

EL HECHO RELIGIOSO

I. El hecho religioso en la historia de la humanidad

El hecho religioso es una parte de la historia humana. En todas sus etapas encontramos indicios suficientes para afirmar con fundamento la actividad religiosa de los hombres que las han protagonizado. Los historiadores de la religión han renunciado hace mucho a indagar los orígenes empíricos de la religión, es decir, a descubrir el momento en que la humanidad comenzó a ser religiosa, convencidos de que donde existen indicios de vida humana, existen indicios de actividad religiosa. Por eso, todas las historias de las religiones dedican su primer capítulo a descifrar los signos de vida religiosa que nos han dejado las épocas más remotas de la prehistoria. Ya en el paleolítico, las pinturas rupestres, las estatuillas femeninas, los restos funerarios indican claramente la preocupación del hombre junto a las actividades que le imponía la lucha por la pervivencia, de unas acciones rituales encaminadas a establecer "relaciones eficaces con la fuente de toda bondad y beneficencia". También la vida del hombre llamado primitivo por pertenecer a comunidades prelitterarias está llena de signos de actividad religiosa que la moderna ciencia de las religiones, a partir sobre todo del siglo pasado, nos ha dado a conocer con profusión de detalles. Estos signos son distintos según se trate de poblaciones recolectoras o cazadoras, nómadas o sedentarias. Pero en todas ellas aparece una actividad, diferente de la actividad ordinaria y mezclada generalmente con elementos animistas, fetichistas o mágicos, que contienen muchos elementos de lo que hoy denominamos actividad religiosa.

Las grandes culturas de la Antigüedad tienen su propia forma religiosa de ser, dotada de unos rasgos comunes como son el carácter nacional de la vida religiosa, y la forma plural de representarse lo divino que da lugar al politeísmo.

Posteriormente, a partir sobre todo de ese "tiempo eje" que se sitúa en torno al siglo VI a. C., van apareciendo las grandes religiones o religiones universales que han perdurado hasta ahora y que acogen a los creyentes actuales. Entre ellas pueden distinguirse dos grandes familias. La primera es la que comprende las religiones del Extremo Oriente, especialmente hinduismo y budismo. Estas se caracterizan por la tendencia a representarse lo divino como el fondo absoluto de la realidad con el que el hombre, tras una laboriosa purificación, debe identificarse, o en el que debe disolverse. Por esta razón se las denomina religiones de orientación mística. La segunda gran familia de religiones universales abarca las nacidas en el Medio Oriente y difundidas después hacia Occidente y son el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. A estas últimas se las reconoce como religiones proféticas por la forma marcadamente personal de representarse lo divino y la tendencia a describir la relación con Dios en términos de diálogo, alianza, amor y obediencia personales.

II. La estructura del hecho religioso

La primera característica del fenómeno religioso es su complejidad, originada por la enorme variedad de formas que reviste y por la riqueza de aspectos de cada una de estas formas. Por eso resulta imposible describirlo desde una perspectiva única.

a. El ámbito de lo sagrado

En este primer punto pretendemos sensibilizarnos con la "atmósfera" en que están bañados todos los fenómenos religiosos, el "clima" que envuelve todos los elementos: personas, cosas, acontecimientos que componen una religión. Es lo que llamamos el ámbito de lo sagrado. Este ámbito no es una realidad ni un conjunto de realidades, no es una zona de lo real ni un acto determinado ni un conjunto de actos. Es una forma peculiar de ser y de aparecer el hombre y la realidad en su conjunto que surge justamente cuando aparece lo religioso. Es muy difícil captar algo tan vago. Porque no se trata de una suma de elementos, sino de la forma de organizarse todos ellos componiendo un "rostro" preciso. Sucede lo que con el fenómeno estético. No basta

con describir detalladamente los elementos que componen una obra de arte para comprenderla como tal. Para captar su belleza de obra de arte se precisa entrar en el nuevo mundo que llamamos lo estético.

¿Cómo introducimos en este mundo peculiar que llamamos lo sagrado? Hay un primer rasgo que lo caracteriza. Se trata de un mundo en que el sujeto se introduce tras el paso de un umbral. Este paso exige del sujeto una "ruptura de nivel".

