de la teología agustiniana, tan propia de su tiempo, podemos decir que el paganismo es fruto de la soberbia humana y demoníaca. El pecado que ocasionó la ruina del hombre y de un gran número de los ángeles fue el de la soberbia; la criatura jamás será superior a su creador; no puede, por tanto. La criatura pretender desplazar a quien le

dio existencia y permanencia; atentaría contra sí mismo y cometería un imperdonable acto de ingratitud.

Esta verdad teológica no es atendida por los hombres que pretenden ser como los dioses ni por los demonios que desean ser adorados como tales; el móvil de ambos es la soberbia, y es la soberbia el origen último de los cultos paganos; la esencia de estas falsas deidades la aporta la megalomanía humana que de ella se destila: mitos, cultos, ritos, etcétera, todos son invenciones del intelecto humano pervertido por la egolatría; la substancia de los dioses la aportan, por otro lado, los propios demonios. En términos más simples: las manos humanas esculpen los ídolos y cuando éstos hablan o hacen milagros es porque los demonios habitan en ellos.

Escatológicamente, el combate al paganismo es un imperativo moral e incluso político, pues la misión de la verdadera religión, en este tenor, es salvar a los seres humanos de la inmoralidad pagana y a la vez instaurar el reino de Cristo venciendo al pandemonio de las falsas religiones que han esclavizado a la humanidad desde la expulsión del paraíso.

Si lo anterior no bastara; ya en un plano más filosófico, San Agustín desacredita al paganismo calificándolo de fórmula religiosa difusa y dispersa; por simple economía teológica, el paganismo es criticable. Poniéndolo en términos sencillos: no entiende San Agustín la necesidad de adorar a muchos dioses y complicarse en ritos precisos y darle a cada uno la ofrenda de su agrado, cuando se puede, en el culto al Dios único, dar gustos a todos, sin omisión de ninguno.

Polemiza San Agustín directamente con el filósofo pagano Varrón, pensador, que, retomando la tesis del neoplatonismo, hace toda una apología de la vieja religión del Imperio. La pluralidad de dioses del panteón pagano obedece a un proceso de relativización que opera en el ámbito de la subjetividad y finitud humana; en este nivel, el entendimiento humano se apodera cognitivamente del objeto de su interés y, siguiendo su tendencia a humanizar todo rasgo o arista de la realidad, le imprime o troquela caracteres antropomórficos para apropiarse plenamente del objeto desde el vínculo de la familiaridad; no se tiene conciencia de la uniformidad radical de la realidad que se fundamenta en la substancia divina, que es, en esencia, sencilla y única.

Dios, siendo absoluto y único, se manifiesta en la infinitud de su creación; el hombre, por su parte, desde su finitud, es incapaz de captar la divinidad en su totalidad y toma la parte por el todo; dispersa o fragmenta la realidad divina y con unos cuantos trozos de ésta, debidamente humanizados, construye sus cultos. Varrón, desde la interpretación de San Agustín, afirma que Júpiter, Juno, Marte, Venus, y el resto de los dioses mayores e inferiores, no son más que los distintos aspectos o manifestaciones (teofanías) del Dios absoluto; de tal suerte que las representaciones mitológicas no dejan de tener simplemente un valor relativo y sólo son importantes para la religiosidad popular.

Este mismo argumento lo encuentra San Agustín bastante refutable; si el intrincado panteón pagano corresponde alegóricamente al *corpus* total de Dios, siendo Júpiter el alma de éste ¿cómo explicar entonces la rivalidad y los celos que persisten entre los dioses? Tal situación es absurda; tan absurda como el asegurar que entre las partes que conforman un cuerpo pudieran existir envidias y rencillas.

El Obispo de Hipona compadece a Varrón por intentar defender lo indefendible o justificar lo absurdo, como sería en este caso el explicar, desde las tesis filosóficas del neoplatonismo, la pluralidad representativa del panteón pagano; pluralidad que, según este pensador, daría cuenta de todas las gracias, dones y favores que el Dios verdadero y único dispensa a través de la creación:

Estos son, en efecto, los cargos que el ingenioso y erudito Varrón, fundado en ciertas interpretaciones físicas y naturales, o tomadas de otro, o halladas por su propia conjetura, anduvo indeciso y confuso para distribuir las y repartirlas entre los dioses escogidos. (S. Agustín, 2004: p. 114).

