

LA RELIGION

Jaime Moreno G.

Abocarse al trato genérico del tema de "la Religión" implica una opción entre distintas posibilidades de método. De hecho, es posible enfrentar este problema desde distintos ángulos:

- a) Un enfoque comparativo, que procede por
- elaboración de "tipos" religiosos, abstraídos del tiempo y del espacio.
 - comparación de sus mutuas semejanzas y diferencias.
 - planteo de problemas a partir de la comparación hecha.

Ventaja de este método es la adquisición de una flexibilidad de pensamiento. Quizás lo más importante que se logra es formulación de nuevos problemas. De suyo, el método ilustra sin explicar ni probar nada.

- b) El enfoque sociológico se preocupa de la función social de la religión. Trata de descubrir el ligamen estructural que une las redes religiosas con las restantes redes sociales, la función socializadora e identificadora que realiza al interior de una comunidad.
- c) Enfoque histórico: Busca desentrañar las vicisitudes del hecho religioso. Así, distingue lo nuevo de lo antiguo; descubre la supervivencia de lo antiguo bajo formas nuevas; considera acaso el horizonte vital y el pensamiento que se ha ampliado o circunscrito.

Tanto el enfoque comparativo como el histórico corren un grave riesgo al reconstruir tipos en base a datos aislados: la arbitrariedad acecha. Propio es el margen de error interpretativo condicionado por presupuestos evolutivos (del tipo: "las formas más avanzadas son posteriores a las más primitivas") y calificativos de los tipos logrados.

- d) Si se enfoca la Religión desde el punto de vista psicológico, entonces habrá que considerarla en la vida psíquica del individuo, descubriendo las relaciones entre la experiencia religiosa y otras que le sean compatibles (vg. la poesía) tanto en los niveles de expresión como de contenido.
- e) En el enfoque fenomenológico, el sujeto parte de lo que se muestra de la Religión y a través de una progresión en su vivencia quiere llegar a la "comprensión" de la Religión, es decir, a la percepción del sentido de las relaciones que mantienen la organi-

cidad de la estructura religiosa.

Un orden metódico y científico, debería entonces partir de las religiones o de las vivencias religiosas para llegar, -si es posible-, a la Religión. Nosotros seguiremos aquí un camino inverso: vamos a presentar una especie de "teoría general" de la religión, usando indistintamente los enfoques descritos. El tratamiento será abstracto, procurando mostrar la forma religiosa, sin preocuparnos de los contenidos. Para eso estarán los capítulos siguientes.

Procederemos en dos momentos:

1. La Religión como relación con lo Absoluto.
La experiencia y el símbolo.
2. Lo Absoluto como fundamento.
La función de la Religión.
3. Las actitudes religiosas.

1. La Religión como relación con lo Absoluto. La experiencia y el símbolo.

Las religiones, algunas de manera muy explícita y otras de una forma un tanto más implícita, tienen una serie de componentes que llamaremos las instituciones religiosas.

En primer lugar, las religiones tienen ritos religiosos, tienen de una u otra manera doctrinas religiosas y como consecuencia de estas doctrinas, tienen exigencias éticas de comportamiento.

La pregunta es: ¿Qué busca la Religión a través de los ritos que celebra? ¿Qué es lo que pretende expresar a través del aparato doctrinal, conceptual que posee? ¿A qué responden sus exigencias éticas?

De manera sumamente amplia y formal, diríamos que lo que la Religión busca es el contacto y la relación con lo Absoluto. Cuando usamos la palabra "Absoluto" no le damos ningún contenido todavía: el contenido se lo dan las distintas religiones. Incluso intencionalmente evitamos emplear la palabra "Dios", por motivos que veremos inmediatamente.

Quizás para ver más claro en este asunto vale la pena de-

tenerse un poco a pensar en esta palabra "Dios", que ciertamente es un concepto central dentro de la Religión y en los distintos contextos que se le darán.

Hagamos un chequeo: ¿Qué significa la palabra Dios?

La respuesta espontánea es

- El Ser Supremo
- Lo Absoluto

Nosotros somos deudores: Nuestra palabra Dios no es ni siquiera una traducción, sino una transliteración, es decir, una mera puesta en letras castellanas de la palabra originaria "Deus", la cual a su vez no es sino la transliteración de la palabra griega "Theos". Y llegamos aquí, desde el punto de vista filológico, a una raíz. Y, ¿qué quiere decir "Theos"? Nos va a parecer extraño su significado. Si nos fijamos, la palabra "Theos" pertenece a la misma familia de la palabra "Theatron". Podríamos hacer el repertorio de palabras que están en la familia: Tenemos teatro, teoría, teorema; todas ellas pertenecen a la misma familia de la palabra Theos.

A la raíz de todo esto parece haber una concepción muy griega.

¿Qué es el "teatro". Para el griego "theatron" es lo que se ve, lo que se contempla ahí en la escena. ¿Qué es una "teoría"? "Theoría" no es lo que nosotros estamos acostumbrados a señalar como teoría, sino que teoría es la contemplación. "Theos" es una especie de adjetivo sustantivado que significa "lo más digno de ser contemplado". La palabra Dios significa, de alguna manera, lo más digno de ser contemplado.

Esto revela en nuestro campo lingüístico, digamos en el área indogermana, una actitud bastante intelectual frente a Dios, quizás un tanto afectiva también, en el sentido de que cuando uno contempla la belleza, contempla la bondad, hace nacer el amor.

