

# LA EXISTENCIA HUMANA COMO DIMENSION RELIGIOSA

William Botero Duque

## 1— La importancia del estudio del fenómeno religioso.

Quizá nunca como hoy se hace tan necesario un estudio del fenómeno religioso. Al poner su mirada en diversos ideales, el hombre de hoy se siente desprovisto de una clara visión de su dimensión esencial, de la meta de su destino, la cual hunde sus raíces en lo más profundo de su ser.

Al decir “fenómeno” nos referimos al estudio del hecho como tal. El hecho en sí mismo no es ni verdadero ni falso. El hecho religioso aparece como la manifestación de la dimensión esencial del hombre: es algo que constituye el ser del hombre, en su dimensión de totalidad de hombre. Prueba de que la dimensión religiosa es mucho más que un simple añadido a su existencia, producto de condiciones externas culturales, lo constituye el dato de que en todas las etapas de su historia el hombre ha sabido poner todo lo que lo rodea, su cultura, su historia, al servicio de tal dimensión; pero, también, el hecho de que en todas las épocas, el hombre ha puesto sus ojos en otros tipos de exigencias, en las cuales aflora de manera natural esa dimensión religiosa encubierta bajo otros aspectos. De ello tenemos ejemplos cercanos en la historia: la ciencia, con todo su poder transformador del mundo, al absorber al hombre en su totalidad, se convierte finalmente en Religión. Entiéndase, claro está, que no quiere esto decir que ciencia sea igual a Religión: nos referimos a la actitud propia de quien hace ciencia. En este ámbito científico del conocimiento, cree el hombre encontrar hoy la realización de su total vocación de hombre, lo cual sólo podrá cumplirlo en la medida en que ella misma, la ciencia, lleva en sí aquella fuerza de atracción que arrastra al hombre para que entregue su vida en función de un “ideal”. Otro ejemplo, ya clásico, lo podemos tomar del ámbito de lo político: el Marxismo encarna un ideal religioso para el hombre de hoy: cuando la Religión pierde su fuerza atractiva para el hombre, éste encuentra otras vías para desplegar el total de la potencialidad de su inconciente religioso; ninguna otra “utopía” social se presenta con tanta fuerza de atracción para el hombre de hoy como el Marxismo. No obstante, lo mismo que hemos dicho con respecto a la actitud científica del hombre, se cumple para la actitud del marxista. Los ejemplos se podrían prolongar; sin embargo, queremos dejar como supuesto fundamental para el estudio del fenómeno religioso, el hecho de que éste constituye, en último término, la dimensión esencial del hombre. Esto quiere decir que lo religioso no es el producto de factores externos o culturales, como pretenden mostrarlo algunas tendencias de interpretación: lo religioso,

más que una esfera de valores en los cuales el hombre puede fijar la meta de su existencia, se encuentra en el hombre mismo, previo a la escogencia de esos valores; es decir, al hombre fija la meta y los ideales de su existencia, movido por su constitución ontológica, la cual se define como religiosa.

El presente ensayo tiene como finalidad mostrar que el fenómeno religioso tiene como punto de origen la constitución ontológica misma del hombre. En este sentido, queremos, en el curso del desarrollo de estos comentarios, descartar algunas "teorías" que al rededor del fenómeno religioso se han dado y las cuales se encuentran bastante lejos de la consideración del fenómeno religioso como algo que surge a partir de la constitución ontológica de la existencia humana.