El error del paganismo vuelve a ser la ignorancia; desconoce al verdadero Dios y lo confunde con sus manifestaciones: desde las más elevadas hasta las más groseras; de estas manifestaciones esperaban los hombres, en su necesidad, obtener algún favor y de lo recibido les derivaban sus nombres; es así como fueron surgiendo, también por ignorancia, los apelativos de los dioses. De conocer los paganos, dice San Agustín, el nombre del verdadero y único Dios, sólo de él se valdrían en sus peticiones o súplicas:

¿Tan necios, dicen, hemos de creer que fueron nuestros antepasados, que no entendieron que estas cosas eran dones y beneficios divinos y no dioses? Sino que sabían que semejantes gracias nadie las conseguía si no es concediéndolas algún dios o los dioses, cuyos nombres ignoraban, le ponían el nombre de los objetos o cosa que veían que ellos les daban, sacando de allí algunos nombres. (S. Agustín, 2004: p. 112).

Retomando las ideas de Eliade, la controversia entre San Agustín y Varrón es un caso típico de enfrentamiento entre una hierofanía universal y una de tipo local; la noción de un Dios único y verdadero, como la defendida por San Agustín, obviamente es más sencilla y fácil de divulgar que la sostenida por Varrón de una pluralidad de dioses especializados o correlativos a ciertos hechos naturales o humanos; es la disputa entre monoteísmo y politeísmo.⁵

Es un hecho demostrable, históricamente, que el politeísmo grecolatino nunca logró expandirse más allá de una reducida área geográfico-cultural, ni cuando ostentó el carácter de religión oficial; antes bien, mostró tolerancia e incluso apertura a otros cultos o hierofanías extranjeras.

Al final, la religión grecolatina, calificada como pagana por los cristianos, como todas las hierofanías locales, no pudo resistir el embate de una religión de carácter universal como la cristiana, cuyo culto, como lo sostiene San Agustín, tenía una mayor economía teológica y ritual; por tanto, resultaba, en la comparación, menos confuso y asimilable para el promedio de los seres humanos.

El cristiano, a diferencia del pagano, no tenía que repasar una extensa agenda de dioses para saber a quién pedir o agradecer: si a Juno por las buenas cosechas; a Venus por el ser amado; a Marte para no salir lastimado en el combate, etcétera; el creyente en Cristo en todo lo que necesita lo

⁵ No pasamos por alto el hecho de que ciertos politeísmos son plenamente exportables o logran gran aceptación fuera de la comunidad o cultura donde surgieron; caso concreto el de la religión hindú; pero, también hay que reconocer que a pesar de tener un éxito relativo en su difusión, la religión de los brahmanes nunca pierde del todo su carácter vernáculo o local y, sobre todo, hay que destacar que sus divulgadores, más que mostrar exuberancia o barroquismo politeísta del hinduismo, se inclinan más a centrar su estrategia proselitista en una figura sagrada o hierofanía universal como Krishna, que además ofrece la ventaja de ser perfectamente asimilable con la de Cristo.

puede obtener del Padre (el Dios verdadero) por mediación del Hijo (el Hombre-Dios).

Gran parte del mérito de San Agustín, a nuestro entender, no fue tanto demostrar la superioridad del cristianismo frente a otras confesiones; la comparación entre hierofanías o mundos religiosos fácilmente transita de las ideas a las pasiones (como lo hemos venido sosteniendo). El acierto del Obispo de Hipona reside en haber demostrado, a través de un discurso teológico con proximidades filosóficas, las ventajas (doctrinales, rituales, devocionales, etc.) del monoteísmo frente al politeísmo. Doble fue su mérito porque, además, supo emplearlas como argumentos válidos, y no dogmáticos, en su apología del cristianismo.

Para finales de la Edad Media aparecerá Nicolás de Cusa, quien, a diferencia de San Agustín, defenderá la conciliación entre las religiones. Partiendo de los postulados de la *vía negativa*, sostiene que Dios, en su carácter absoluto, es incompresible al hombre; el entendimiento humano mantiene frente a él (como lo sostenían los teólogos bizantinos y el propio maestro Eckhart) una *docta ignorantia*; puesto en términos muy coloquiales, si no podemos conocer en plenitud ni en esencia qué es Dios, este hecho por sí mismo nos impide descalificar la idea o concepción que otras religiones se han formado de la substancia divina, a pesar de que éstas puedan ser contrarias a las nuestras. La *vía negativa* permite, precisamente, la conciliación de los contrarios.