En cambio, si nos trasladamos a otras lenguas, por ejemplo, al mundo semítico donde están nuestros antepasados judíos, hallamos que la forma más radical de decir Dios es El. El es una raíz, que puede tomar bastantes formas como "il"; "ul". Notemos que "ul" es un nombre técnico para decir "soldado", "fuerte". El, es "el fuerte", "el energético", "el poderoso".

Desde luego, se puede hacer extrapolaciones quizás hasta un tanto indebidas: En la medida en que la lengua refleja eso que

los románticos llamaban "el genio de los pueblos" tendríamos concepciones de Dios absolutamente distintas en el mundo indoeuropeo y en el mundo semítico.

En el mundo indoeuropeo, Dios es aquello que se contempla. La forma que adquiere lo Absoluto es la de lo digno de ser contemplado. En cambio, en el mundo semítico, Dios es lo Absoluto, pero en cuanto fuerza absoluta, poder absoluto, energía.

Por lo menos a nivel de la lengua, la concepción de Dios en el mundo indoeuropeo queda en lo que se llamaría el éxtasis, el éxtasis de la contemplación, la salida de sí mismo, que se maravilla delante de, valga la redundancia, la "Maravilla contemplada".

El semita no. No se asombra delante de esta maravilla que se contempla, sino delante de los hechos asombrosos de Dios, lo que es otra cosa.

En los primeros hay un matiz más estático y uno más dinámico, más activo en los segundos. No diríamos si más concreta o menos concreto; más productivo quizás, más cerca del pragmatismo. Por un lado un Dios "pragmático", por otro un Dios "teórico": una concepción pragmática de lo Absoluto y una concepción teórica.

Retomemos lo dicho acerca de lo que hemos llamado la institucionalidad religiosa. La intención que poníamos en los ritos, en la doctrina y en la moral, tiene como punto de partida "la experiencia".

Hemos dicho, a un nivel muy abstracto que la Religión busca el encuentro con lo Absoluto. El punto de partida y de llegada de la Religión tiene que ser ese encuentro con lo Absoluto, como tú te encuentras con lo Absoluto. El encuentro es lo que se llama la experiencia. Por supuesto que aquí hay experiencias que son de distinta índole, de distinto calibre, de distinto nivel. Y los caminos para esta experiencia de lo Absoluto son variados. ¿Quién no ha leído a Pascal? Pascal sentía que esta experiencia de lo Absoluto era lo terrible, lo inmenso, lo enorme. Pascal era un matemático y un amante de los cielos y la vivencia de lo enorme del cosmos que se hace sentir, que se viene encima de nuestro pequeño mundo fue para él un camino de la experiencia de lo Absoluto. Es una experiencia de corte matemático, pero no es la única.

Hay otra experiencia de lo Absoluto que va a través de lo poético. Imaginamos que los pintores, los poetas, entienden perfectamente de qué hablamos cuando decimos que se arremolinan los "demonios" propios de cada uno. Estos se apoderan del artista y lo ponen frente a lo indecible. Ese es el momento en que se revela el hombre literato que es capaz de decir lo indecible; el pintor que representa lo irrepresentable y le da una forma. Ahí es, también, donde entra el hombre religioso que es capaz de darle un contenido a la

experiencia de lo Absoluto, a esto que es indecible, irrepresentable por definición.

La experiencia puede ser de corte matemático, de corte poético, puede ser la experiencia de corte social, por ejemplo, el horror de la guerra. Notemos que la experiencia de lo Absoluto puede ser no siempre una experiencia entusiasmante; hablábamos de lo aterrador que era la enormidad para Pascal. Podemos hablar de lo repelente, lo tremendo, del asco que producen por ejemplo las degeneraciones que trae una guerra consigo, o las que acarrea la miseria profunda.

Hay que destacar aquí lo que llamaríamos las experiencias límite: el sentir lo precario de la existencia, la necesidad de optar por un sentido de la vida y de la muerte.

A partir de estas experiencias brota la necesidad de buscar "Algo" que de sentido.

Franz Werfel fue un autor judío, que escribió "La Canción de Bernardita". El puso en el frontispicio del libro un pequeño pensamiento: "Para quien ha hecho la experiencia, no es necesaria ninguna explicación; y para quien no ha hecho la experiencia, no hay explicación posible". Creemos que para la cuestión de la experiencia religiosa, esto es totalmente pertinente.

¿Y todo esto para qué? Después de experimentar el no sentido de todo esto, cuando se ha sentido que se está como suspendido en el vacío, aparece lo Absoluto.

Por ser lo Absoluto se presenta con algunas características señaladas por los fenomenólogos de la religión. Suelen hablar del "vértigo de lo Absoluto". Cuando se habla de vértigo, se habla de algo que atrae y que, al mismo tiempo, produce repulsión. Notemos lo bien: es una verdadera atracción y una verdadera repelencia.

Este "theos", este Dios, es atractivo y repelente, es terrible, es espantoso. Lo santo, lo numinoso, como se dice, son palabras para expresar más o menos lo mismo: la atracción y el terror.