El umbral de lo sagrado separa el mundo religioso del mundo de la vida ordinaria. Y no es que se trate de dos mundos compuestos de cosas o de acciones distintas. Se trata del mismo mundo vivido de una forma enteramente nueva.

b. El Misterio, realidad que determina la aparición del ámbito de lo sagrado.

En la tradición religiosa cristiana la realidad que hace surgir lo sagrado es Dios. Una cosa es religiosa o sagrada cuando es referida a Dios. Una persona es religiosa cuando se relaciona con Dios. Lo religioso, lo sagrado, comporta fundamentalmente una relación con Dios. Pero existen tradiciones religiosas que carecen de un nombre o una figura para Dios, como el budismo primitivo, y que son tradiciones auténticamente religiosas. Por eso buscamos nosotros un nuevo nombre capaz de abarcar lo que en nuestra tradición llamamos Dios, designado en otras religiones con otros nombres, o evocado en otras por la ausencia de todo nombre y el vacío de toda representación. Este nombre es el Misterio.

Con este término designamos en este primer momento esa realidad anterior y superior al hombre que aparece en su espacio vital cuando éste se introduce en el ámbito de lo sagrado y que le fuerza a una reorganización del conjunto de su mundo y de su vida.

Dos rasgos caracterizan a la realidad designada con este nombre: su superioridad absoluta, su completa trascendencia y su condición de realidad que afecta íntima, total y definitivamente al sujeto.

Su absoluta superioridad hace imposible una descripción directa de la realidad del Misterio. Tal descripción la pondría al alcance del hombre y la privaría de su absoluta trascendencia. Pero disponemos de un camino para precisar la evocación del Misterio sin riesgo para su condición trascendente. Es la descripción de la huella que deja su intervención en la vida del hombre; la percepción del eco subjetivo que su voz provoca en el sujeto religioso. Rudolf Otto, en una descripción que ha pasado a ser clásica, la resumió en su expresión: "experiencia del Misterio tremendo y fascinante". Tremendo y fascinante no indican aquí dos rasgos, dos atributos del Misterio, sino dos componentes de la reacción del sujeto ante la presencia de lo luminoso, es decir, lo divino o el Misterio.

La experiencia de lo tremendo consiste en un "sentimiento" –que no es sólo emoción subjetiva– que se sitúa en la línea de los sentimientos de temor aunque supone matices que le confieren una peculiaridad irreductible. En el sentimiento de temor o de miedo el sujeto se enfrenta a un peligro concreto que amenaza de una forma no menos concreta su integridad. En el sentimiento de lo tremendo prevalece en cambio la experiencia de la desproporción entre la realidad que lo provoca y nuestra propia realidad. En él el sujeto se siente literalmente anonadado ante la superioridad absoluta de la realidad que ha irrumpido en su vida. En él se siente el sujeto sobrecogido por lo que le aparece como "totalmente otro", que lejos de dejarse captar en las categorías de su pensamiento, lo trasciende totalmente y lo abarca y lo comprende por completo.

Pero indisolublemente ligado con este rasgo de la reacción del sujeto ante el Misterio, como la otra cara de la misma experiencia, aparece el elemento de lo fascinante.

Su presencia no sólo anonada, desconcierta y aterra al sujeto, sino que, al mismo tiempo, le maravilla y le fascina. Por eso se siente el sujeto irresistiblemente atraído, literalmente cautivado por esa presencia que al mismo tiempo que le anonada, le procura paz y confianza.

Por tratarse de una realidad absolutamente trascendente, la presencia del Misterio no puede tener otro origen que una iniciativa suya totalmente gratuita. Es lo que expresa el sujeto religioso cuando al describir su conocimiento de Dios o del Misterio o su posible relación de amor con él, lo declara fruto de un acto de Dios más que de su propia iniciativa.

A partir de la reacción que provoca en el sujeto que se ve agraciado con su presencia, el Misterio aparece como la realidad absolutamente suprema que irrumpe en la vida del hombre afectándole en su más íntimo centro de forma incondicional.

c. La actitud religiosa

Para que exista religión no basta con que el Misterio aparezca en la vida de un hombre. Lo que convierte a un hombre en religioso no es el "sentimiento" de lo "totalmente otro" que en determinadas circunstancias de su vida pueda experimentar. A esta situación el sujeto debe responder de una forma bien precisa.