Las intuiciones filosóficas de Nicolás de Cusa superaban las estrechas y dogmáticas sendas de la doctrina agustiniana; el Dios creador y trinitario, de la clásica y ortodoxa teología romana, sin ser negado, queda un tanto de lado por aludir al Absoluto; partiendo de él, como principio o referencia principal, no resulta imposible, como lo demostró Nicolás de Cusa, encontrar la continuidad entre los ritos paganos y el culto cristiano, así como explicar y conciliar las diferencias entre el monoteísmo judío, cristiano e islámico; tomando una cita de Eliade, podemos decir que: “Nicolás de Cusa recuerda que en tanto que creador, Dios es trino y uno, pero en tanto que infinito, no es ni trino ni uno, ni cualquier otra cosa que se pudiera mentar” (Eliade, 1988: p. 271).

Igual que con Orígenes, Nicolás de Cusa le abrió al cristianismo la posibilidad de entablar, como dice Eliade, un diálogo coherente y fructífero

con otras religiones. En vez de darle continuidad a sus ideas y divulgación a sus obras, la Iglesia prefirió apostarle a la intolerancia religiosa y al exclusivismo defendido por San Agustín; el resultado fue no sólo la guerra contra otros credos o prácticas religiosas distintas, sino también la confrontación en el seno mismo del cristianismo. La intolerancia degenerará en disputas y enfrentamientos entre corrientes que se asumirán, respectivamente, como la verdadera depositaria de la gracia o simplemente como la única y auténtica. Se presentará la intolerancia y disputa entre católicos y protestantes.

El conquistador católico, al igual que el colono protestante, mostró los mismos grados de intolerancia y cerrazón frente a las creencias del “otro” y defendieron, al más puro estilo de la doctrina agustiniana, la prevalencia y exclusividad de sus respectivas iglesias y credos; ninguno de los dos fue capaz, en su momento de entender que:

La Redención es un acto eterno que no se puede situar ni en el tiempo ni en el espacio; el sacrificio de Cristo es una manifestación o realización particular de ese acto en el plano humano; los hombres pudieron y pueden beneficiarse de la Redención tanto antes como después de la venida de Jesucristo, y tanto fuera de la Iglesia visible como en su seno. (Schuon, 2004a: p. 42).

Dejamos para un trabajo a futuro el tema de cómo la certeza de ser poseedor de la religión única y verdadera animó la intolerancia religiosa de los hombres que se propusieron, durante el Renacimiento y los siglos venideros, conquistar el mundo en nombre de sus respectivos credos y dioses.

Conclusión

Fue nuestro propósito a lo largo de esta obra demostrar que la intolerancia religiosa tiene un sustento y una serie de justificaciones; la metafísica antigua, la teología, la sociología, la historia, etcétera, nos aportan una serie de argumentos y datos que nos permiten entender el porqué una religión llega a proclamarse como la única y verdadera; y cómo esta postura obedece a una serie de necesidades, de cohesión interna y expansión, de las que se valen las religiones para cumplir con sus cometidos más esenciales, como son el difundir su idea y forma de salvación religiosa y espiritual.

Una vez alcanzada cierta consolidación teológica y difusión, una religión puede cederle márgenes a la libertad religiosa y abrirse al diálogo con otras confesiones en aras de un ecumenismo en las ideas e ideales; esta apertura y diálogo es incluso una demanda actual. Las confrontaciones interreligiosas han propiciado, como dice Küng, fricciones, rivalidades e incluso han detonado guerras. Las de guerras de religión no tienen cabida en un mundo donde cada vez son más frecuentes los encuentros interculturales y la comunicación y convivencia entre gentes de distintas naciones, confesiones e ideas.

Además, el llegar a un entendimiento interreligioso, sin necesidad de sacrificar la identidad o incluso la pervivencia de las distintas iglesias y confesiones, ha sido unas aspiraciones de la humanidad que sigue presente en el imaginario colectivo.

El mito del retorno a la *sofía perenne* expresa esta aspiración. Este mito reaparece y se actualiza y, como en antaño, sigue plasmando el deseo o

aspiración de una parte de la humanidad; de un grupo de hombres y mujeres que anhelan una forma de espiritualidad, ecuménica y por ende universal, que dé cabida a todos los credos y en la que confluyan todas las doctrinas alrededor de un entendimiento en las ideas y de un respeto mutuo.

La reconciliación metafísica de las religiones más importantes podría ser la obra de una élite intelectual dispuesta a reconocer la existencia de una *sofía perenne* que las hermana y emparenta. En el caso del catolicismo, es oportuno señalar que el exclusivismo religioso, tal y como lo planteó San Agustín, ya está desde hace décadas superado, no obstante, se antoja complicada para ella la gestación y génesis de una élite intelectual dispuesta a un diálogo interreligioso en los términos de un Nicolás de Cusa o de Orígenes; es de esperarse que siga apostando por la segura senda del ecumenismo que la comprometa a sólo procurar un entendimiento y buena relación con otros cristianismos. Seguirá también, en aras de nobles ideales como la paz del mundo y la defensa de la naturaleza, favoreciendo una relación de cordialidad con otras religiones, reservándose, o guardando con discreción, el título de única y exclusiva.

Pero si no es de la cúpula de la Iglesia católica y de las más iglesias de donde se puede deslumbrar el advenimiento de un nuevo tipo de creyente abierto a la pluralidad religiosa; podría éste surgir en el seno de la propia postmodernidad en un intento precisamente de superar los vicios culturales y sobre todo, religiosos de esta *modernidad líquida*. Estaríamos hablando entonces, de un nuevo *Homo religioso*, que en su praxis religiosa y en su profesar supere el subjetivismo y relativismos religiosos y también rompa los anclajes teológicos teístas animado por un interés de profundizar en los principios metafísicos comunes a todas las religiones. Como minoría religiosa no tendrían una relevancia ni peso cuantitativo; pero, como élite intelectual habría que esperar, en lo cualitativo, el que llegue a ejercer un liderazgo, una influencia socio-cultural de dimensiones y alcances globales.

Referencias

- Abdalati, H. (s/f). *Luces sobre el islam*. International Islamic Federation of Student Organizations.
- Anónimo. (1998). *El libro de los muertos*. EDIMAT.
- Anónimo. (2001). *Bardo-Thodol*. EDAF.
- Asad, M. (1995). El espíritu de Occidente. *Verde Islam*, (1), 31-40.
- Bell, D. (1989). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza Editorial.
- Brown, P. (1997). *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Crítica.
- Campbell, J. (2017). *Las máscaras de Dios*. Atalanta.
- Cassirer, E. (1997). *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica.
- David-Neel, A. (2004). *Iniciados e iniciaciones en el Tíbet*. Grupo Editorial Tomo.
- Durkheim, É. (1987). *El suicidio*. Posadas.
- Eliade, M. (1984). *Tratado de historia de las religiones*. Era.
- Eliade, M. (1988). *Historia de las creencias y las ideas religiosas* (tomos 2 y 3). Paidós.
- Eliade, M. (1992a). *Alquimia asiática*. Paidós.
- Eliade, M. (1992b). *El chamanismo y las arcaicas técnicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (1993). *El yoga, inmortalidad y libertad*. Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (1994). *Mito y realidad*. Labor.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós.
- Eliade, M. (2000). *La búsqueda*. Kairós.
- Eliade, M. (2001). *Mefistófeles y el andrógino*. Kairós.
- Evola, J. (1998). *La doctrina del despertar*. Grijalbo.
- Ferguson, M. (1994). *La conspiración de Acuario*. Año Cero.
- Freud, S. (2016). *El porvenir de una ilusión*. Alianza Editorial.
- Guénon, R. (1990). *El mundo y su devenir según el Vedanta*. Obelisco.
- Guénon, R. (2001). *Crisis del mundo moderno*. Paidós.
- Guénon, R. (2003). *Oriente y Occidente*. Olañeta.
- Jung, C. G. (2011). *Psicología y religión*. Paidós.

- Kierkegaard, S. (1989). *Temor y temblor*. Fontamara.
- Lang, A. (1913). *Myth, ritual and religion*. Longmans, Green & Co.
- Lao Tse. (1998). *Tao Te King*. Tomo Dos.
- León-Portilla, M. (2001). *Filosofía náhuatl*. UNAM.
- Morris, B. (1995). *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Paidós.
- Nietzsche, F. (2011). *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial.
- Nukariya, K. (2005). *La religión de los samuráis*. Paidós.
- Pauwels, L. (1973). *La rebelión de los brujos*. Plaza y Janés.
- Ricoeur, P. (1999). *Freud: Una interpretación de la cultura*. Siglo XXI.
- San Agustín. (2004). *La ciudad de Dios*. Porrúa.
- Schipper, K. (2003). *El cuerpo taoísta*. Paidós.
- Scholem, G. (1996). *Las grandes tendencias de la mística judía*. Fondo de Cultura Económica.
- Schuon, F. (1982). *Tras las huellas de la religión perenne*. Olañeta.
- Schuon, F. (1998). *Forma y substancia en las religiones*. Olañeta.
- Schuon, F. (2000). *Forma y substancia de las religiones*. Olañeta.
- Schuon, F. (2004a). *De la unidad trascendente de las religiones*. Olañeta.
- Schuon, F. (2004b). *Resumen de metafísica integral*. Olañeta.
- Weber, M. (2012). *Sociología de la religión*. Akal.
- Webislam* [Fundada en el año 1997 por el Centro de Documentación y Publicaciones (CDPI) de Junta Islámica de España. Desde entonces, se ha consolidado como el portal islámico de referencia en lengua española, tanto por la cantidad y calidad de la información que ofrece como por el número de accesos a la página (unos 12 millones)].
- West, J. A. (2000). *La serpiente celeste*. Grijalbo.
- Zukav, G. (1994). *El lugar del alma*. Año Cero.

Sobre el autor

Fabián Acosta Rico

El doctor Fabián Acosta Rico estudió en la Universidad de Guadalajara (udeg) la licenciatura y la maestría en Filosofía. Terminó el doctorado en Antropología Social por el CIESAS de Occidente. Imparte clases en el Departamento de Filosofía de la udeg como profesor investigador de tiempo completo. Más adelante se menciona de forma más completa. Sus líneas de investigación son la filosofía y antropología de las religiones. Forma parte del consejo del Instituto de Estudios Históricos del Arquidiócesis de Guadalajara y está inscrito en el Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNI) con el nivel I. Es parte del consejo editorial de la *Revista Querens* de la UNIVA. Es articulista del periódico *La Crónica de Hoy*, el *Semanario* de la Arquidiócesis de Guadalajara y en el *Boletín Actualidad Sociopoliticareligiosa*. Pertenece al CERYS: Centro de Estudios de Religión y Sociedad, perteneciente al Departamento de Filosofía, del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara. Entre sus obras publicadas están: *El pensamiento de José Vasconcelos*, *Sombras de la Revolución Mexicana*, *Bitácora de un estado* (tomos 1-3), *Obra y situación del gran benefactor de la Nueva Galicia*, *Corona y Lozada*, *Del pensamiento social de la Iglesia sobre el Poder Político*, *Los gobernadores de Jalisco Tomo I*, *La derecha popular en México*, *La ruta histórica al estado laico*, *La vuelta del poniente*, *Jalisco en la Historia: La Guerra de Reforma*, *Millennials y Centennials. Análisis de su imaginario religioso* *Un estudio focalizado a los jóvenes del Área Metropolitana de Guadalajara*.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3935-4709>.

Academia: <https://independent.academia.edu/FABIANACOSTARICO>

El problema de la exclusividad y libertad religiosa. Planteamientos filosóficos, metafísicos y teológicos, de Fabián Acosta Rico, publicado por Ediciones Comunicación Científica, S. A. de C. V., se publicó en diciembre de 2024 en la Ciudad de México, en versión digital para acceso abierto en los formatos PDF, EPUB y HTML.

Que de mi interés precisar cómo —desde el pensamiento mitológico, en conjunto con la metafísica antigua y oriental— se puede argumentar a favor de la pluralidad religiosa, entendiendo para este cometido no solo la naturaleza y misión que toda religión tiene, sino también su contexto histórico y necesidad antropológica, en tanto que coinciden en ser consideradas una vía de salvación o redención para una cultura o un delimitado grupo humano y que, desde esta lógica, es una arbitrariedad incluso filosófica —no se diga metafísica— que una fe, dígase monoteísta o politeísta, teísta o panteísta, se erija o proclame como la única y verdadera. Considero que mi obra contribuye a la reflexión acerca de la necesaria superación de los viejos exclusivismos religiosos, los cuales no tienen cabida en una sociedad global, posmoderna y postsecular en la que subsiste una proclividad hacia un diálogo interreligioso necesario para el sostenimiento de la buena vecindad entre las naciones y la tolerancia y la inclusión entre los individuos. Como bien dice Hans Küng: “No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones”.



Dimensions

RENIECYT
Registro Nacional de Instituciones
y Empresas Científicas y Tecnológicas
2000922



Google
Scholar



DOI.ORG/10.52501/CC.208



Fabián Acosta Rico es doctor en Antropología Social y maestro y licenciado en Filosofía. Es profesor investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara y en la UNIVA. Además, es articulista de *La Crónica de Hoy* y *The Conversation*, así como conductor del programa de radio *Modernidad líquida*, de la estación *Apostolicus*. Algunas de sus obras publicadas son *El pensamiento de José Vasconcelos*, *Del pensamiento social de la Iglesia sobre el poder político*, *La derecha popular en México*, *La ruta histórica al estado laico*, y *Millennials y centennials: Análisis de su imaginario religioso*.



COMUNICACIÓN
CIENTÍFICA PUBLICACIONES
ARBITRADAS
HUMANIDADES, SOCIALES Y CIENCIAS
www.comunicacion-cientifica.com

ISBN-13: 978-607-2628-10-6



9 786072 628106