Recordemos las veladas de niño en el campo. Allí, en el campo, una de las entretenimientos favoritas era (¿lo es aún?) el contar cuentos de aparecidos, de "penaduras" y cosas por el estilo. ¿Qué sucedía con nosotros cuando contaban esas historias? Estábamos al mismo tiempo, pendientes para no perder una palabra y al mismo tiempo con un miedo espantoso. He aquí un análogo del fenómeno ambivalente de la atracción y repulsión, tensión ambivalente desencadenada al entrar en el mundo de lo desconocido. Algo semejante ocurre en el reino de las experiencias del amor, que siempre deja "esa vieja herida que me duele tanto", como dijo el poeta. Alguien dijo

por ahí que comenzar a amar es comenzar a sufrir, y ciertamente el amor-sufrimiento atrae y repele.

Este tipo de experiencias, la experiencia de lo Absoluto, por ser un encuentro que es muy personal, como lo es todo encuentro, es intransferible. Esto quiere decir que la experiencia de otro a uno no le sirve; puede aceptarse, pero se acepta sobre la palabra de otro, no como vivencia propia.

¿Cuándo lo va a "saber" uno mismo? Cuando pase por la experiencia.

Pensemos en el primer amor, en el primer beso. El adolescente quiere compartir lo experimentado con alguien. ¿Cómo lo va a contar? Si el amigo ha pololeado y sabe de qué se trata, entiende y el campo de referencia es claro. Si se quiere describir el sabor del caviar a quien nunca lo ha comido ¿cómo contárselo? "Se parece a las moras, pero tiene sabor a pescado" (mermelada de mora con gusto a pescado)... En cambio, cuando uno ya lo probó entonces sabe. Para quien hizo la experiencia no es necesaria ninguna explicación y para quien no la ha hecho, es difícil explicárselo.

Estas experiencias son intransferibles. Pero de todas maneras la experiencia se vuelve objeto de reflexión. Hay como dos pasos en este proceso, primero en la experiencia misma y luego su comunicación. La niña que contaba su primer beso ¿qué es lo que está haciendo? Tomando su experiencia y procurando convertirla en objeto, describirla para que el otro sepa cómo es.

¿Qué se hace cuando se da una explicación? Se trata de crear un marco de referencia tal que la otra persona comprenda de qué se está hablando. Dado que la experiencia es intransferible, lo que se hace es convertirla en un objeto. Así la experiencia es transferible en cuanto objetivada. ¿Cómo se convierte la experiencia en objeto? A través del lenguaje. En otras palabras, en forma muy global, a través de símbolos.

Retomemos la experiencia religiosa: Ella se encuentra objetivada en símbolos religiosos de distinta índole. Allí entran los ritos y las palabras, esas palabras "santas" que no pueden usarse de cualquier manera, esas palabras que son advertencia...., toda la simbología o red simbólica religiosa.

Allí entran también las acciones simbólicas, en fin, todo lo que trata de alguna manera de objetivar la experiencia.

¿Qué es un símbolo? Un símbolo cuando es verdaderamente símbolo pretende decir lo indecible. Diríamos que es exactamente como el cuadro que pintó el pintor, como la música que compuso el músico, como el poema que compuso el poeta, como el rito que creó

el hombre religioso: En el mismo plano, con distintos recursos tratan de decir de alguna manera aquello que no se puede decir.

Quizás, el ejemplo de la música puede ser elocuente. Una persona que ha tenido una profunda experiencia estética, sensitiva, muy profunda, trata de volcarla y lo hace por el camino musical. ¿Es que en la música está la experiencia? No, ese "demonio" mío, ese "demonio" musical que tengo dentro me ha empujado a dar esa forma a mi experiencia.

¿Y la simbología religiosa? Así como hay un "demonio" musical hay también un genio religioso que conduce a los grandes fundadores de religiones y los lleva a crear tales formas que de alguna manera objetivan la experiencia religiosa.

Hay que hacer notar bien que el símbolo no es la experiencia, ni pretende describirla. El símbolo trata de decir lo indecible y decirlo en cuanto indecible. Desde el momento que lo hiciera decible, simplemente lo volcaría a un aparataje lógico y conceptual en que lo experiencial desaparece.

El símbolo no es "intelectual", no es lógico, porque lo intelectual y lógico es un todo coherente, decible, demostrable y manejable. El Símbolo, por el contrario, maneja a quien a él se somete (pensar, por ejemplo en la patria, la bandera, etc.)

El símbolo religioso por su condición de tal no puede ser reducido a un discurso, sino que es una especie de campo de encuentro en el cual podemos participar, compartir la experiencia religiosa.

Hay pues, que afirmar que la religión exige de suyo el desarrollo de un mundo simbólico.

La objetivación de la experiencia religiosa es necesariamente simbólica; es distinta de lo lógico y de lo racional, y quiere hablar de algo que está más allá del hombre, fuera de él.

Ya hablamos del encuentro con lo Absoluto. Lo Absoluto no es reducible a lo relativo. Es este hombre, esta persona relativa quien quiere decir lo Absoluto, el cual por definición no puede ser encasillado. Quiere, pues, decir lo Absoluto y no puede. ¿Qué hace? Crea símbolos.

El símbolo viene de la experiencia. Es su hijo legítimo, pero también es su padre: La simbología religiosa quiere ser aceptada para que entonces cada uno pueda crear su propia experiencia religiosa.

Quien tuvo la experiencia religiosa trata de objetivarla

para que otros de alguna manera lleguen a comprenderla. ¿Cuándo se logra la comprensión perfecta? Cuando a través del mundo simbólico se logra recrear una experiencia propia.

