
LA DIVERSIDAD DE RELIGIONES

Ver: *Historia de las religiones / Religiones y la historia / Religión / Religión un hecho social / Religiones mistericas / Religiones nacionales / Religión – fenomenología / Poder de lo real*

«La diferencia esencial entre las religiones está en los dioses que tienen. Ahí está el problema. Todo el que tiene una religión –*nuestra religión*– entiende que su religión es verdadera. Toda religión envuelve este intrínseco momento de verdad, la verdad de la religación en la deidad, en tanto que plasmada precisamente en una divinidad.

¿Qué es lo que hace verdadera a una religión? Toda religión tiene tres momentos: una concepción de los dioses, una comunidad cultural, y una escatología, [del griego ἔσχατος: éschatos 'último' y -λογία -logía '-logía': Conjunto de creencias y doctrinas referentes a la vida de ultratumba.]

La comunidad cultural es una conmemoración. ¿De qué? De ciertos actos de los dioses. Es una comunicación. ¿Con qué? Con las realidades poderosas llamadas dioses. Es una escatología. ¿En qué sentido? En que traza precisamente el camino del destino que los dioses han fijado al hombre.

Toda la unidad del cuerpo objetivo pende esencialmente de los dioses a los que se halla referido, bien en forma de adscripción de la divinidad a una realidad, bien en forma cultural en su triple dimensión de conmemoración, comunicación y escatología, bien en forma de prosecución personal de su destino.

El elemento fundamental que hace verdadera o no verdadera una religión es precisamente la divinidad, Dios o los dioses. Y, por consiguiente, la diversidad de religiones es una diversidad que, en última instancia, debe apoyarse en una diversa concepción de los dioses. [...]

Las diferencias de religiones palidecen ante una diferencia esencial, que es el tipo de divinidad, el tipo de dioses que en ella los hombres veneran, con los que en ella se comunican y que en ella fijan su destino.

Por religión verdadera se entiende que lo es en una o en otra forma el dios que es pivote de toda esa religión, al que el hombre en su fe hace su entrega, desde el cual determina su teología y su mundología y en el cual ejercita cada uno su propia vida religiosa. Lo que hace verdadera a una

religión es justamente el dios. *Nuestra religión* se caracteriza precisamente por tener *su* dios.

Este dios no es solamente una realidad absoluta, sino también un dios esencialmente religioso; es decir, un dios en el cual está fundada la vida de cada uno de los individuos como fundamento último, posibilitante, impelente y, además, como religador de todo el cuerpo social al que pertenece la civilización en cuestión.

Es un dios esencial y formalmente religioso. Y este dios religioso está concebido en algo que podríamos llamar, sin compromiso ulterior, el *pensar religioso*. Los hombres en una civilización determinada, en un cuerpo social determinado, con un cierto tipo de vida, tienen un tipo de pensar en el cual piensan, y con verdad, qué es la divinidad.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 124 ss.]



«Cómo nacen las religiones:

En realidad, no conocemos prácticamente nada sobre el nacimiento de las religiones. Lo único que conocemos es la existencia de siete o de ocho fundadores de religión. Abraham y Moisés, fundadores de la religión de Israel; Cristo, fundador del Cristianismo; Buda, del Budismo; Mahoma, del Islam; Confucio, del Confucianismo; Zarathustra, de la religión gáthica; Mani, de la religión maniquea, etc.

Por muy importantes que sean estos fundadores, son tan pocos que apenas sabemos cómo nacen las religiones. Se trata, claro está, de saber cómo nacen las religiones en su diversidad. El que el espíritu humano tenga religión no es objeto de nacimiento histórico, sino que es algo constitutivo: es la plasmación de la religación en religión. Pero sobre el nacimiento de las religiones en su diversidad no conocemos casi nada.

Lo único que se puede afirmar apoyándose precisamente en esos fundadores de religiones es que históricamente la fundación de una religión, cualquiera que sea su carácter, es siempre propia y rigurosamente hablando una reforma. Sea mayor o menor la novedad de la religión llamada “nueva”, su orto nunca parte de cero. Eso sería absolutamente falso. Tampoco en el caso del Cristianismo.

El “Nuevo” Testamento no parte de cero. Parte de todo lo que sabía del Antiguo. Y este a su vez tampoco parte de cero. Si nos remontamos a la época de los patriarcas, el mismo texto bíblico (Gn 11, 31) relaciona a Abraham con Ur y con Jarán, santuarios principales del culto lunar babilónico. ¿Cómo se va a decir que Abraham –suponiendo que él y no Moisés sea el fundador– empieza en cero la fundación de su religión?