## 2— Lo religioso como dimensión humana

Uno de los testimonios más reveladores acerca de la dimensión religiosa del hombre, como algo que constituye su esencia propia de hombre, es el testimonio del historiador de las Religiones. El origen del fenómeno religioso no puede ser circunscrito a límites en el espacio y en el tiempo, es decir, no podemos adjudicar a ninguna civilización o a alguna cultura el ser la cuna de origen de tales hechos. Ya desde los comienzos, hasta donde la ciencia de la historia nos permite llegar, podemos observar la existencia de "formas" a través de las cuales es posible ver claramente las manifestaciones del fenómeno religioso. Aún más: una mirada atenta a esta historia, nos lleva a constatar que tales formas no son momentos separados de la vida integral de aquellas culturas. Quizá es más correcto afirmar, especialmente en las culturas antiguas, que el hecho mismo de sus culturas no se desarrolla, ni al lado, ni paralelamente, a lo religioso: la cultura responde en su totalidad a lo que el Hombre como tal es: lo cultural y lo religioso se confunden. Es evidente que esto que acabamos de afirmar está mucho más allá de algunas interpretaciones clásicas, por ejemplo en el campo del arte, en las cuales se ha pretendido ver "manifestaciones religiosas". En el caso del arte primitivo y en el de las altas culturas, se dice que es un arte que "refleja" ideales religiosos. No obstante, estas interpretaciones han servido más para desvirtuar el sentido real, que para darnos a conocer el sentido mismo de este arte. Decir que la cultura, que las formas culturales primitivas "reflejan" ideales religiosos, podría llevarnos a pensar que el hombre posee una conciencia religiosa independiente de su conciencia de Hombre. Más correcto sería afirmar que el arte, y en general todas las formas que reviste la cultura en épocas primitivas, dan a conocer lo que el hombre como tal es: el arte sólo puede ser religioso en la antigüedad, en la medida en que es el hombre en la totalidad de su ser de hombre quien en él se da.

Podemos decir algo más: en la vida misma del hombre en aquellas primeras etapas de su historia hay un "reconocimiento" natural de ser

como ser-que-depende, lo que a nivel de la conciencia equivale a la conciencia dialéctica de ser no-ser. El descubrimiento de Dios, o, quizá mejor, de lo divino en la conciencia del hombre (evidente que guardando los límites que el hablar de conciencia primitiva implica) es algo que se impone al hombre mismo desde su interior: brota de su conciencia de ser no-ser. El hombre descubre que el mundo-en-torno está en un plano más allá de lo puramente normal, o natural como decimos hoy. El mundo-en-torno encierra un misterio, el cual sólo puede ser explicado en su conciencia por el hecho irrefutable de que el "cosmos" depende de un SER SUPERIOR. Para mostrar esto, basta con observar cualquiera de las cosmogonías que nos transmiten los historiadores: como ser dependiente, el cosmos tiene un origen; este origen no puede ser puramente casual o producto del azar: es el resultado de la "creación", o mejor, de la "ordenación" efectuada por los dioses y de ellos depende. Lo mismo ha ocurrido con el hombre: éste es una "fabricación" de los dioses y en la antropogonía éste aparece como del mismo linaje de los dioses. Evidente que estamos frente a "interpretaciones" que hacemos desde nuestras propias categorías de pensamiento; no obstante, nos muestran que el hombre no ha "inventado" esas realidades, al mismo tiempo que podemos ver que no son producto de sus "culturas", en el sentido de que hayan sido impuestas externamente al hombre, desde fuera de su propio ser. Más que todo ello, son maneras de expresar este hombre lo que él mismo es, pues, cómo podría haber expresado el hombre lo que no es él mismo?

La dificultad se presenta, claro está, para nosotros hoy en la manera de expresar nuestro ser de hombres. Pesan sobre nosotros categorías que determinan nuestra forma de pensar y de obrar y de las cuales no nos es fácil desprendernos. Que la dimensión religiosa aparezca para nosotros hoy como algo que puede ser añadido o quitado, es el resultado de una tajante separación que en nuestra forma de captar la Realidad nos lleva a separar el mundo-en-torno de nuestra conciencia. El dualismo "yo-mundo", impreso en nuestra conciencia a partir de una manera racional de pensar, nos impide llegar al fondo de la significación del fenómeno religioso.