Notemos bien: las experiencias son intrasferibles. Entonces, la experiencia religiosa de la que se originó determinado símbolo, motiva por su intermedio a la creación de la experiencia religiosa de quien en él se adentre. Pero la experiencia derivada del símbolo participado no será igual a la original. Se acercará a ella, puede que sea más intensa, de mayor o menor calidad; pero va a ser distinta. Por el símbolo se crean experiencias propias, no se reproducen experiencias ajenas. Al hacerlo "se comprende" de qué se trata en la vivencia religiosa.

Lo que quisiéramos dejar claramente establecido es que la Religión viene de la experiencia con lo Absoluto; que a partir de esa experiencia se crea un mundo simbólico. El mundo religioso es eminentemente un mundo simbólico, en el cual se representan cosas irrepresentables, en cuanto irrepresentables. Se dicen cosas indecibles en cuanto inefables. Y ese mundo simbólico se ofrece abierto para que todo el que a él se acerque pueda crear una experiencia propia.

Ahora bien: los símbolos están sujetos a la entropía, su energía se desgasta: se formalizan, se institucionalizan, se rutinizan y ya no son vivenciales. Se vuelven "cosas que hay que hacer" y pierden justamente la característica de "símbolos que hay que experimentar". Cuando un símbolo se cosifica sucede algo semejante al que frente a un cuadro reacciona diciendo: "Si, es bonito. Está bien. ¿Cuánto tiempo habrá tomado pintar ésto? ¿Cuánto costará?"

Gran parte de las reformas religiosas -siempre necesarias-, tienden a recargar los símbolos gastados con su energía nativa.

Una última observación en este punto: Pensemos en el que ha objetivado su experiencia. Lo hizo y la ofrece. Ahora es necesario interpretarla. Es muy posible que un crítico literario descubra en la obra implicaciones o alcances que pasaron desapercibidas a su autor. Pensemos en Don Quijote de la Mancha, por ejemplo: Es muy posible que don Miguel de Cervantes y Saavedra no se haya dado cuenta muy bien de lo que estaba haciendo. A lo mejor fueron otros los que se dieron cuenta de su proyección. Eso no le quita el mérito al autor: Quizás es el don y la maldición del artista el de hacer cosas que ni el mismo sabe qué son.

2. Lo Absoluto como fundamento. La función de la Religión.

Al principio, decíamos que íbamos a tratar de la Religión como relación con lo Absoluto, de la experiencia, del símbolo y luego de lo Absoluto como fundamento. De esto último quisiéramos preocuparnos ahora.

Decíamos que la experiencia de lo Absoluto puede darse de mil y una maneras distintas; que cada uno tiene su camino con sus más y sus menos.

Existe lo que los fenomenólogos llaman las experiencias límites, o experiencias radicales, profundas, que están absolutamente en la raíz, como la muerte, por ej. La muerte es una experiencia límite y la vamos a experimentar todos.

Somos frágiles. Cada uno de nosotros conoce sus grietas internas, sabe qué puntos calza; sabe cuáles son sus terrores y sus límites. La experiencia de saber los límites, de conocerse como ser limitado lleva a la raíz. Por supuesto están también las experiencias correlativas, de lo sublime, del goce de la plenitud de la vida. Son los dos tipos fundamentales, la experiencia del límite sea por la muerte sea por la de la plenitud de la vida. Ambas se tocan al final, se vuelcan en la necesidad de ir más allá, sabiendo que en la ida al más allá, se entra al reino de lo terriblemente atractivo.

¿Qué es lo que sucede en las experiencias de lo Absoluto? Prácticamente como correlativo, se adquiere la percepción de la propia limitación.

La relación con lo Absoluto, la experiencia límite, puede generar dos tipos de preguntas: Uno pone en cuestión lo Absoluto, no tanto cuestionando su existencia, sino más bien interrogando sobre él: ¿Qué es? ¿Sucede? ¿Cómo pasa? ¿Existe? ¿Es posible? Parece que no existe, porque si existiera, no deberían suceder muchas cosas..." Toda una serie de preguntas que se plantean sobre lo Absoluto.

El otro tipo derivado de la experiencia se da cuando frente a lo Absoluto se pone el Yo en cuestión. No lo Absoluto; lo Absoluto no se discute, se experimentó, se sabe que está: al acecho, amenazante, prometedor, en esa mezcla de atracción y repelencia. Es el Yo el cuestionado: "¿Quién soy? ¿Cómo sucedo? ¿Para qué?"

Al primer tipo de preguntas pueden darse dos clases de respuesta: Por un lado una afirmación de lo Absoluto. Lo Absoluto es el fundamento de lo relativo y está más allá de lo relativo. Y, ¿que es lo relativo que interesa en este caso? Nosotros, el hombre. Y, ¿qué es lo Absoluto? Lo Absoluto es la fundamentación del hombre. El reconocimiento de lo Absoluto quiere decir que el hombre no tiene un fundamento y una explicación en sí mismo, sino que su fundamento, su

explicación -y su sentido- está fuera de él. Está "más allá". Entonces, cuando se busca el sentido de la vida, al aceptar la afirmación de lo Absoluto, se afirma que el sentido de la vida no está en la vida, sino que está fuera de ella; en ese Otro que es Absoluto, que es distinto, que repele también, pero que explica y fundamenta la existencia.