Lo mismo acontece en otras religiones. Por ejemplo, qué duda cabe que el Confucianismo y el Budismo son reformas de una postura religiosa anterior.

El caso de Zarathustra es bien claro: él no introdujo el culto de *Ahura Mazda*, sino que lo más verosímil es que reformara un culto de *Ahura Mazda* que ya existía en el Irán en forma y en grados difíciles de determinar.

El orto de una religión es siempre una reforma. Una reforma que no comienza en cero. Esto es lo esencial. Y justamente porque no empieza en cero, la constitución de una religión nueva es algo esencialmente histórico y progresivo. Entonces, este no comenzar en cero significa, en segundo lugar, que la reforma consiste formal y positivamente en una rectificación.

El fundador y reformador de una religión pretende rectificar cosas que a su juicio eran erróneas o torcidas en el estadio anterior de esa religión. Esto es cuanto podemos saber acerca del nacimiento de las religiones. La inmensa mayoría de las religiones que hallamos sobre la Tierra están ahí sin que se sepa exactamente cómo han nacido.

Las religiones se desarrollan en virtud de muchos factores. Podemos agrupar esos múltiples factores en dos:

A) El contacto que una religión tiene con otras religiones. Todo contacto es posible en una dimensión determinada. Y aquí la dimensión formal en que ese contacto es posible es justamente el poder de lo real. Precisamente porque se trata de una ascensión del poder de lo real a la divinidad es posible que haya eso que llamamos un contacto entre religiones.

Este contacto puede ser externo. Se trata de un repliegue defensivo. La nueva religión no quiere saber nada de la otra. Además de un repliegue defensivo puede haber una serie de factores que producen lo que llamaríamos el desarrollo interno de la primera religión. A este desarrollo es al que, de una manera genérica e imprecisa que habrá que precisar, se llama *sincretismo*.

Hay un sincretismo político-administrativo, meramente externo. Lo importante es el sincretismo interno. Sincretismo interno no llamo al que procede de una religión ajena a la religión en cuestión, sino a la reacción de la religión eliminada por una reforma sobre la religión reformada. Es el caso, en que la religión eliminada por la reforma invade el fueron de la religión reformada. Un intento de este tipo de sincretismo interno lo representa la comunidad cristiana de Jerusalén.

El Cristianismo se presenta como una religión distinta o, al menos, como una reforma esencial de la religión de Israel. Pero esto no obstó para que se planteara el problema de si para el ser cristiano había que pasar primero por el Judaísmo, circuncidándose. La solución positiva tuvo muchos seguidores. Fue el orto del judeo-cristianismo. [...]

El sincretismo no es un sincretismo, sino un revelador y dilatador de las posibilidades internas que constituyen una religión. Es una ampliación de su elenco de posibilidades.

[El sincretismo, del griego συγκρητισμός *synkrētismós*: 'coalición de dos adversarios contra un tercero', es la combinación de distintas teorías,

actitudes u opiniones, un englobamiento de un conjunto de elementos, especialmente ideas o doctrinas, diferentes.]

B) Hay otro grupo de factores que afectan el *desarrollo interno* y positivo de una religión tomada en sí misma. Este desarrollo interno consiste en un alumbramiento, en una obturación y en todo caso en una modificación de las posibilidades internas que un dios o unos dioses ofrecen. Esta modificación puede acontecer por vía de una *especialización*.

Así, por ejemplo, el dios del cielo, en las religiones primitivas, envía el rayo y el trueno, entonces ese dios se convierte en un dios del rayo y del trueno. Con lo cual la bóveda celeste queda como segunda divinidad. Por especialización han nacido dos divinidades donde antes no había más que una.

Fenómenos de especialización los tenemos en masa en el Cristianismo, por más que desde un punto de vista teológico se califiquen como torpes. Pensemos en la distinción entre la devoción a una Virgen o a otra. Y en la gracia que se pide al Cristo de Limpias y no al Cristo de la calle de Ayala.

Las especializaciones son desgraciadamente una tendencia muy espontánea en el espíritu humano, que llega hasta una especie de pluralización de la divinidad. Así se convierte a los santos en pequeños dioses que se especializan en determinadas enfermedades, como san Blas para los males de garganta, etc. Se trata de una tendencia natural y constitutiva de todas las religiones.

Puede haber un proceso inverso: no una especialización sino una *ampliación*, porque se ha incrementado el ámbito normal de posibilidades de una divinidad. Hay, en tercer lugar, un fenómeno distinto, que es la *apropiación* de los dioses *por agrupaciones sociales*. Lo que se llama en tiempo de los patriarcas la religión y el Dios de los padres se convierte en tiempo de Moisés en algo distinto: en la religión del pueblo de Israel y no simplemente de los pares. Es la religión de Israel.