Más aún: aquel hombre de épocas primitivas no está separado de nosotros, en virtud de la unidad inquebrantable del proceso histórico: allí en donde nació la historia, ésta tomó un rumbo definitivo. Más que la continuidad de una tradición histórica, fue nuestra conciencia de hombres la que quedó determinada por el hacer y el obrar de los primeros hombres. En este sentido, es revelador el esfuerzo llevado a cabo por los antropólogos, los historiadores y los psicólogos en los últimos tiempos. Para los primeros, existe como tal un solo dato: el hombre. Aquí no cabe una distinción entre hombre primitivo y hombre moderno; si se hace tal distinción, es simplemente con el fin de establecer un cierto orden en la exposición de los detalles. Lo mismo podemos decir de la

historia: los fraccionamientos que establece el historiador muchas veces los hace con simples fines pedagógicos de la historia. El problema se presenta para nuestra mentalidad, con su afán de establecer en todo el "orden", que ha llegado a confundir los límites del trabajo científico con el contenido: esto nos ha llevado a perder de vista la unidad esencial de la historia. Por su parte, al psicólogo se le revela la conciencia humana como una conciencia enigmática. El afán científico de la psicología, afán que se ha manifestado en la necesidad de establecer características individuales, lo ha llevado, al psicólogo, en muchos casos, al desprecio de la conciencia como tal, en el sentido de conciencia humana. En esto radicaría, en gran medida, la importancia de la obra de Jung con respecto a la de su maestro Freud: para éste último, la conciencia humana general se pierde, en la medida en que su trabajo práctico le exige la presentación de casos individuales. Por el contrario, Jung se encuentra frente a frente con el dato de un inconciente colectivo, con lo cual, la psicología ha recuperado el punto de partida esencial para una comprensión del ser del hombre, desde la perspectiva psicológica.

Hasta aquí se han aludido hechos de capital importancia para el trabajo científico del fenómeno religioso. Es evidente que no podemos acercarnos a él sin el auxilio de las ciencias del hombre. Pero, es un hecho ya constatado que la labor que tenemos que llevar a cabo, luego de recoger sus aportes, es la de la unificación de esos datos. Si hemos referido la experiencia del historiador de las Religiones como un dato que nos sirve de punto de partida, no por ello podrá decirse que es el único.

Tan importante como la revelación que nos hace la historia de las religiones, es la experiencia del filósofo. Muchos se esfuerzan en mostrar que la experiencia del filósofo es análoga a la del hombre religioso. No obstante, no parece ser este el camino para llegar al esclarecimiento definitivo de lo que significa la experiencia en uno y otro; mejor aún: quizá no se pueda hablar de un hombre-filósofo, por un lado, y, por otro, de un hombre-religioso. Podemos preguntar: acaso la conciencia del filósofo no es antes una conciencia humana? Se podrá separar la conciencia del hombre en dos vertientes, cuando aceptamos que hay una estrecha similitud entre las experiencias religiosas y filosóficas? Debemos aclarar una vez más: no queremos decir que Religión es igual a filosofía; nos estamos moviendo a un nivel anterior a ellas: estamos en el terreno de estas dos experiencias como actitudes del hombre que manifiestan una constitución ontológica única. Bastará recordar que en sus orígenes, la filosofía, tal como la entendieron los griegos, tuvo su punto de partida en aquello que hemos denominado expresión de la experiencia religiosa del hombre. Sólo en la medida en que comienza a intervenir el poder racional del hombre en la explicitación de su experiencia ante lo que lo rodea, podemos establecer una diferencia entre

experiencia religiosa y experiencia filosófica.

Lo anterior, nos lleva a establecer mejor el ámbito propio de lo que hemos denominado religiosidad, con el fin de poder delimitar más el campo de nuestro interés en el presente ensayo.

Una de las mayores dificultades que tenemos en la comprensión correcta del fenómeno religioso, radica en la multitud de interpretaciones que de él se han hecho. Pero observamos de antemano: el fenómeno religioso, hemos dicho, ha sido objeto de "interpretación": he aquí la primera barrera de nuestra comprensión. Ya se trate del historiador, del antropólogo, del psicólogo o del filósofo, el hecho religioso ha sido despojado de su integridad: ha sido objetivado, de una forma especial ante una determinada ciencia con el fin de ser explicado o analizado. Las ciencias tienen que hacer objetivos sus hechos con el fin de someterlos al análisis: cada una de las ciencias, anteriormente mencionadas: la antropología, la psicología, la historia. . . han hecho de la experiencia religiosa un "objeto" de estudio. Esto quiere decir: el hecho religioso ha sido despojado de su vida; se han analizado sus cadáveres. Lo que sucede es que, lamentablemente, el hecho religioso, como manifestación de la dimensión esencial del hombre no puede ser objetivado, puesto que es algo inseparable del hombre mismo, de su ser; por lo tanto, cuando examinamos el hecho religioso, tenemos que tener al hombre en su totalidad en tal análisis. El hecho religioso es inseparable del hecho-hombre.