La otra clase de respuesta puede ser la negación de lo Absoluto: No existe. Entonces, se afirma que el fundamento de lo relativo está en lo relativo mismo, que el fundamento del hombre está en el hombre y que el sentido del hombre es el hombre.

En la primera respuesta se decía: el hombre se explica por el Otro; en la segunda, que el hombre se explica por el hombre. El fundamento del hombre está en el Otro; el fundamento del hombre está en sí mismo. El fundamento del hombre está más allá; el fundamento del hombre está más acá, adentro. El sentido y la interpretación del hombre lo da el hombre mismo: lo que él quiera ser.

O por último, la negación de lo Absoluto puede desembocar en que simplemente no hay sentido, no hay un significado, no hay un fundamento. Hay eso que se llamaba el bruto vivir, el simple existir, el estar. Y, ¿por qué? Pues, porque estoy, porque sí. Se dirá que la pregunta sobre el sentido, no tiene sentido.

Si nos fijamos, la cuestión fundamental es la siguiente: Acaso el hombre tiene sentido y fundamento para su existencia. Eso es lo primero. Y lo segundo dónde está ese sentido y dónde está ese fundamento.

Por aquí ya entramos a una cuestión paradójica: las religiones de lo relativo. Quien dice que la explicación del hombre está en el hombre, por último tendrá que construir y buscar la explicación del hombre en el hombre. Es decir, que el hombre es lo Absoluto. De ahí se seguirá una interpretación volcada hacia adentro del hombre, una religión del hombre, de lo relativo considerado como Absoluto.

Parece que, desde este punto de vista, podemos hablar tranquilamente de religiones ateas. Se busca el sentido en prescindencia de Dios. La existencia del hombre, se funda en una religión de la humanidad, religión del hombre.

Aquí quisiera enhebrar un paréntesis: Desde el punto de vista religioso judeo-cristiano, cuando el hombre se convierte en lo Absoluto, en la explicación, entonces él mismo o sus creaciones se convierten en Dios. Estamos en lo que se llama la fabricación de ídolo: La evolución, el proletariado, la raza, la patria, la ciencia, la técnica, cuanto es creado por el hombre se puede transformar eventualmente en ídolo.

Hay entonces dos opciones religiosas posibles: La "religión de Dios" y la "religión del hombre", que vista desde el ju deo-cristianismo, desemboca en la "religión del ídolo".

De todas maneras, en esta relación con lo Absoluto lo central es la experiencia. Pero no de la experiencia por la experiencia, sino por la búsqueda del sentido, del fundamento del ser y del quehacer del hombre.

Es el momento de preocuparnos de la función de la religión en el entramado cultural. ¿Qué "hace" la religión en la cultura?

Partamos diciendo que el concepto de relación es lo fundamental para entender la cultura. Diríamos que la cultura es un modo global de relacionarse. Como se relaciona una persona con otra, un grupo con otro; la forma de relacionarse uno con la comunidad y con las cosas. Todo ese entramado de relaciones es lo que forma la cultura. No entraremos ahora en los problemas de la cultura, cosa que nos llevaría un tanto lejos, simplemente deseamos poner de relieve su aspecto relacional.

¿Y qué sucede cuando el hombre se relaciona consigo mismo, con la comunidad, con las cosas? Sucede que el hombre comienza a secretar una serie de lo que podríamos llamar redes relaciona-les. Distintas redes, y estas redes en conjunto, como una gran telaraña es lo que llamamos cultura.

Veamos algunas formas de estas redes, para considerar luego dónde y cómo se ubica la religión.

1. Una primera red cultural es el lenguaje. ¿Qué hace el lenguaje? En el lenguaje el hombre toma las cosas, las saca de su mundo cotidiano y las lleva a otro plano, al simbólico. Por ejemplo, alguien ve a una gaviota; el lenguaje le permite apoderarse de la gaviota y llevarla a otro plano que es de tal naturaleza que a partir del momento en que se logró evacuar una relación lingüística formando la palabra gaviota, ya no es necesaria la gaviota. De hecho aquí, en nivel lingüístico se posee la gaviota sin gaviota. Basta con la palabra. Y esto permite toda una serie de juegos. Con el lenguaje se sacan las cosas de su mundo cotidiano. Entonces es posible un momento en el cual "las piedras" pueden ser "plumas" y "las plumas" pueden ser "piedras", no en el nivel de la cotidianidad de las cosas, pero sí en el plano lingüístico. Y esto no es simplemente un juego, sino que es una cosa muy seria. Hay un plano en que verdadera y realmente, las niñas pueden ser rosas y las rosas pueden ser niñas, donde ya la rosa dejó de ser rosa y la niña dejó de ser niña, y se ha creado una tercera realidad que ya no es rosa ni niña, sino que es una realidad lingüística rosa-niña o niña-rosa: Es la metáfora. Es el plano en que "la brillante redoma llena de lágrimas",

de Neruda, no es propiamente ni cebolla ni redoma, sino otra realidad: la redoma ya no redoma, está llena de lágrimas; pero no es cebolla por que es redoma y no es redoma porque es cebolla.

Una vez creadas las palabras y el lenguaje, ahora se puede crear un mundo entero, un mundo que no existe en lo cotidiano, pero no por eso tiene existencia menos real: la existencia simbólica.