Es una actitud compuesta de estos dos rasgos aparentemente opuestos: reconocimiento del Misterio y búsqueda de la propia salvación en él. El primero de estos rasgos responde al carácter trascendente de la realidad que esta actitud tiene como término, a saber, el Misterio. El segundo, a su condición de realidad que interviene en la vida del hombre afectándole de manera incondicional.

El hecho de que el término de la actitud religiosa sea el Misterio –es decir, la realidad suprema– hace que en ella el hombre deba comportarse de una forma nueva en comparación con las actitudes que adopta frente a las realidades del mundo. Todas éstas son para él objetos de sus diferentes facultades y acciones. Todas le están ordenadas, giran en su órbita y existen en función de él. Para que la realidad suprema aparezca en el horizonte del hombre éste debe consentir a ella como suprema y, para ello, dejar de considerarse el centro y aceptar esa realidad suprema como centro de su vida. En la actitud religiosa el hombre debe, pues, descentrarse en beneficio del Misterio. Su reconocimiento exige de él una actitud en beneficio del Misterio. Su reconocimiento exige de él una actitud de abandono de sí y de entrega confiada de sí mismo en sus manos.

La idea religiosa de salvación comporta tres elementos. En primer lugar, la toma de conciencia de una situación de mal de la que la salvación viene a liberar. Toda salvación aparece como redención de una situación vivida como negativa. Las formas concretas en que las distintas religiones se han representado esa situación de mal son muy numerosas. El mal ha podido aparecer como un ser maligno superior al hombre y bajo cuyo dominio se encuentra éste sometido. O como la condición terrena y corporal a que se ve sometido el elemento espiritual del hombre, indebidamente privilegiado como único constitutivo del sujeto. O como la situación de sufrimiento a que se ve condenado el hombre como fruto de su sed radical, de su deseo. En la tradición religiosa cristiana el mal del que el hombre aspira a ser salvado se designa con el nombre de pecado. Este nombre no se refiere fundamentalmente a la transgresión de unos preceptos concretos, sino a la opción fundamental –enraizada en la condición finita del hombre aunque no se confunda con ella– por la que el hombre situado en la presencia del Misterio decide ser encerrándose en sí mismo, renunciando a las posibilidades que esa presencia le descubre o queriendo realizarlas con sus solos recursos. De este mal radical, de esta situación de perdición busca el hombre ser salvado en la actitud religiosa.

Pero la salvación comporta un segundo aspecto positivo: consiste éste en la concesión al hombre de una perfección plena y definitiva. ¿En qué consiste la plenitud de esta perfección que confiere la salvación religiosa? No, ciertamente, en la acumulación de los diferentes bienes que el hombre puede obtener por el ejercicio de sus diferentes facultades. La vida religiosa no proporciona al hombre un enriquecimiento en ninguno de los aspectos de que se compone su vida. Pero toma una vida condenada como totalidad al fracaso a pesar de los logros parciales que haya obtenido y le confiere la salida feliz de un sentido. La salvación religiosa, diríamos en otros términos, no viene a aumentar el haber del hombre, a acrecentar sus posesiones, ni a hacer más eficaces sus múltiples acciones, sino que transforma totalmente su ser. Aunque, naturalmente, esta transformación del ser del hombre, no deja indiferentes el orden de la acción ni el del poseer ni el de su

relación comunitaria, ya que todos estos niveles de la persona se ven transformados cuando su ser ha sufrido una transformación radical.

El hombre religioso expresa lo esencial de su vivencia de la salvación al poner a Dios, al Misterio, como única realidad capaz de proporcionársela.

De aquí se deriva el tercer rasgo integrante de esta noción. La salvación religiosa tiene como agente un ser superior al hombre. No se salva el hombre a sí mismo, sino en virtud de la intervención de un salvador, figura casi universal en el mundo de las religiones, que viene de lo alto. La salvación no es resultado de una conquista del hombre, sino fruto de la gracia.