De acuerdo con lo anterior, debemos, pues, decir que la religiosidad es algo que, más que pertenecer al hombre, lo constituye en su esencia ontológica. Se manifiesta como conciencia de dependencia, de carencia: como conciencia-de-dependencia-del-Otro, en definitiva, como la conciencia dialéctica de ser no-ser. De aquí, que aquello que pudiera caracterizar a lo que hemos llamado "el hombre religioso" sea su consciente apertura a la trascendencia, en el sentido más amplio del término. Hay, pues, en el hombre religioso una doble dimensión: por una parte, el reconocimiento de su limitación ontológica, no como una limitación que le viene de fuera, de su exterior, sino de su ser mismo de hombre; y, por otra parte, surge con esta conciencia de su limitación una actitud de apertura al Otro. Aquí hay, por el momento, dos asuntos de importancia que no podemos dejar de lado: la conciencia de libertad, concomitante con su conciencia de dependencia y la manera como se da el Otro. Con respecto a lo primero, tenemos que decir que la conciencia humana de libertad sólo puede darse en la medida en que previamente hay una conciencia de ser no-ser (conciencia religiosa). La pretendida "libertad absoluta" que han proclamado algunos filósofos, sólo puede darse como una quimera o una ilusión de la conciencia atormentada del hombre, de la conciencia que ha entrado en conflicto consigo misma. Sobra decir que el aceptarse a sí mismo consiste en aceptar la limitación de sí. En este camino de la aceptación de sí, el hombre se descubre

dentro del juego dialéctico de su propio ser: por un lado, la conciencia de dependencia del Otro, y, por otro lado, su sed de infinito. El hombre se descubre a sí mismo como un absoluto: es aquí en donde entra en juego la totalidad de su propia libertad: el hombre es libre para sí, en la medida en que pone su libertad al servicio del Otro. Paradójicamente, su realización humana no puede darse colocando al hombre como fin en sí mismo: su libertad es libertad-para-el-Otro.

Con respecto a lo segundo, el término o fin de la realización humana ha sido, por su parte, objeto de múltiples interpretaciones: se dice: "el Otro es lo que estropea la libertad del hombre"; "Dios es el peor de los absurdos que pueda haber en la existencia humana". Para Freud, la idea de Dios, nacida a partir de fijaciones del inconsciente del hombre, ha sido la causa de desequilibrios a través de la cultura; la idea de Dios se presenta en el hombre como la ilusión de un "super-hombre" inconsciente. Podemos preguntarnos: no hay en esta interpretación un desconocimiento de lo que es la estructura ontológica del hombre? Por su parte, en Sartre, el juego dialéctico llega al extremo de una disyuntiva final: o Dios o el Hombre. Sartre se encuentra con la existencia de dos absolutos que, por el hecho mismo de ser absolutos, se excluyen mutuamente. Escoger al Hombre implica, pues, que su libertad sólo puede darse en el sentido de la libertad del Absoluto; "el hombre está condenado a ser libre" dice Sartre. A partir de esta interpretación, podemos preguntarnos: en dónde se encuentra, entonces, el sustento de esta pretendida libertad? ¿Cuál es la imagen del hombre que subyace a esta afirmación? ¿No será, quizá, la de un desconocimiento absoluto de lo que es el Hombre?