Estamos tocando un problema profundo, aunque pueda parecer un tanto pedante:

No podemos reducir la realidad simplemente a lo cotidiano, porque la realidad lingüística es tan real como lo cotidiano y quizás más. Un ejemplo: Don Quijote de la Mancha, del cual ya hablamos ¿es real o no? Evidentemente no es real en lo cotidiano, pero tiene su realidad lingüística. Pongamos por un lado multitud de personas muy reales del mundo cotidiano, con todos sus valores y don Quijote real "solamente" en el mundo lingüístico, sin nada de cotidiano; realidad absolutamente simbólica. Resulta obvio que la realidad lingüística es una cosa bastante seria, tanto o más que muchas anodinas realidades cotidianas.

¿Por qué la literatura es una cosa tan seria? ¿Por qué a veces se le tiene miedo a la literatura? Y, ¿por qué otras veces se lucha por la literatura? Es "solamente" palabras, nada más que palabras. Nada menos que palabras.

Y ¿qué es lo que hace la palabra? Crea mundos posibles. El lenguaje está continuamente creando utopías, mundos posibles, que, no son simplemente la realidad cotidiana. Los libros están diciendo que no necesariamente el mundo de lo dado debe ser como es.

2. Otra red cultural es la ciencia. La ciencia es también un mundo simbólico en el cual también las cosas son sacadas de su realidad cotidiana y convertidas en símbolos, en símbolos humanos. El espacio del geómetra, la "naturaleza" del físico, etc., no es el espacio ni la naturaleza del espontáneo experimentar cotidiano.

Las ciencias convierten el mundo en símbolos, y hacen exactamente lo mismo, aunque en otro plano, que la literatura; juega con los signos. Pensemos en el álgebra, en la física, en la química y en sus juegos combinatorios sustitutivos, etc. Alguien jugando por ahí descubrió que energía es igual a mc^2 . Los signos llegaron a ser una fórmula. Y esa fórmula como la literatura, es también seria.

El mundo simbólico de las ciencias parte del mundo cotidiano, o mejor dicho, toma el mundo cotidiano, lo convierte en símbolos y después vuelve al mundo cotidiano. La ciencia y todo su aparato simbólico, científico, tiene algo de lúdico, de adivinanza; pero cuando vuelve al mundo cotidiano ya no lo deja como antes. El ingeniero,

el artista, el calculista, cuando trabaja en su especialidad, tienen todo el cemento, todo el fierro para construir un edificio, tienen todo un mundo posible. Y lo tiene todo ahí, en el número, en el croquis que yace en su tablero de dibujo.

3. Una tercera red cultural es la del derecho y la política.

Aquí se diseñan las utopías de las relaciones entre los hombres, las relaciones y los juegos de poder, de la autoridad, las relaciones entre los grupos sociales. Todo esto está puesto en un mundo simbólico, en un mundo discursivo. Como hay un modelo lingüístico, como hay un modelo lingüístico de la realidad, hay también un modelo político que es posible y que luego se implementa.

El arte político -nuevamente lo mismo- consiste en tomar la realidad cotidiana del mundo cotidiano, convirtiéndola en esta otra realidad que ya no lo es.

Todas estas redes (lingüística, política, artística) son las que forman la cultura. Sucede que no se pueden tocar una sin que se resienta todo el conjunto.

4. Llegamos finalmente a la red que ahora nos preocupa: También en forma simbólica, la red religiosa quiere dar sentido y fundamento al ser y quehacer humano.

André Jolles, en su libro "Las Formas Simples" dice que el hombre tiene tres actividades básicas: es agricultor, artesano y sacerdote. A veces las tres juntas, a veces aparte.

El llama agricultor al ordenador, que ordena la tierra, quita las malezas, limpia, traza los surcos, distribuye las semillas, regula la secuencia del agua. Las cosas quedan como eran antes de la obra del agricultor. Lo que hizo fue ordenarlas. Desde este punto de vista toda actividad ordenadora es obra propia del agricultor. El agente del tráfico ordena las cosas para que marchen mejor, pero din cambiarlas: el auto queda como auto; la calle, calle, etc. Gran parte, -si no la totalidad-, del trabajo burocrático es, desde el punto de vista de Jolles, agrícola: Ordena.

La segunda actividad es la del artesano. ¿Qué hace el artesano? El artesano toma las cosas y las transforma en otras cosas; toma la realidad y la cambia.

Hay educadores que pueden ser "agricultores", si lo único que les interesa es que el niño sea ordenado. Pero el trabajo del educador es un trabajo "artesanal". El educando tiene que cambiar.

La tercera, es la actividad del sacerdote. El es quien dice qué sentido tiene el trabajo del agricultor y el del artesano. No hace nada, no hace cosas: no ordena ni transforma, sino que quiere dar sentido a lo que se hace. Surgen especialistas en la búsqueda del sentido. Por ejemplo, los filósofos, eventualmente, los científicos: El filósofo hace labor sacerdotal. En cambio, la obra del técnico es artesanal, desde el punto de vista de la tipología señalada.