Y solamente en el desarrollo interno de estas posibilidades la religión de Israel se convierte en una religión de alguna forma universal. En general, los semitas se han agrupado siempre socialmente alrededor de sus dioses. De ahí que todos los conflictos sociales no solo han repercutido en el orden religioso, sino que se han montado o se han querido justificar con motivos religiosos.

[En el curso de 1965, decía Zubiri: "Evidentemente, el Cristianismo no nacionaliza ningún Dios, pero qué duda cabe que hay un riesgo inminente en el Cristianismo, no de adscribir al Dios cristiano a un pueblo o a una nación, pero sí a una forma de civilización, por ejemplo, a la civilización occidental, que se constituyó por asunción interna de la metafísica griega, del derecho romano y de la religión de Israel, como si efectivamente el Cristianismo fuese una misma cosa con la civilización occidental o por lo menos estuviese esencialmente adscrito a ella".]

Hay un cuarto factor: la *extensión social*, que consiste en una ampliación de la comunidad religiosa. Es lo que formalmente debe llamarse *propagación*. No todas las religiones son misioneras. Solamente algunas, como el Maniqueísmo, el Budismo, el Cristianismo, etc. Hay otro vehículo posible de propagación, que no es ni el proselitismo ni la misión: es la imposición política y social. Es el caso, por ejemplo, del Islam.

Hay un quinto factor de evolución de las religiones, que es esencial: *la articulación o desarticulación entre lo que el hombre pide a una religión y lo que la religión en cuestión le puede dar y le da efectivamente*. Este es un momento crucial en la historia del desarrollo de una religión.

Tomados a una, ambos factores constituyen lo que podríamos llamar la *atracción*: es el fundamento por lo que el hombre hace entrega de su ser personal a una realidad personal en cuanto verdadera. Este factor, como los otros, constituye una tendencia espontánea del espíritu humano. [...]

Las religiones no solamente se desarrollan, sino que, además, por lo menos en algunos casos, se mueren. Y se mueren por factores muy distintos.

1) Toda religión se presenta como *nuestra* religión. Cuando desaparece el cuerpo social al que la religión pertenece, desaparece también la religión. Con la extinción de un pueblo se extingue aquello que constituía la razón de ser de la religión, y no simplemente se agota el hecho de su existencia.

2) Una religión puede desaparecer por opresión.

3) Puede haber desaparición de religiones por consunción interna.

4) Como factor de muerte de las religiones está la posible disociación entre la religión como cuerpo social y la religión como vida personal. Una religión desaparece de un cuerpo social al volverse tan inoperante como inútil para este.

Un gran historiador de las religiones (F. Cumont 1929: 40-41) escribía que el culto de los dioses en Roma era un deber cívico, mientras que el culto de los dioses de misterios extranjeros era la expresión de una fe personal; esto fue lo que hizo que el Imperio se abriera a formas de religión distintas de las puramente cívicas, causando la fácil victoria de los dioses griegos y orientales en los últimos siglos de la república.

La organización social y política puede producir tal vez la ilusión de apuntalar una religión; generalmente la perfora.

Y esto que acontece en Roma aconteció también en la propia religión de Israel. Basta con leer el famoso texto del profeta Oseas que la Vulgara, siguiendo el texto griego de los Setenta, tradujo por *miser ricordiam volui et non sacrificium* (Os 6. 6). Pero el texto hebreo dice תְּסַדֵּד חַסְדִּי וְלֹא־זֶבַח. En hebreo חסד no significa compasión o misericordia, sino algo muy distinto: es la buena disposición interior, que tratándose de Dios con respecto a los hombres el Nuevo Testamento traducirá por χάρις, gracia.

Y tratándose de los hombres respecto a Dios es la piedad interna, su religión interior. El texto dice “quiero religión interior y no sacrificios”. Eso es, quiere romper la disociación entre la religión como cuerpo institucional y la religión como vida personal interna.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 168 ss.]



«La religión no es únicamente cosa de eclesiásticos y de teólogos, es una cosa vivida por el pueblo, y los procesos en las religiones no son exclusivamente procesos de especulación, sino que pueden ser y son, en la inmensa mayoría de los casos, procesos que se dan en la estructura social entera.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 177 n. 1]



«El movimiento de los hombres hacia Dios, que es uno de los momentos de unidad en la historia de las religiones, no es sino la palpitación de Dios en el fondo del espíritu humano. Y sin embargo esto no es suficiente para la diversificación de las religiones.