La teoría de Sartre entronca dentro de una línea anterior y es aquella que proclamara Nietzsche en el siglo pasado: la única finalidad del Hombre como hombre es la de preparar el camino hacia el super-Hombre, colocando la procedencia de aquel dinamismo que mueve al hombre en la voluntad de poder. El Super-Hombre, prolongación de todo un mito del paraíso perdido, tiene en este autor su base en la afirmación del ateísmo radical: sólo cuando el hombre sea capaz de liberarse de toda una serie de ataduras que lo unen a sus ancestros pasados, podrá dar el paso hacia la afirmación de una sociedad plenamente justificada. La Religión, la Moral, los dogmas... sólo han servido para detener el poder creador del hombre: habrá, pues, que llegar a la destrucción de los falsos ídolos.

La visión de la realidad que se da en la filosofía de Nietzsche ha sido objeto de múltiples interpretaciones: según algunos, al hablar de los "falsos ídolos" quería propender a la destrucción de la religiosidad del hombre; no obstante, la otra cara de la moneda en esta interpretación, tiene igual validez: la mayor purificación del hecho religioso en el hombre, encubierto por una serie de malformaciones racionalizantes; en este sentido, podemos decir que el autor del siglo XIX abogaba por unas

formas de religiosidad más auténticas, más humanas.

Según otros, Nietzsche ha sido el gran profeta de nuestros tiempos: el ideal religioso del hombre tenderá a desaparecer en las sociedades del futuro, pues el hombre las ha reemplazado por otras formas que le permiten el despliegue total de su dinamismo creador: técnica, ciencia, política, Arte, . . . Para este autor, la forma de religiosidad propia del Hombre se da especialmente en la forma del Arte; en este campo, el hombre podrá desplegar todo su potencial creador. En la misma línea de esta interpretación, otros llegarán a afirmar que en Nietzsche se da la consumación del ateísmo contemporáneo.

Cualquiera de las diferentes interpretaciones que tomemos como la correcta, el hecho es que hay en este autor, típico representante de nuestra crisis en el campo del pensar, una pugna por establecer lo que la fuerza o el dinamismo propios de la conciencia humana signifiquen. Sea en el arte, en la política o en cualquiera otra forma histórica como el hombre pueda desplegar su potencial creador, diremos que éste se presenta siempre como fuerza eminentemente religiosa, en el sentido en que anteriormente anotábamos: el hombre es un ser religioso por su constitución ontológica.

Podríamos seguir enumerando otras interpretaciones que alrededor del hecho de la conciencia religiosa del hombre se han dado. Sin embargo, con el fin de esclarecer un poco más nuestro concepto, y, dejando como supuesto básico el hecho de que la conciencia religiosa no es un añadido a la naturaleza humana, sino que al hablar de la una (conciencia humana) y la otra (conciencia religiosa) las estamos identificando, pasaremos a otro punto.

### **3— El Universo del Hombre como un Universo de lo Sagrado.**

De acuerdo con lo que venimos exponiendo, podemos dejar en claro de una vez el hecho de que lo religioso no queda restringido a un ámbito determinado; más aún: entendemos aquí por religiosidad toda actitud humana frente a la Realidad. En este sentido, tendremos que decir que todo acto intencional del hombre, sea en el campo de la voluntad (en el campo del obrar práctico), o bien en el campo de lo intelectual (campo del obrar teórico), son actos que en última instancia nos pueden remitir a una estructura ontológicamente definida como Religiosa en el amplio sentido del término.

En su extensa obra acerca del significado del ámbito de lo religioso, Mircea Eliade nos muestra claramente, en forma amplia, cómo todo acto intencional del hombre se da como "resultado" de la estructura de la conciencia del hombre como conciencia religiosa. Sigamos de cerca su pensamiento:

Históricamente hablando, la primera forma como el hombre dirigió su mirada al mundo-en-torno, fue una forma religiosa: el hombre descu-

bre el mundo como un lugar sagrado. En las épocas primitivas, no existe, pues, por un lado, una visión "racional", o como quiera llamarla, y, por otro lado, una visión "mítica". El mito, en su sentido correcto, constituye aquella forma especial como el hombre plasma su visión total de la realidad. El mito nos cuenta cómo en los comienzos de los tiempos se llevó a cabo la labor ordenadora de los dioses, la manera cómo los dioses "establecieron" la Realidad, forma que perdura a través de los tiempos: "si el mundo existe, si el hombre existe, es porque los seres sobrenaturales han desplegado una actividad creadora en los Comienzos"<sup>1</sup>. Es evidente que el "conocimiento" que el hombre tiene de la Realidad por el mito, nada tiene que ver con el conocimiento objetivo o científico en nuestro sentido actual: "el mito no es una explicación destinada a satisfacer una curiosidad científica, sino un relato que hace sobrevivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad religiosa"<sup>2</sup>. Se trata, pues, de una primera forma de "conocimiento" que no pretende brindar un "saber" acerca de la realidad, sino, más bien, de ubicar al hombre en relación con su propia realidad humana. Esta es la función esencial del mito: ubicar existencialmente al hombre. Pero lo que en él se cuenta, esencialmente una cosmogonía, no se queda en el relato simplemente: tiene una fuerza que lleva al hombre a ejecutar los actos que en él se describen: periódicamente viene la relectura de esa cosmogonía, lo que significa para aquel hombre que el mundo es "re-creado": "lo que sucedió ab origine es susceptible de repetirse por la fuerza del rito"<sup>3</sup>. Aquí se ve claramente que el rito no constituye algo en sí mismo; si lo hay, es porque presupone una creencia; el rito es capaz de transformar la vida del hombre, cuando está precedido por la fuerza que le otorga la creencia, la fe; de lo contrario, queda vacío de significación.

Podríamos seguir expresando lo que la estructura misma del mito significa; sin embargo, basta con dejar en claro lo siguiente: cuando hablamos de mito, estamos lejos de la significación que reviste dicho término en nuestro lenguaje cotidiano de hoy: el mito como sinónimo de fábula, de cuento o de leyenda, o aquello que se encuentra en oposición a la realidad de las cosas y que lo construye la mente humana al lado de una "verdad". Por mito se entiende de la manifestación primaria de nuestra conciencia de hombres: es la manera de captar la Realidad, tal como nuestra conciencia humana nos la entrega. Por lo tanto, no lo podemos tomar como una forma histórica del pensamiento ya pasada: perdura hoy en los sustratos más arcanos de nuestro inconsciente. A nuestra mentalidad actual la podemos definir como una

---

<sup>1</sup>Eliade, Mircea, *Mito y Realidad*, traducido del francés por Luis Gil. Madrid, Ediciones Guadarrama 1968. p. 23

<sup>2</sup>Op. Cit. p. 32

<sup>3</sup>Op. Cit. p. 26

mentalidad eminentemente "filosófica", en el sentido de que fundamentalmente se orienta al esclarecimiento racional de la Realidad; en este sentido, históricamente vista, fue la forma más radical de destrucción del mito. Categorías racionales vinieron a desplazar aquellas primitivas formas de captación de la Realidad, perdiéndose, por consiguiente, la intención básica del mito: una forma de ubicación existencial vino a ser reemplazada por una forma exclusivamente "gnoseológica" de ubicación. En esto radica esencialmente nuestra dificultad para "comprender" lo que auténticamente es expresión de la conciencia humana.

Más revelador resulta algo que, aunque ya lo indicábamos en la primera parte de este ensayo, debemos acentuarlo: se trata de la prolongación de lo mítico en el hombre hasta hoy.

En otra obra<sup>4</sup> Mircea Eliade alude a este tipo de prolongación mítica de lo primitivo en las formas "culturales" posteriores. El mejor ejemplo de la forma como está orientada la visión primitiva del hombre, se define como "el mito del paraíso perdido". La consideración de los orígenes, tema esencial del mito, llevó al hombre a una concepción de que en los tiempos más remotos, el hombre poseía el estado de perfección ontológica: su naturaleza era incorruptible; la tierra no presentaba la aridez que ahora presenta; el hombre no tenía que esforzarse por la transformación del medio; la naturaleza no era hostil al hombre; la comunicación con lo divino se efectuaba en forma directa, sin necesidad de intermediarios: el hombre vivía en perfecta amistad con Dios. Para explicarse su situación actual, el hombre encontró explicaciones que la esclarecían perfectamente. Fue, entonces, cuando se encontró con el problema de una culpa original, causa de un rompimiento definitivo con los poderes sobrenaturales; sobrevino la muerte, la aridez de la tierra, las enfermedades... en general, todas las calamidades que aquejan al hombre. De aquí en adelante, todo esfuerzo del hombre se definió en relación con la búsqueda de ese "paraíso perdido": el hombre lucha por restablecer las relaciones con los poderes sobrenaturales; en este sentido, debe conocer los secretos que se ocultan en la naturaleza: "conocer el mito es aprender el secreto del origen de las cosas"<sup>5</sup>. De esta manera, encontramos un hilo conductor que nos lleva a confirmar nuestra afirmación primera: todo acto del hombre, en los planos del obrar y del conocer, se definen como una afirmación de su estructura religiosa. Podemos seguir lo que ha sido el curso de la historia de la civilización y nos daremos cuenta de que, en última instancia, todo el esfuerzo humano a través de su historia, no es otro que el de tratar de

<sup>4</sup>Eliade, Mircea. *Mitos, Sueños y Misterios: revelaciones sobre un Mundo simbólico y Trascendente*. traducido del francés por Lyzandro Z.D. Galtier. Buenos Aires, Compañía general fabril editora 1961.

<sup>5</sup>Eliade, Mircea. *Mito y Realidad*. p. 26

restablecer el origen perdido: su situación de plenitud. El problema es que en el hombre posterior, el hombre "civilizado" de acuerdo a un patrón humanístico heredado de la cultura greco-Romana, la clara conciencia de que todos los actos intencionales responden a una primigenia situación de su conciencia religiosa, se ha oscurecido: la cultura se convirtió en un fin en sí misma; el conocimiento científico del mundo y del hombre se convirtieron en fines que se agotan en su propio terreno. No hay en las ciencias una conciencia del principio que las gobierna, ni del fin al cual ellas tienden.

En la obra aludida<sup>6</sup>, Mircea Eliade comenta específicamente el caso del Marxismo: integrados en toda su visión del mundo, aparecen en él una serie de estos elementos, tomados de la primigenia conciencia religiosa del hombre: la fuerza de atracción del Marxismo para muchos hombres de hoy, descansa en esa forma especial del mito del paraíso perdido; la sociedad comunista no es otra que la forma moderna del paraíso reconquistado.

De lo anteriormente expuesto, podemos, pues, concluir que la conciencia humana es eminentemente una conciencia intencional: trata de captar la realidad, no el sentido de una realidad-objeto, sino, antes, de una realidad de significación. La función objetivante, llevada a cabo posteriormente por la función intelectual, supone esa realidad primera, es decir, esa realidad de significación. . . para la conciencia primigenia. El gran problema de las formas de civilización posteriores está en haber puesto desmedidamente su fé en la dimensión de objetivación, rechazando, en muchos casos expresamente, la dimensión primaria de una realidad significativa para. . . el hombre. En este sentido, la conciencia capta primariamente esa realidad a través de símbolos; éstos, no se agotan en una simple dimensión de "representación" de la realidad (como cree la ciencia), sino que tienen tanta realidad como la Realidad misma. El hombre no presenta una dimensión religiosa al lado de otras posibles dimensiones: el hombre se presenta en una única dimensión: la dimensión religiosa, que, como hemos anotado, constituye su estructura ontológica. Por esto, toda captación de la realidad, como forma intencional de su conciencia que es, es una captación religiosa-significativa.

#### **4— La tarea humana del hombre como una recuperación de la dimensión de significación de la Realidad.**

Finalmente queremos exponer algunas conclusiones, a partir de lo expuesto anteriormente.

En primer lugar, queremos reafirmar nuestra posición de que el fenómeno religioso ha sido, en el curso de la historia de la civilización, tema de "objetivación" por parte de las diversas ciencias que se ocupan

<sup>6</sup> Eliade, Mircea. *Mitos, Sueños y Misterios*.

de la Religión, en una u otra forma. Con esta objetivación del fenómeno religioso por parte de cada una de las ciencias que se han ocupado de su esclarecimiento, se ha perdido la esencia misma del fenómeno. La antropología se ha visto envuelta dentro de límites demasiado estrechos, que le han impedido un esclarecimiento total de lo que a tal hecho se refiere; la psicología, con el afán de colocarse en el rango científico, no logra aún esclarecer en forma amplia los límites entre lo patológico y lo normal, situando en varios casos el fenómeno religioso a nivel de lo puramente patológico. La filosofía, con su afán de racionalización, con el peso de una tradición racionalista de tantos siglos, ha hecho del fenómeno religioso objeto de especulaciones, en donde al fin de cuentas se pierde en las nubes de intrincadas armazones de categorías metafísicas. En el mismo plano se mueven otras ciencias como la Sociología o la historia. Tal vez sea la hora de que todas ellas se detengan en un trabajo previo de comprensión desinteresada del. . . Hombre.

Aquí está el punto central para toda comprensión del fenómeno religioso: la comprensión previa de la estructura ontológica del hombre, lo cual constituye el verdadero punto de partida de toda ciencia que pretenda llegar al esclarecimiento de tales problemas. Decir esto, puede sonar como una fórmula extremadamente ideal: conocimiento previo del hombre. No obstante, tenemos que advertir que no se trata de que toda ciencia deba estar precedida de un estudio de la antropología; conocer al hombre significa, para cada ámbito científico, partir de la aceptación previa de que es el hombre con sus posibilidades y limitaciones humanas el sujeto de todo conocimiento científico.

Por otra parte, desde un punto de vista, podríamos llamarlo, pedagógico, una comprensión auténtica del fenómeno religioso, tiene también, como supuesto previo, la comprensión del Hombre dentro de sus posibilidades. La recuperación de la dimensión auténtica de la fé del hombre en su realidad trascendente, deberá partir de un hacerle comprender al hombre la finalidad última de su existencia. Quizá ninguna otra oportunidad mejor se haya presentado antes como la que tiene el hombre de hoy para comprender este fin último: la crisis ocurrida a partir de la secularización de toda una serie de realidades, lo cual lleva al hombre a una búsqueda sincera y desinteresada, a la vez que libre, de lo que en verdad significa su existencia como tarea de realización. Ninguna época resulta más beneficiosa al hombre, que la actual en la que todos sus valores humanos entran en crisis; es el momento en que el hombre, cuando cree haberse liberado de una serie de cadenas que lo ataban a formas tradicionales, y que por ser tradicionales se convertían en verdaderas, se encuentra cara a cara consigo mismo y puede poner en juego la totalidad de su propia libertad. Es el momento en que el hombre puede experimentar la profunda paradoja de su ser: el juego de la trascendencia dentro de la inmanencia de su existencia temporal. Esto obligará al hombre, como una síntesis definitiva de esta dialéctica existencial, a

la opción libre por su dimensión trascendental. La comprensión del fenómeno religioso es algo que, más que una simple comprensión intelectual, exige el compromiso de su vida con una realidad trascendente; es, pues, algo inseparable de la comprensión misma de su existencia humana. Cuando el hombre es capaz de entregar su vida al servicio de un ideal, se hace posible comprender el fenómeno religioso como lo que constituye su propio ser de Hombre. Sólo la voluntad de comprensión de la existencia humana con sus paradojas internas, puede llevar al hombre a la comprensión de su total dinamismo puesto al servicio de la dimensión constitutiva de su ser, la cual se define como dimensión de apertura a la trascendencia.

En el sentido anteriormente anotado, tendremos que decir: la dialéctica inmanencia-trascendencia en que se da la existencia humana, sólo podrá tener una síntesis definitiva en la libre opción de fé, opción que libremente lo lleva al compromiso de su existencia como la posibilidad más cercana que tiene de su propio ser, ya que responde en forma directa a lo que su propia constitución ontológica comporta: la dimensión religiosa.