Resumiendo los elementos de la actitud religiosa que hemos descrito, diremos que, a la aparición del Misterio en su vida, el sujeto religioso responde reconociendo ese Misterio en una actitud de confiado abandono y de total trascendimiento de sí mismo y esperando y buscando en ese reconocimiento su perfección última, su salvación definitiva.

d. Mediaciones en que se hace presente el Misterio

Los apartados anteriores nos han familiarizado con los dos polos de la relación religiosa. El polo principal está constituido por el Misterio, la realidad invisible, inefable, sumamente trascendente que afecta al hombre íntima e incondicionalmente. El segundo polo de la relación religiosa es el hombre, todo el hombre, ya que todo él se ve afectado por la presencia del Misterio en su vida. Pero este hombre es constitutivamente mundano, corporal, comunitario. Su forma de existir es "ser-en-el-mundo", ser exteriorizándose en la corporalidad, distendiéndose en la duración y refiriéndose a otros sujetos. ¿Cómo puede el Misterio hacerse término de una relación efectiva para un hombre así? Condición indispensable para ello será que el Misterio, sin dejar de serlo, se haga presente en el mundo espacio temporal, en la historia del hombre. A esta necesidad vienen a responder las mediaciones "objetivas" del Misterio. En efecto, sin aparecer en el mundo el Misterio pasaría desapercibido para el hombre. Pero su aparición no puede convertirlo en objeto del mundo. Por eso en todas las religiones existen una serie de realidades mundanas que, sin dejar de ser lo que son, sin perder su condición de tales realidades mundanas, adquieren la capacidad de remitir al hombre, a través del significado que como tales realidades del mundo poseen, a la realidad invisible del Misterio. Son lo que la fenomenología reciente de la religión denomina las hierofanías, las apariciones de lo sagrado, o, en el lenguaje de nuestra descripción, las manifestaciones del Misterio.

La existencia de las hierofanías es un hecho fácilmente observable en todas las religiones. En todas existe una multitud de realidades del mundo a través de las cuales el sujeto ha reconocido la presencia de la realidad suprema. Tales han sido el cielo y los astros, la tierra y los fenómenos naturales, los acontecimientos de la historia, las mismas personas y sus obras. Además de muy numerosas, esas realidades son muy variadas. Por otra parte dentro de la historia de la humanidad y en el interior de cada una de las religiones las hierofanías han sufrido transformaciones importantes. Toda historia religiosa es un proceso permanente de sacralización de determinadas realidades antes tenidas por profanas y de secularización de otras antes sagradas.

Las hierofanías no se presentan como entidades aisladas sino bajo la forma de "constelaciones" o conjuntos de realidades mutuamente relacionadas. Estas constelaciones componen tres grupos principales que caracterizan a las grandes familias de religiones. El primero tiene como lugar hierofánico principal la naturaleza: cielo y astros o tierra y fecundidad, principalmente; el segundo, la historia y los acontecimientos en que se realiza; el tercero, la misma persona humana, sus funciones y acciones más importantes.

Estos conjuntos hierofánicos presentan una última propiedad importante. Generalmente muestran una correspondencia estrecha con la situación cultural y social del hombre o del pueblo que los viven. Así, una cultura nómada suele tener sus hierofanías propias, tomadas generalmente del "cielo", y sus elementos. Una cultura sedentaria y agrícola toma por lo general sus hierofanías de la tierra y los acontecimientos y

fenómenos relativos a la fecundidad, etc. Y es frecuente que el cambio de situación comporte un cambio en las realidades tenidas por hierofánicas.

El Misterio se hace presente en las realidades hierofánicas, pero se hace presente como Misterio. Es decir, no se convierte en objeto del mundo. Por eso no transmuta la entidad física ni la apariencia de la realidad hierofánica. Pero una realidad natural, al pasar a ser hierofánica adquiere la capacidad de remitir al hombre a través de su significado hacia la realidad invisible que así se hace presente en ella. Las realidades mundanas quedan así "transnificadas"; son convertidas en símbolo de una realidad invisible que sin perder su condición de invisible se hace presente a través de ella. ¿Cómo tiene lugar este proceso de transnificación?

Es indudable que el hombre no inventa estos símbolos por completo. ¿Cómo podría él crear una referencia a una realidad que está más allá, infinitamente más allá de sí mismo? Pero también parece claro que el hombre interviene en el proceso hierofánico. ¿Cómo se explicaría de otra forma la variedad de las hierofanías y la correspondencia con la situación cultural del hombre que las vive como tales? En las hierofanías proyecta el hombre la presencia necesariamente inobjetiva del Misterio que le afecta interiormente y esta proyección en el mundo exterior, esta exteriorización es la única forma de vivir, de hacer suya la presencia misteriosa de la realidad absolutamente trascendente.

La manifestación del reconocimiento de la Trascendencia en la dimensión espacial del hombre hará surgir por necesidad unos lugares sagrados en los que concentra especialmente el sujeto su interior sentirse afectado por lo divino. La necesidad de distenderse en la duración temporal llevará al hombre religioso a distinguir unos tiempos sagrados: la fiesta, como medio para vivir su relación religiosa. La actitud religiosa, difractada en la faceta racional del sujeto, dará lugar al surgimiento de la doctrina religiosa, del dogma y la teología. El sentimiento humano traducirá en el fervor y la emoción religiosa la aceptación de la presencia trascendente. Por último, el carácter comunitario del sujeto hará surgir la expresión comunitaria de la actitud religiosa que determinará el nacimiento de la iglesia, la fraternidad, la secta y las diferentes formas históricas de comunidad religiosa.

La condición finita y corporal del sujeto le llevará a desgranar en actos concretos esa actitud religiosa difractada en las facetas de las diferentes dimensiones humanas. Así surgirán la oración, el sacrificio, el ayuno, la limosna, la peregrinación, y las casi innumerables acciones concretas en que cada sujeto religioso expresa el reconocimiento del Misterio.

III. Vida religiosa y vida profana

¿Cuál es la relación entre el ámbito de lo sagrado y la vida profana? ¿Qué relación guarda la salvación religiosa que transforma el ser del hombre y el progreso humano que mejora sus condiciones de vida en el mundo? ¿Cómo influye en la vida profana de un hombre el reconocimiento por éste del Misterio como realidad que le salva?

Si la relación religiosa afecta al hombre en el centro mismo de su ser personal, todas las dimensiones de su existencia y todos los actos de su vida se verán afectados por ella. Pero ¿no conducirá el reconocimiento de este hecho a la conclusión de que nada es profano para el hombre religioso y de que todo en él se ve determinado por la intención religiosa? ¿Será posible mantener en este caso la legítima autonomía que poseen las diferentes esferas de lo humano: científica, técnica, ética, política, etc., autonomía que nuestra situación de secularización nos fuerza a reconocer?

El hombre cuyo interior se ha visto afectado por el Misterio expresa esa presencia, en primer lugar, a través de las acciones sacrales –necesarias pero sólo relativas– que constituyen la vida específicamente religiosa. Pero tales mediaciones no son las únicas. La actitud fundamental de aceptar el Misterio como sentido de la vida debe influir en el conjunto de la vida humana. Cómo deba influir es el problema fundamental de la relación sagrado–profano.

Esta relación ha sido y es vivida y pensada siguiendo diferentes modelos. Según el primero, la actitud religiosa se vivirá exclusivamente en las acciones sacrales: oración, participación en el culto, pertenencia a una sociedad religiosa, etc. Así privilegiado lo sacral, su relación con lo profano puede ser entendida de dos formas extremas. La primera consiste en declarar la vida religiosa paralela a la vida real sin concederle apenas influencia sobre ella. Tal postura somete al hombre religioso a un dualismo insostenible que le condena a desembocar en una actitud que declara lo religioso, confundido con lo sacral, superfluo para la vida real. Desde esta concepción se terminará, pues, por declarar lo secular, lo profano única realidad importante y descalificar lo religioso como superfluo para el hombre.