Las religiones en lo que difieren radicalmente es, más que en los llamados “sentimientos religiosos” que inspiran (punto en el que se aproximan más de lo que a primera vista parece), en la idea misma de Dios.

En definitiva, en esta concepción, o bien no se conserva más que un *nisus* amorfo, o bien se le dota de intrínsecas notas manifiestas. En el primer caso, se evapora, porque la historia está constituida por momentos y cualidades precisas; y, en el segundo, aquella concepción se destruye a sí misma.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 576-577]



«El hombre no solamente está en unas determinadas situaciones religiosas, sino que, además, por pertenecer a un cuerpo objetivo, tiene esencialmente algo que no es religión, pero que no puede ser ajeno a ella: es su mentalidad, su *forma mentis*. Ahora bien, la mentalidad no se identifica en manera alguna con la religión.

El animismo, contra lo que se pretendió en la etnología primitiva, no es una religión; es pura y simplemente una mentalidad. Una misma mentalidad puede acoger dioses y religiones muy distintas. Por esto puede haber y hay en esos casos una gran *analogía* entre los dioses de las distintas religiones. Una analogía que no puede borrar la diferencia esencial que tal vez los separa.

Así, por ejemplo, entre el '*Elohim* de los patriarcas y los dioses de Babilonia hay innegablemente una gran analogía, que deriva pura y simplemente de la mentalidad común de todos los semitas. Sin embargo, sería absurdo pretender borrar la diferencia esencial entre la religión de los patriarcas y la religión asirio-babilonia.

Y no solamente eso, sino que distintas mentalidades pueden alojar los mismos dioses y a la misma religión. Entonces podríamos caer en el error opuesto: creer que se trata de dioses completamente distintos.

Ahora bien, esto es completamente falso. Si en el primer caso la diferencia de los dioses puede perecer en el fondo de una analogía, aquí hay un proceso distinto que es la *homología*, que puede hacernos pensar que los dioses son distintos.

Esto no es verdad: el *Yahweh* de Moisés es el mismo que el '*Elohim* del código sacerdotal. El mismo dios puede ser concebido homológamente en mentalidades muy distintas.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 198]



«Lo que constituye el hecho más patente en la historia de las religiones es la diversidad radical, la diferencia esencial entre las religiones.

Los hombres *prehistóricos* tuvieron alguna religión: sus amuletos o algunas de sus pequeñas figuras, pinturas rupestres, etc. Sus sepulturas indican que creían en un más allá, y en la *existencia de ciertos poderes*, de ciertos poderosos. En fase ya histórica, tenemos las *civilizaciones primitivas*, que *viven de la mera colecta*.

En otra zona tenemos lo que los etnólogos llaman *civilizaciones primarias*, donde no se vive solamente de la colecta, sino que el hombre vive de una "producción". Y esta producción necesaria para su vida implica esencialmente la versión hacia la ultimidad, hacia las cosas últimamente decisivas para su existencia.

Los antiguos cazadores fueron los que dieron predominio en su vida religiosa al poder del sol. Consideraron al sol como dios. En estas civilizaciones nació el totemismo, la idea de unos vínculos de sangre con algún animal sagrado.

La civilización de *los pastores nómadas*, en cambio, no confía más que en el cielo raso, a través del desierto y de las grandes estepas. *Es el cielo el que dirige sus pasos*. Es la *religión del dios del cielo*, unida de una manera especial al culto de los muertos, y frecuentemente asociada a otra diosa que germina en otras civilizaciones en forma de diosa madre, que es la Tierra Madre, de donde se formó precisamente la pareja del Dios *Pater* (Júpiter) y *De-Meter*, la Diosa Madre, la Gran Diosa.

Tenemos, además, la civilización de los agricultores. Y esta civilización se *fija precisamente en la Luna y en la Madre Tierra; es en ella donde brota el animismo*, que lejos de ser un fenómeno universal, está muy acantonado a este tipo de civilizaciones.

Los etnólogos describen *formas mixtas* de estas religiones en *ciclos secundarios* y en *ciclos terciarios* , donde *emergen a la luz de la historia las grandes religiones* del pasado: la religión egipcia, la religión india, la religión semítica, la religión griega, etc.

Las religiones no se distinguen entre sí por un grado de elevación moral, de belleza y de sentimientos. Se distinguen esencialmente por algo distinto.

Toda religión tiene tres momentos: una concepción de los dioses, una comunidad cultural y una escatología. La comunidad cultural es una conmemoración de ciertos actos de los dioses. Es una comunicación con las realidades poderosas llamadas dioses.