La religión, entonces, tiene como función buscar y empujar hacia el sentido. La religión no quiere decir por qué suceden las cosas, a nivel causal. Eso lo dirán, por ejemplo, las ciencias, la sociología, la medicina. La religión quiere decir qué sentido tienen las cosas. Un ejemplo: ¿Quién dice por qué y cómo se gesta y nace un niño? El ginecólogo, el embriólogo, el ingeniero de la biogenética: ellos dicen el por qué y cómo son las cosas. Pero hay otra pregunta que ni el ginecólogo, ni el ingeniero bioquímico puede contestar. Tiene que contestarla uno solo: ¿Qué significa un hijo? ¿Cuál es el sentido del hijo? Una mamá puede ser absolutamente ignorante en las causas de las cosas; pero puede tener una sabiduría enorme en cuanto al sentido de las cosas. Puede, desde el punto de vista de Jolles, ejercer perfectamente la función sacerdotal: sabe cuál es el sentido del hijo.

Decíamos que todas estas redes, lingüística, científica, política, artística y religiosa, forman lo que llamamos el entramado cultural. Decíamos, además, que estas redes están tan bien estructuradas, que no se puede tocar una sin que se comprometa todo el conjunto. Entonces, resulta que la religión tiene su función jerarquizada según el lugar y la trabazón que le corresponde dentro del conjunto cultural.

La religión no tiene un "status" asegurado en el conjunto: En cierto momento la religión pudo ser el punto de referencia de todas las demás redes, pero eso no es históricamente necesario. Otras redes crecieron y se colocaron en su lugar.

Cuando hablamos de una "cultura religiosa", entendemos que la red religiosa es la que comanda: Allí, por último, las cuestiones científicas se resuelven por un dictamen religioso, las cuestiones políticas por un dictamen religioso, la cuestión artística por un dictamen religioso, hasta el uso de las palabras.

¿Qué pasa cuando esto cambia y crece, por ejemplo, la ciencia? Todo el aparato debe readecuarse. Resulta claro constatar, pues, que se da una funcionalidad entre las distintas redes.

En nuestro mundo uno de los problemas que ha estado últimamente sobre el tapete ha sido el ajuste de la red religiosa en el sistema cultural. ¿Qué tiene que decir la religión a la red científica, por ejemplo, a la ciencia económica? La religión está

dentro de la estructuración cultural, y el conjunto relacional de - termina el papel que juega. Sobre todo va a ser muy interesante la relación que se dé entre religión, política y ciencia.

Por otra parte, hay que decir que las culturas están en evolución, que cambian. El equilibrio entre las redes culturales no es firme y estable, sino que está en continuo movimiento. Las redes van tejiéndose en la urdimbre cultural, desarrollándose una especie de equilibrio sanamente inestable. En el momento en que el equilibrio se estabilizara, si estuviera todo equilibrado, entonces se acabaría la vida. El conflicto es la condición ineludible para la creatividad. Si no hay conflicto es imposible que haya creación.

¿Qué está sucediendo hoy con la religión dentro de la cultura? No nos atrevemos a hacer un diagnóstico, cuando más, vamos a emborronar algunas observaciones.

Por un lado, consideraremos la función socializadora de la religión. ¿Qué quiere decir función socializadora? Quiere decir que un grupo social más o menos solidificado y armado debidamente, socializa, es decir, incorpora a los individuos al modo de ser del grupo. Veamos. Cuando en nuestras casas se corrige a los niños se hace una labor socializadora: el niño debe aprender que, en el grupo donde debe moverse no se mete la mano en el plato, por ejemplo.

Cada grupo tiene un lenguaje, un modo de hablar más o menos propio. Va a tener una concepción del arte más o menos propia, va a tener modelos políticos más o menos propios, va a tener una mentalidad científica y un pensamiento religioso más o menos propio. Todo eso, que forma la cultura, identifica al grupo. El grupo socializa cuando logra que los individuos se adapten a los modos culturales identificadores del grupo.

Elemento privilegiado de socialización es el lenguaje. Nosotros no nacemos sabiendo hablar; aprendemos a hablar, es decir, aprendemos a comunicarnos dentro de un grupo. Nos socializamos, por que detrás del lenguaje está toda la herencia cultural. Detrás del niño que aprende a decir "mamá", "papá", está Cervantes; alguna vez tendré que encontrar a Don Quijote de la Mancha, o al Mío Cid.

¿Y la religión? La religión también es socializadora, es decir, integra gente a un grupo social. Desde este punto de vista, se puede hablar de una cultura cristiana en la medida en que hay un grupo por el cual el cristianismo es más o menos un marco de referencia. Sobre todo cuando hay coyunturas en las cuales, por ejemplo, la religión se pone al servicio de modelos políticos, de modelos científicos, entonces su labor socializadora es mucho más sentida.

Por otra parte, la religión puede funcionar como identificadora, justamente porque socializa: Identifica al grupo de "los judíos", al grupo de "los cristianos", al grupo de "los católicos", al grupo de "los protestantes". Identifica, y los que están en el grupo se sienten "yo católico", "yo judío", "yo cristiano". La religión es, pues, identificadora.

En nuestro mundo se plantea el problema de hasta dónde es relevante esta función identificadora y socializadora de la religión. Escuchamos a veces decir a alguien: "En aquellos tiempos en que todos éramos católicos", "En esa época en que quien no iba a misa los días domingos era señalado con el dedo". Como la práctica religiosa era identificadora en la sociedad también recibía la sanción social, la sociedad sancionaba. Ciertamente esto se ha aflojado.

Consideremos lo que sucede con la religión cristiana y si se quiere con la religión católica. A los católicos, cuando llega la hora de la verdad ¿qué los identifica mejor? ¿La religión o los intereses? Cuando se habla de intereses no se habla de algo malo. Pueden ser intereses políticos, intereses económicos, intereses culturales, etc. Eso no quiere decir que sean cosas malas, pero cuando llega la hora de la verdad, ¿qué es lo que en Chile identifica más? ¿Un católico "de izquierda" con un católico "de derecha"? ¿Un católico "de izquierda" con un socialista o un comunista ateo? ¿Un católico de derecha con un ateo "de derecha"? ¿Dónde hay mejor inteligencia?

Parece que la función socializadora e identificadora de la religión es débil. Sobre esto no disponemos tanto de datos, cuanto de sugerencias. En los Estados Unidos se ha investigado el "Stablishment" norteamericano "WHASP", es decir, el modelo tipo "White", "Anglosaxon", "Protestant" (blanco, anglosajón y protestante). La elección de Kennedy fue síntoma de que la "P" del WHASP estaba en vías de debilitamiento. Los sociólogos de EE.UU. se preguntan ¿quién se siente más identificado con quién? ¿Un negro católico con un negro protestante o un negro católico con un blanco protestante o con un blanco católico? Hay otros factores que identifican más. ¿Qué identifica más, un italiano católico con un escocés protestante, o con un holandés protestante? Uno es protestante, el otro católico, ambos son "White", pero están fuera de "stablishment".

Quizás valdría la pena hacer la tipificación del "establishment" en nuestra sociedad, e interrogarse acaso la religión identifica y si acaso es deseable que la religión cumpla esa función.

En este momento tenemos una guerra entre católicos y protestantes en Irlanda, pero la sensación fuerte es que esa guerra no es en realidad una guerra entre católicos y protestantes; es una guerra de otro tipo en la cual la religión es un elemento identificador, una especie de bandera.

3. Al principio hablábamos de que la religión parte de la experiencia, que la necesidad de objetivarla conduce a la creación de símbolos. Estos símbolos, paulatinamente, van adquiriendo una institucionalización y un reconocimiento. La religión se oficializa.

Cuando decimos "se oficializa" no significamos algo así como que la Constitución Política del Estado establezca determinada religión como oficial. Significamos que recibe una sanción social independiente de las sanciones jurídicas. Por ejemplo, en el Norte han estado socialmente institucionalizados los bailes chinos. Son una institución socialmente sancionada sin artículo legal alguno que lo establezca. Es la sociedad quien los ha adoptado y sancionado. Sabemos por la historia que los bailes chinos fueron prohibidos varias veces, pero el cuerpo social se sentía mucho más identificado con ellos que con cualquier decreto contrario.

Hablamos aquí de Religión oficial en este sentido, cuando la sociedad institucionaliza, oficializa los ritos, las doctrinas, las conductas éticas de que hablábamos. Se hace a veces con leyes, otras sin ellas; la sanción escrita puede existir o no.

Por aquí se crea un problema: En doctrina, en rito, en ética, hay una sanción social que no necesariamente coincide con la oficial legalizada.

Ante la religión oficializada en la forma que decíamos puede existir una actitud internalizada. Por ejemplo, la del católico practicante que pertenece a una "comunidad de base", a un "movimiento", que va a misa todos los domingos, que cumple con todo lo establecido en forma internalizada, no sólo porque está mandado sino desde adentro, aceptando todo. Los sociólogos dicen que esta actitud internalizada frecuentemente conlleva una especie de mala conciencia. Consiste en que se dice "sí" a todo, pero siempre hay algo de "mi" religión, que no encaja bien con el conjunto de la vida: Personas, decisiones que no cuadran. En la actitud internalizada siempre quedan aristas que molestan, pero se aceptan y hay una adhesión global.

La segunda actitud es la que se llama actitud retórica. Si la religión oficial es católica, el retórico declara que "por su puesto, yo soy católico, apostólico, romano, pero a mi manera". "Bueno, yo soy católico pero no voy a misa, no comulgo, pero soy ca tólico", "Yo soy católico, pero no acepto la doctrina social ni la regulación de los negocios ni de otras cuestiones. Esto se rige por otras reglas. Pero, yo soy católico".

En la actitud retórica, la adhesión a la religión oficial es discursiva, de discurso.

Donde se adopta esa actitud un tanto confusa hay consecuencias claras: la religión en lo religioso, lo económico en lo económico, lo político en lo político, lo científico en lo científico, etc. Cuando toca funcionar en lo religioso se funciona como religioso, pero en el momento siguiente político, científico o económico ya no funciona la religión.

Esta es lo que los sociólogos llaman la actitud retórica, que no sólo se da en lo religioso sino en muchos otros ámbitos.

Una tercera actitud es la crítica. Aquí se plantean los problemas y se tiene la lucidez suficiente para ver que la religión se da en un entramado cultural y que dicho entramado cultural está en movimiento, que la religión no puede quedarse atrás, no porque haya que defender la religión sino porque la función religiosa es ineludible y debe ser cumplida. Entonces, se examinan donde ella va quedando atrás, donde va hacia adelante su funcionalidad y disfuncionalidad. Se posee una actitud crítica ante la religión.

Hemos procurado tratar la Religión desde un punto de vista genérico, formal. Las referencias a religiones concretas han querido sólo ilustrar lo genérico.

En los estudios siguientes se podrán encontrar los "contenidos" distintos que ha recibido y recibe esta "forma simbólica cultural".

=====