Pero, aceptada la identificación de lo religioso con sus expresiones sacrales, puede adoptarse una actitud contraria a la interior. El hombre debería, según ella, consagrar el conjunto de su vida, es decir, someter todas sus dimensiones y acciones al dominio de la vida religiosa sacral. Esta sometería todas las actividades del hombre a sus orientaciones y criterios y terminaría por desconocer la autonomía de la vida profana y suplir su funcionamiento normal.

Entre estas dos soluciones extremas cabe un modelo que piense la relación sagrado–profano reconociendo su entidad y su autonomía a los dos órdenes y buscando una articulación que respete la relación real que tienen en el seno del sujeto que los vive. La relación religiosa es vivida en la vida profana; se expresa también en ella. Es decir, acepta la vida humana en todas sus dimensiones: pública, profesional, ética, como mediaciones para su realización. Pero su condición de orden de lo último y definitivo en el hombre permite la acción de la vida religiosa sobre el orden de lo profano sin privar a éste de su especificidad y su autonomía y sin imponerle criterios externos de acción.

A la luz de estos principios generales, la vida religiosa aparece como una actividad específica en la que se hace realidad una no menos específica dimensión del hombre: su apertura, su gratuita capacidad de relación personal con una realidad infinita de la que procede y a la que se encamina. Esta actividad, anclada en lo más profundo de la persona, convive en el hombre con el resto de las actividades humanas en las que se expresan las demás dimensiones del hombre. No las puede sustituir. Tampoco puede verse suplida por ellas sin que el hombre resulte empobrecido. La articulación entre todas esas dimensiones y entre los niveles de realización de todas ellas constituye la difícil y hermosa tarea del hombre que acepta todas las posibilidades que le ofrece la condición humana.

LO SAGRADO Y LOS SÍMBOLOS

I. La presencia de lo simbólico en la vida personal y social

1. Valor y significado de los símbolos

Los símbolos son realidades físicas, perceptibles por los sentidos, a través de las cuales expresamos otras grandes realidades de la vida que no son de orden material.

En el lenguaje cotidiano se emplean los términos símbolo, señal, alegoría y signo como si fueran sinónimos. Sin embargo hay matices que los diferencian:

El símbolo es un caso de conocimiento indirecto. Y llamamos conocimiento indirecto a aquel en el que el sujeto toma contacto con una realidad a través de otra. Todo conocimiento presenta, pues, la siguiente estructura: Una realidad inmediatamente accesible que denominaremos signifiante; otra realidad a la que se llega a través de la primera, a la que llamaremos significado. El conocimiento indirecto comporta además, una relación de la primera realidad con la segunda que es lo que permite el paso de la una a la otra.

Situemos, pues, al símbolo en el amplio marco del conocimiento indirecto, anotando las características de sus formas más importantes.

1. La primera la constituye el signo, que otros denominan señal cuando se inscribe dentro de un código. Sus características son: el significante es arbitrariamente elegido para la función de significar; el significado pertenece al mismo orden de realidad; es accesible por el sujeto de forma directa; y es sustituido por el significante, por razones de "economía", con total equivalencia.

2. El segundo tipo de conocimiento indirecto es la alegoría. Sus rasgos característicos son: el significante no es elegido en ella de forma puramente arbitraria, sino de manera convencional, basada en el hecho de que está ligado a lo significado por un lazo cultural o social; lo significado pertenece a un orden diferente de realidad, tratándose con frecuencia de realidades abstractas de tipo espiritual o moral difícilmente presentables en forma directa, pero accesibles por otros medios que los representados en el significante y, generalmente, conocidas previamente a la utilización del significante. La razón de la utilización de este último suele ser la dificultad de lo significado, por lo que el paso por el significante se debe sobre todo a razones de pedagogía, ya que éste representa lo significado traduciéndolo a términos sensibles. Ejemplos de alegorías tenemos en los emblemas de realidades de orden espiritual, y en el apólogo y la fábula, en los que el significante es un relato.

3. El símbolo constituye la tercera forma importante de proceso significativo o de conocimiento indirecto. El significante en él es elegido no de forma arbitraria ni convencional, sino por mantener una relación natural con lo significado. Lo cual significa que entre el significante y lo significado hay un lazo analógico que sirve de base para la elección y la utilización del significante. Este lazo analógico puede basarse en razones naturales, como sucede con el agua, símbolo de la regeneración por su relación natural con la vida vegetal, su aparición y crecimiento; o en razones históricas.