Es una escatología en el sentido en que traza precisamente el camino del destino que los dioses han fijado al hombre. Por dondequiera que se tome la cuestión, *toda la unidad del cuerpo objetivo pende esencialmente de los dioses a los que se halla referido* .

El elemento fundamental que hace verdadera o no verdadera una religión es precisamente la divinidad, Dios o los dioses. La diversidad de religiones debe apoyarse en una diversa concepción de los dioses.

En el curso de la historia, *el hombre se ha ido enriqueciendo como tipo humano* ; lo cual ha llevado a la actualización en mayor riqueza del poder mismo de la deidad: *la deidad es algo más compleja que un simple poder innominado* . A medida que la realidad se va enriqueciendo ante los ojos del hombre, y el hombre va enriqueciéndose frente a la realidad o en ella, el poder de la deidad aparece como un poder enormemente complejo.

La historia de las religiones no es simplemente la historia de los destrozos que el hombre ha hecho en la religión, sino que ha sido una auténtica historia en la que el hombre ha adquirido formas progresivamente crecientes, y *nunca* totalmente erróneas, de lo que es precisamente la deidad.

EL hombre en sus nuevas formas de vida social y de vida personal va viendo, justamente en la deidad, nuevas formas y nuevas posibilidades. Y esto es un incremento que debe apuntarse en el haber de la historia de las religiones, cualquiera que sea la religión que se tenga, o aunque no se tenga ninguna.

A medida que la realidad se va enriqueciendo ante los ojos del hombre, se van enriqueciendo las dimensiones del poder de la deidad. La historia de las religiones *antes que* una historia de los dioses es un enriquecimiento de la estructura de la deidad. Si hacemos un balance somero de las distintas religiones, podemos ver cómo eso que llamamos el poder de la deidad tiene muchas dimensiones:

- a) La deidad es un poder transcendente. La transcendencia del poder la vio el hombre, ante todo, levantando los ojos: el cielo y todo lo que en el cielo hay: *las estrellas, y todo lo que del cielo viene, los meteoros, el trueno, el viento, la lluvia*, con toda su grandiosidad, y la capacidad que viene del cielo de fecundar la tierra con la que el hombre vive.
- b) El poder de la deidad es un poder *vivo y vivificante*. Es un poder que se manifiesta en la regulación de la realidad y de la aparición de las realidades. La aparición de cada una de las realidades tiene una forma propia, pero que van apareciendo reguladas. Ha habido religiones que se han cifrado precisamente en la luna. La luna dirige los ciclos cósmicos; es lo que con la idea de su retorno cíclico da perennidad al tiempo. La vida aparece y desaparece en los ciclos de las estaciones, en la fertilidad. Y es, en definitiva, por esto, donde está inscrito el destino.
- c) Este poder de la deidad es también poder de la conformación de cada una de las cosas, a partir de algo donde están borradas todas las formas y donde no existen más que de una manera puramente germinal e indiferenciada. Por esto, se fijaron en el agua, el gran disolvente de las formas, de donde las formas renacen, y que da origen a todos los ritos de purificación. Es la deidad como poder de la forma separada.
- d) Es un poder que asiste al poder de la germinación de cada uno de los gérmenes. Las cosas vivas están referidas no solamente aun principio indiferenciado, sino que constituyen un todo solidario en la estructura misma de su inter-germinación. Es la Tierra-Madre.
- e) Es un principio de organización de los seres vivos. De ahí apareció el culto que se tributaba a los árboles. La idea del árbol del mundo, del árbol genealógico, inclusive dentro de las estirpes, ha tenido este origen estrictamente religioso.
- f) Es un poder que cuando llegan las civilizaciones agrarias preside al éxito de la agricultura, a aquellas operaciones técnicas con las cuales el hombre no solamente asiste a la germinación, sino que quiere promoverla. Es el poder de la promoción del buen resultado. Y, en este sentido, dio lugar a las divinidades agrarias, muy distintas en las diversas regiones.
- g) Es un poder que vincula a los hombres entre sí. Aparece el poder de la deidad inscrito en el vínculo de sangre: es el dios de la familia y de la tribu. La constitución de la familia y de la tribu ha abierto nuevas posibilidades respecto de la estructura del poder de la deidad como vinculante. Otras veces, cuando la sociedad tiene una organización más compleja, la organización monárquica, aparece esa vinculación bajo la forma de la realeza, de un rey. Otras veces, aparece la

vinculación a los hombres por una dimensión distinta, por fidelidad contractual, por su fidelidad a los pactos.

- h) Es un poder que domina en los dos hechos polares de la existencia de los seres vivos: el nacimiento y la muerte. El nacimiento, pendiente del azar de la concepción; muchas religiones tienen un dios de fecundidad y del nacimiento: así Ishtar en Asiria y Babilonia. Lo propio debe decirse del poder de la deidad en la muerte: los dioses de la muerte.
- i) La deidad no es solo el poder que vincula a los hombres: es también el poder que se manifiesta entre las distintas agrupaciones humanas: en las guerras, sobre todo. Son los dioses de la guerra como Indra; y todavía Yahveh es para Israel el Dios de los Ejércitos. No solo en la guerra, sino también en la paz: el poder que asegura la fidelidad del pacto.
- j) Es el poder del *destino* de los hombres y de las cosas: la Moira (griego: μοίρα 'destino', 'suerte'), la heimarmene (griego: ἑμάρμενη 'destino individual', 'hado', 'sino'), etc.
- k) Es el poder que rige esta *unidad* que llamamos *cosmos*: es el poder de la justeza, a la vez cósmica y moral: el sánscrito *ritá* 'el orden cósmico del mundo', la Dike (griego: Δίκη 'justicia', 'orden moral'), etc.
- l) Es el poder cuya presencia *lo hace todo sagrado*. Es el poder del *sacrum-facere*; es el poder de la deidad como sacrificio. Es el poder del fuego como poder de la deidad sacrificante.
- m) Algunas religiones personificaron el poder de la deidad convirtiendo en dioses las virtudes personales: fidelidad, etc. Personificaron toda virtud moral.
- n) Es el poder que *lo llena todo*. En algunas religiones aparece el espacio divinizado, no como espacio geométrico. Tenían la idea de que el espacio es un medio difuso, justamente oscuro, dentro del cual se hace la luz: es la divinidad que, por ejemplo, en el Irán se llamó *Zwaša*, que es el espacio en este sentido.
- o) Otras veces es el poder que *perdura siempre*. Así en Irán hubo una divinidad, *Zurvan*, que era el tiempo indefinido. Y ni que decir tiene el nombre de 'El 'Olam, el Dios de eternidad, que forma parte esencial de la religión de Israel.

Al enriquecerse así progresivamente la vida humana, el hombre ha tenido actualizada ante sí la complejidad intrínseca del poder de la deidad (no estamos hablando de Dios, sino del poder de la deidad). Y *esta complejidad es menester mantenerla como un logro real y efectivo en la historia de las religiones de la humanidad*. Es la vivencia actualizada de la complejidad intrínseca del poder de la deidad.

Hemos visto aparecer distintos aspectos del poder: la fertilidad, la fecundidad, los meteoros, la fidelidad, el destino, etc. Todos estos aspectos constituyen un todo orgánico, una totalidad funcional. Forman el complejo funcional de lo que llamaríamos *la riqueza del poder de la deidad*. Y esto es absolutamente independiente del concepto que los hombres se hayan hecho acerca de las divinidades.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la religión*. Madrid: Alianza Editorial, 2017: 74 ss.]



Las distintas concepciones de la divinidad:

«Los hombres se han hecho ideas muy distintas acerca de la *divinidad*, de las cosas en que reside la poderosidad, el poder de la deidad. Este poder es vivido en cada una de las cosas. De ahí que es muy natural que el hombre se haya preguntado cuáles son las cosas últimamente decisivas y en las que últimamente va a residir el poder de la deidad.

Esta vivencia de las cosas últimas va a ser muy distinta según se trata de genes que viven en familia, o en sociedades que viven de la pura colecta, de las sociedades nómadas, de sociedades que tengan una estructura social más acusada, y que tengan una estructura nacional.

El elenco de cosas divinas pende esencialmente de la respuesta que el hombre dé a la cuestión de en qué cosas reside en última instancia el complejo poder de la deidad. Hay tres *tipos de respuestas*.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la religión*. Madrid: Alianza Editorial, 2017: 87 ss.]



«En la enumeración de las dimensiones del poder de lo real se ha ido viendo cómo cada dimensión enriquece la anterior, o al menos el grupo de las anteriores. Nada extraño entonces que el hombre en su camino hacia la divinidad se encuentre embarcado en rutas distintas. Estas rutas han sido esencialmente tres:

- a) **Politeísmo**. La riqueza del poder de lo real ha llevado a la sustantivación de muchas divinidades en el curso de los distintos cuerpos sociales: la divinidad de la Tierra, la divinidad del cielo, la divinidad del Sol, de la Luna, etc. Es lo que se llama politeísmo. Es la vía de la dispersión. Proyecta distintos aspectos del poder de lo real sobre entidades reales distintas. Siempre hay en el cuerpo de los dioses un *dios supremo*. Plasmado este poder en distintas divinidades, estas no pueden estar sueltas a voleo, sino que constituyen un sistema sustantivo, constituyen un *panteón*. Si las divinidades constituyen un sistema, esto quiere decir que cada uno de los dioses refleja en una medida todo el panteón.
- b) **Panteísmo**. Otra ruta consiste en pensar que el poder de lo real como organismo funcional reside, si no en una realidad, por lo menos en algo que pertenece al todo de la realidad. La supremacía sería entonces patrimonio de una Ley. Es lo que puede llamarse panteísmo. Esta ruta

tiene diversas formas. Así, el Tantrismo, el Jainismo y el Budismo no niegan los dioses. Lo que sucede es que no son seres supremos, sino que están sometidos a la Ley suprema del cosmos como el resto del universo. Por eso se dice que son religiones sin dioses. Ahora bien, en estas religiones existe la divinización de la Ley misma del cosmos. En la India no budista sino brahmánica aparece la deificación del sacrificio y la identidad entre el *atman* y el *brahmán*. En Occidente aparece la religión cósmica de los estoicos y más tarde los panteísmos a la europea.

- c) **Monoteísmo**. Es la vía que, sin negar ninguna de las dimensiones del poder de lo real, y sin negar tampoco que cada una de estas dimensiones sea término de una divinidad, estima que esa divinidad es siempre la misma. Con lo cual se va enriqueciendo la idea de la divinidad. Es el caso típico del choque de la religión de los israelitas nómadas que penetran en Canaán con la civilización cananea sedentaria y con los *ba'ales*. Muchos pensaron que se podría admitir la divinidad única y suprema de Yahveh junto a entes que pueblan el otro mundo y que, sin ser dioses, tiene una relación directa con los asuntos de la Tierra. Así podría admitirse un *Ba'al* dependiente de Yahveh. La reacción del yahvismo fue tajante: el único dispensador del trueno y de la lluvia es *Yahveh*. Es la vía del monoteísmo, la vía de la transcendencia, distinta de la vía de la dispersión y de la vía de la inmanencia. El monoteísmo admite formas distintas.» [Zubiri, 1993, 136 ss.]

El henoteísmo o monolatría (del griego: heis, henos "un" y theos "dios") es la creencia religiosa según la cual se reconoce la existencia de varios dioses, pero sólo uno de ellos es suficientemente digno de adoración por parte del fiel. Históricamente, el henoteísmo ha aparecido en pueblos politeístas que, por ciertas circunstancias de carácter espiritual, han alcanzado el monoteísmo. El henoteísmo comparte con el politeísmo la creencia en varios dioses, aunque no los considera tan dignos de veneración como el dios propio del henoteísta. Y comparte con el monoteísmo la creencia de que sólo un único dios es merecedor de adoración, aunque no niega frontalmente la existencia de otros dioses. Existe evidencia de que el judaísmo fue henoteísta en sus comienzos, para luego evolucionar hacia el monoteísmo estricto cerca del siglo VII a. C. También, los actuales egiptólogos consideran henoteísmo el culto a Atón en el Antiguo Egipto. Algunas escuelas hindúes son henoteístas al rendir culto en exclusiva a alguna deidad hindú particular como Vishnú o Shivá específicamente.



«Tres son los tipos de respuesta a esta cuestión: la respuesta de la transcendencia, la respuesta de inmanencia o de inmersión, y la respuesta de la dispersión. En cualquiera de las tres respuestas, real y efectivamente el hombre accede a la divinidad. Por donde quiera que se toma la cuestión, el hombre real y efectivamente, en cualquiera de las tres respuestas, con religión o sin ella, accede real y efectivamente a la divinidad.

Lo que pasa es que esto que constituye la conformidad con la verdad religiosa no garantiza en manera alguna la adecuación; la adecuación está excluida de toda concepción religiosa. Entonces, ¿es que en el fondo todas las religiones son la misma, puesto que todas son “conformes” y ninguna “adecuada”? No, porque el error esencial del politeísmo que admite el culto lunar no está en decir que Dios está en la luna, sino en decir que Dios *no está más que en la luna*. Mientras la conformidad sea una conformidad *asertiva*, el hombre alcanza efectivamente la divinidad. Ahora, en la medida en que es *exclusiva*, en lo que niega está la diferencia esencial de las religiones.

Las tres respuestas son esencialmente distintas sin mengua de que en las tres el hombre alcance real y positivamente la divinidad. Y, por esto, la verdad de toda religión es pura y simplemente la verdad que consiste en que, a través del misterio, el hombre, lanzado misteriosamente *hacia* la divinidad, la alcanza de un modo constitutivamente inadecuado.