Este rasgo del simbolismo explica que para la comprensión del símbolo sea inevitable el paso por la realidad natural que sirve de significante y explica que la esquematización excesiva de éste o su "evaporación" o reducción alegorizante ponga en peligro la eficacia del proceso simbolizador. Recuérdese lo que sucede cuando la inmersión en las aguas bautismales se reduce a dejar caer unas pocas gotas sobre la cabeza del bautizado y cuando el pan eucarístico se reduce a una forma que ha perdido todo parecido con la realidad del pan.

Lo significado en el símbolo pertenece a un orden distinto de la realidad de aquel en el que se sitúa el significante. Hay en el proceso simbólico un plus de significación; es decir, que el significado primero del significante remite a un significado nuevo de otro orden que mantiene con el primero una relación analógica. Por pertenecer a otro orden, lo significado en el símbolo está oculto para la visión inmediata, y resulta ajeno al nivel de la vida ordinaria. Por eso lo significado en el símbolo contiene una riqueza que no agota el significante y su primer significado; de ahí, la polisemia, la riqueza significativa del símbolo, frente a la univocidad significativa del signo, la señal y la alegoría.

El símbolo no puede ser traducido; necesita ser interpretado y su significado no queda nunca agotado, sino que puede ser reasumido indefinidamente. Desde esa primera descripción del símbolo se comprende el significado etimológico de la palabra con que lo designamos. "Símbolo", subrayan unánimemente todas las etimologías del término, se refiere al hecho de poner juntas, de hacer coincidir las partes separadas de una realidad única. El símbolo, en efecto, era el signo de reconocimiento, el lugar en el que se encontraba y se reconocían dos o más personas. Entre amigos, huéspedes, socios o comerciantes existía la costumbre de, antes de separarse, dividir en dos o más partes un objeto: ficha, sello, tablilla o moneda, para que cada uno de ellos tomase para sí como signo una de las partes; ésta, al ser puesta en común con las de los demás y coincidir con ellas, se convertía en el símbolo que garantizaba la identidad de sus pretensiones. De ahí que la suma de los artículos de la fe en los que los cristianos se reconocen como tales pasase a denominarse y se denomine todavía símbolo de la fe. El origen de esta "interioridad" y de esta profundidad de que se cargan cosas acontecimientos cuando son vividos como símbolos radica en la condición humana que comporta a la vez exterioridad e interioridad, temporalidad y eternidad, objetividad y subjetividad, finitud e infinitud. La raíz de esa maravillosa posibilidad de lo real de hacerse ventana visible hacia lo invisible está en que el hombre es ese pequeño mundo, resumen de todos los mundos en el que lo visible transparenta lo invisible, lo finito se abre a

lo infinito, la fugacidad de lo temporal se carga de la densidad de lo eterno.

Los símbolos que pueblan el mundo humano tienen su razón inmediata de ser en el símbolo originario que es el hombre. Por eso el proceso de humanización ha podido ser descrito como un proceso de simbolización y se ha podido situar justamente en el simbolismo el umbral de lo humano.

La razón de esta presencia omnímoda del simbolismo en la religión radica, por una parte, en la realidad en torno a la cual se organiza el mundo todo de la religión: el Misterio, es decir, la realidad absolutamente trascendente al hombre, totalmente otra en relación con todo su mundo, con la que, por tanto, el hombre sólo puede entablar contacto en la medida en que medie su presencia en una realidad mundana que de esta manera se cargará con el plus de significación que le añade su presencia en ella. Por otra parte, esa presencia de lo simbólico en la religión tiene su raíz en el hecho de que la intención religiosa, es decir, la intención de referencia a esa realidad trascendente, ejercida por un hombre que es mundano y corporal por naturaleza, sólo puede ser vivida en referencia a realidades mundanas que servirán de apoyo a esa referencia suscitada por la atracción de la Trascendencia. Entre los símbolos religiosos (o hierofanías) se destacan las acciones relativas a la vida humana y sus fases y momentos importantes. Los símbolos sacramentales están constituidos, en realidad, por símbolos cuyo significante es una acción humana, que guarda una relación especial con la vida del hombre. Esto origina la mayor parte de los sistemas sacramentales de las diferentes religiones en los que es frecuente que se resalten el nacimiento, el paso a la edad adulta, la entrega amorosa, la comida que regenera las fuerzas y el paso de la muerte.

2. La función de los ritos en los grupos humanos

Los ritos son acciones simbólicas, individuales o colectivas, que se desarrollan de acuerdo a unas normas establecidas y se repiten periódicamente, o bien se vinculan a determinadas circunstancias de la vida (nacimiento, pubertad, matrimonio). Si prescindimos ahora del significado religioso de muchos ritos, y atendemos a la función que cumplen en la sociedad, podemos agruparlos en tres tipos:

. Ritos de iniciación: conjunto de ceremonias que marcan el ingreso, con plenitud de derechos, de un individuo en un grupo social. Previamente hay un proceso de iniciación que culmina con la realización de pruebas y acciones de carácter simbólico.

. Ritos de tránsito: Se realizan en los momentos claves de la existencia individual (matrimonio, enfermedad).

. Ritos de intensificación: Están relacionados con momentos especiales de la vida de la comunidad (iniciación y final de las tareas colectivas, fiestas nacionales, conmemoración de hechos históricos...).

Los ritos de iniciación constituyen una manifestación religiosa prácticamente universal en la historia. Se suelen distinguir dos grandes formas de ritos de iniciación:

– Los ritos de la pubertad, por los que los jóvenes obtienen el acceso a lo sagrado, al conocimiento y a la sexualidad.

– Y las iniciaciones destinadas a conferir a una persona una función especial en relación con lo sagrado.

La esencia de todos los ritos de iniciación consiste fundamentalmente en el paso de la vida "natural" a una nueva vida procurada por la aparición de lo sagrado y el contacto con ello. Expresado filosóficamente, la iniciación corresponde a un cambio ontológico de las formas estructurales de la existencia. El sujeto muere a una forma de vida para comenzar a ser de una forma nueva que le procura una realidad "sobrenatural". En las múltiples formas de los ritos de iniciación presentes en todas las religiones, y que, por tanto constituyen una manifestación universal del hecho religioso, asistimos a la expresión, por parte del sujeto religioso de su convicción de que para tener acceso al ámbito de lo sagrado, necesita romper con su forma ordinaria de ser

para comenzar a ser de una forma enteramente nueva.

En conjunto, podemos decir que los ritos son instrumentos eficaces para la integración de los individuos en las estructuras de una sociedad y la identificación como miembros de ella.

3. La fiesta como celebración de la vida

El momento de la vida de una comunidad en donde lo simbólico alcanza su máxima fuerza es la fiesta. En su origen la fiesta no es simplemente un día de vacación o descanso, sino que es un día para celebrar la existencia y encontrarse con los demás miembros de la comunidad. La fiesta responde a una necesidad profunda del ser humano que consiste en romper la monotonía de lo cotidiano y entrar en otra dimensión de la existencia en la que se unen lo religioso y lo profano, el culto y la diversión, la oración y el baile.

II. El culto como elemento fundamental de todas las religiones

Los ritos religiosos son acciones simbólicas, realizadas en grupo y de acuerdo a unas normas precisas, que pretenden establecer algún tipo de relación con otra realidad sobrenatural. La presencia del rito en todas las religiones se debe a:

- La necesidad que tiene el hombre religioso de establecer mediaciones entre él mismo y la divinidad.
- La condición corporal del ser humano, que nos lleva a expresar nuestra interioridad a través de realidades sensibles con carácter simbólico.

La estructura interna del rito religioso consta de los siguientes aspectos:

- acciones simbólicas, en las cuales, a través de realidades materiales, externas y visibles, el hombre religioso entra en relación con otra realidad trascendente, interna e invisible.
- Expresiones y gestos corporales, pues ni siquiera en las experiencias más íntimas el hombre puede prescindir de su corporalidad. El cuerpo es la primera mediación entre nuestro mundo interior y la realidad exterior (adoración–postración).