La verdad de la religión, la verdad religiosa en tanto que religiosa, es pura y simplemente el acceso a la divinidad por el misterio de la deidad. La verdad religiosa es constitutivamente una verdad itinerante: la conformidad inadecuada en el puro “hacia” del misterio.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la religión*. Madrid: Alianza Editorial, 2017: 104 ss.]



«No hay nada en el mundo que sea absolutamente erróneo. Dios está manifiesto en el fondo de todo hombre, aunque sea en esa forma tan vaga, pero tan clara y perceptible, que es la voz absoluta de la conciencia. Dios está siempre revelado. [...]

Si no hay más que una realidad que nos lanza en experiencias distintas hacia un Dios que está accedido *de facto*, y que sin embargo, se difunde en distintas ideas, quiere decirse que ninguna de estas ideas es absolutamente falsa. No solamente por la razón suprema –y en definitiva muy banal– de que nunca hay nada en la mente humana que sea absolutamente falso. Esto es evidente.

El contenido estricto y formal de las ideas no monoteístas de Dios está anclado en la realidad del Dios monoteísta. En este sentido no hay ninguna idea que sea absolutamente falsa porque todas, en difracción, pertenecen al mismo fenómeno luminoso. Es muy fácil hablar de politeísmo craso, pero ¿qué sería de la humanidad religiosa si el politeísmo no hubiese enriquecido progresivamente la idea de Dios? Por otra parte, es fácil decir que uno no es panteísta, pero ¿qué sería de un monoteísmo que considerara que Dios está separado de la creación?

Y es que todas estas ideas de Dios son verdaderas en lo que afirman, *asertive*. Ahora bien, solamente el monoteísmo es verdadero *exclusivo*. Que Dios esté en la luna es algo perfectamente aceptable. Lo que no es

aceptable, naturalmente, es la afirmación de que no está más que en la Luna.

El hecho de que haya una multitud de ideas religiosas es la dimensión negativa de aquello que positivamente constituye lo que yo he llamado la difracción. Es la difracción de la única realidad divina, personal y trascendente, en el fondo del espíritu humano y del universo entero. Ella aparece entonces de una forma múltiple, y esta multiplicidad es esencial como posibilidad de la marcha del pensamiento religioso.

Las religiones no solamente son diversas, sino que además son *intrínsecamente históricas*.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 73 y 149-150]



«No está dicho en ninguna parta en el texto bíblico que el politeísmo represente una degeneración del monoteísmo, esto es una tesis que se han forjado muchos historiadores. Porque la verdad es que ni el politeísmo ha salido del monoteísmo ni el monoteísmo ha salido del politeísmo, sino que son vías congéneres y radicales en las tendencias naturales del hombre.

La apelación a la religión primitiva –o a la revelación primitiva– como un origen germinal de todas las religiones en la historia es, por dondequiera que se tome la cuestión, lo mismo científica que teológicamente, completamente quimérica.

Podría pensarse entonces que se trata, por lo menos, de eso que se ha llamado la “religión natural” que el hombre tiene. Es la misma historia que se repite a propósito del derecho natural y de muchas naturalidades que se atribuyen al hombre.

Pero aquí va envuelto un grave equívoco: ¿qué se entiende por religión natural? ¿Se entiende un conjunto de concepciones y de creencias que el hombre tiene? ¿Dónde está ese conjunto? De hecho, en la mejor de las hipótesis, se ha tratado de encontrar ese conjunto mediante un estudio comparativo de las religiones. Con lo cual, naturalmente, el resultado obtenido no es una religión natural, sino, como ha dicho alguien con perfecto sentido, un esperanto de religiones.

Lo que se puede entender por religión natural no es una religión natural minúscula, sino algo completamente distinto: lo natural que es que el hombre tenga religión. Y sobre este punto, mientras nos e diga en qué consiste la naturalidad, no se ha dicho nada.

Ahora bien, la religión no es de naturaleza humana, sino del ser personal del hombre, porque la religación no es religión natural, sino un momento formalmente constitutivo del ser personal en cuanto tal. Y, por tanto, la religación no nos ilustra de ninguna manera sobre el origen de las distintas religiones. [...]

La historia se encuentra con el hecho primario, del cual no puede pasar, de que la religión se presenta como múltiple desde el comienzo, por lo menos, del tiempo y de la espera a que puede acceder la investigación histórica del hombre. Desde sus comienzos, la religión se ha encontrado plasmada en cuerpos objetivamente distintos.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 182-184]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten