

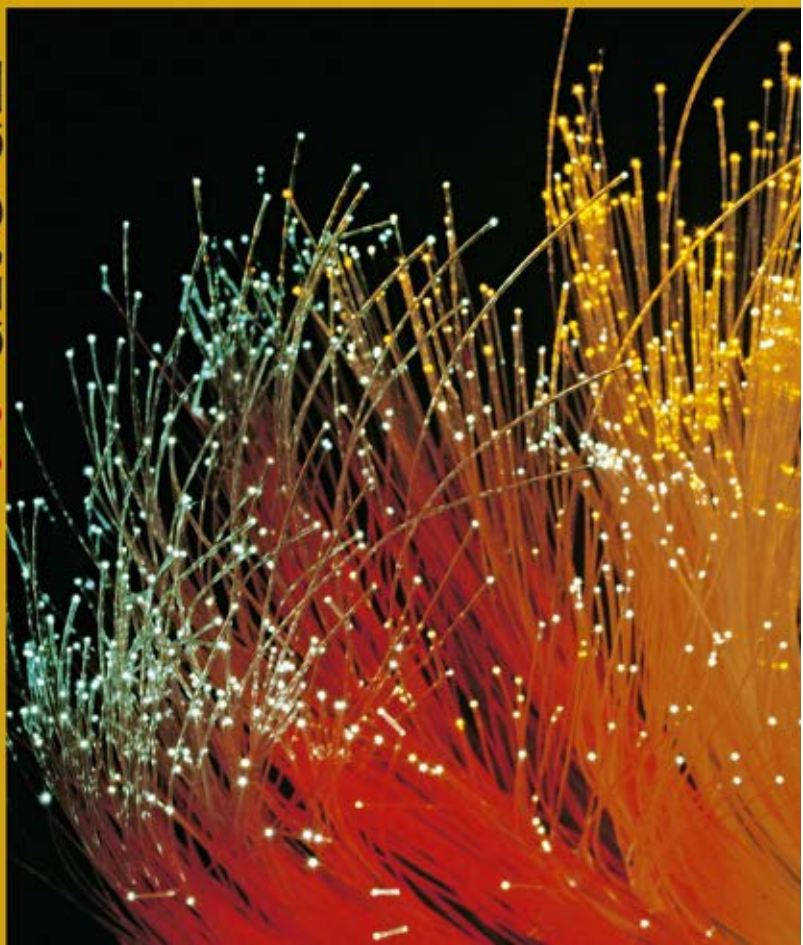
EL REENCANTAMIENTO ESPIRITUAL POSMODERNO

Josep Otón



34

X CRUCE



EL REENCANTAMIENTO ESPIRITUAL POSMODERNO

Josep Otón Catalán



Esta obra obtuvo el XXII Premio de ensayo Joan Maragall

Título original: *El reencantament postmodern*, publicado por Cruïlla y la Fundació Joan Maragall, y traducido por Lluís Martí y el propio autor.

Diseño de cubierta: Estudio SM

© 2014, Josep Otón Catalán

© 2014, PPC, Editorial y Distribuidora, S.A.

Impresores, 2

Parque Empresarial Prado del Espino

28660 Boadilla del Monte (Madrid)

ppcredit@ppc-editorial.com

www.ppc-editorial.com

ISBN 978-84-288-2680-8

Depósito legal: M-2.437-2014

Impreso en la UE / *Printed in EU*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la Ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de su propiedad intelectual. La infracción de los derechos de difusión de la obra puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
1. LA SINTAXIS DE LO SAGRADO	15
1. El hecho religioso: un fenómeno poliédrico	15
a) Topografía de lo sagrado	17
b) La espiritualidad: cuando lo sagrado se transforma en experiencia	21
c) La religión: cuando lo sagrado se convierte en cultura	31
2. La reconfiguración de lo sagrado	35
a) La crisis religiosa de la modernidad	36
b) La religión: una ilusión	38
c) El reencantamiento del mundo	42
d) Las nuevas religiosidades	49
2. LA ESPIRITUALIDAD COSMOPOLITA	53
1. Una mística al alcance	56
2. La nostalgia de un espejismo	64
a) La ideología de lo fundamental	66
b) Ejemplos de fundamentalismos	68
3. Los micrototalitarismos	72
4. Lo sagrado difuso	78
a) La espiritualidad secular	79
b) La religiosidad profana	83
5. El reencantamiento de la razón	94
a) Filosofía y mística: ¿un oxímoron?	95
b) Filosofía y trascendencia	99
c) El ateísmo posmaterialista	101
3. LOS HUÉRFANOS DE DIOS	105
1. Hijos de la posmodernidad	106

a) La individualización	109
b) La globalización	113
2. La dislocación de lo sagrado	118
a) El divorcio experiencia/tradición	119
b) La mística profana	122
c) Nada nuevo bajo el sol (Qo 1,9)	124
3. Una diagnosis complicada	127
a) La pervivencia de lo sagrado	127
b) La decadencia de lo sagrado	130
c) Explorando el futuro	132
4. DE LA COEXISTENCIA A LA CONVIVENCIA	138
1. Para qué: el objetivo	139
a) Un nuevo contexto cultural	139
b) Convertir las espadas en arados (Is 2,4)	141
2. Quién: los interlocutores	144
3. Cómo: la manera	154
4. Qué: los contenidos	158
a) Advertencias desde el cristianismo	158
b) Conceptos teológicos clave	163
c) Una interpelación ineludible	171
5. Dónde: los escenarios	181
a) El atrio de los gentiles	184
b) El Areópago de Atenas	185
c) Constructores de puentes	188
5. LA PLURALIDAD ORIGINAL	191
1. Pentecostés: un nuevo Babel	191
a) Un auditorio cosmopolita	193
b) Trascender Babel	195
c) ¿La torre o el mosaico?	198
2. Los hechos de Antioquía	201
EPÍLOGO	205

El aislamiento, que es una traducción del inmanentismo, puede expresarse en una falsa autonomía que excluye a Dios, pero puede también encontrar en lo religioso una forma de consumismo espiritual a la medida de su individualismo enfermizo. La vuelta a lo sagrado y las búsquedas espirituales que caracterizan a nuestra época son fenómenos ambiguos. Más que el ateísmo, hoy se nos plantea el desafío de responder adecuadamente a la sed de Dios de mucha gente, para que no busquen apagarla en propuestas alienantes o en un Jesucristo sin carne y sin compromiso con el otro. Si no encuentran en la Iglesia una espiritualidad que los sane, los libere, los llene de vida y de paz al mismo tiempo que los convoque a la comunión solidaria y a la fecundidad misionera, terminarán engañados por propuestas que no humanizan ni dan gloria a Dios.

PAPA FRANCISCO, *Evangelii gaudium* 89

PRESENTACIÓN

Por encima de todo era un buscador de la paz interior [...] Socio de Amigos de los Peregrinos del Camino de Santiago, hizo el Camino repetidas veces [...] También colaboraba siempre haciendo donaciones a las ONG. Así, en la década de los noventa del siglo pasado fue con el padre Creus a Camerún, con la ONG Kentaja. Durante un mes y medio vivió con los más desfavorecidos y necesitados [...] Recuerdo que en diciembre de 1999 fue en bicicleta hasta Roma. El día de Navidad quiso escuchar en directo al Santo Padre desde la plaza del Vaticano, y decía que había una multitud venida de todo el mundo, y todos con una fe increíble [...] En 2005 fue el turno de la India, cuando fue al convento de Amma, más conocida como «la santa de los abrazos». Durante más de treinta días vivió bajo la disciplina de aquel convento y explicaba que la mayoría de quienes compartían espacio con él eran turistas que hacían silencio y meditación y, como miembros de la comunidad, cada uno tenía unas funciones asignadas. A Ramón le correspondía cuidar del jardín, se levantaba a las seis de la mañana, dedicaba la jornada al trabajo y, después, a rezar y a hacer meditación. [...] De sus viajes se deduce que iban orientados a conocer mejor su interior, en una búsqueda de la espiritualidad, la paz y la felicidad. Por eso, entre sus destinos, destacan sus estancias en países de Oriente¹.

Este es el testimonio de Ramón Espinet Gilabert, uno de los cinco bomberos fallecidos en el trágico incendio de Horta de Sant Joan en julio de 2009. Se trata de un ciudadano com-

¹ D. ESPINET, *La veritat crema. Un crònica del tràgic incendi d'Horta de Sant Joan*. Lérida, Pagés, 2010, pp. 29-31.

prometido, que perdió la vida en acto de servicio, y al mismo tiempo un ejemplo de los nuevos creyentes del siglo XXI.

Ramón no es un caso excepcional. Son muchos los hombres y mujeres de nuestro entorno que buscan la paz interior, colaboran con ONG, hacen silencio, meditan, practican *chikung* y viajan a Oriente sin renunciar a Occidente. No obstante, es difícil vincularlos a una religión concreta; simplemente se consideran personas espirituales.

Las encuestas confirman el retroceso de la práctica religiosa en la Europa occidental y en España². Pero la fatiga del cristianismo europeo contrasta con un creciente interés despertado por la dimensión espiritual, que coincide con la articulación de una cultura posmoderna emergente. Algunos autores han definido este nuevo fenómeno religioso como el «reencantamiento del mundo»³.

² El año 1984, el 71 % de los jóvenes españoles reconocía creer en Dios. El año 2011, el porcentaje se había reducido a un 44 %. Respecto a la creencia en una vida después de la muerte, la disminución también es destacable: se pasa del 42 % al 28,2 %. (*Jóvenes españoles 2010*. Madrid, Fundación SM, 2010, p. 186). Por otro lado, según el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), el catolicismo sigue agrupando una mayoría clara de la población, pero disminuye paulatinamente: el 71,7 % de los españoles se declaró católico en 2012 frente al 82,1 % en 2001. Más de diez puntos de caída en una década. Los ateos y los no creyentes ya representan uno de cada cuatro ciudadanos: el 24,3 % frente al 14,6 % de 2001. En algunas zonas, como Cataluña, el retroceso de la práctica religiosa todavía es más acusado. El año 2000, un 74 % de la población reconocía su pertenencia a una religión; en 2009 esta cifra disminuía hasta el 52,3 %. Mientras los ateos representaban el 7 % de la población en el año 2000, el 16,1 % de los catalanes se identificaba como ateo en el año 2009. Cf. J. ELZO / A. CASTIÑEIRA, *Valors tous en temps durs: la societat catalana a líEnquesta Europea de Valors*. Barcelona, Barcino, 2011 (ed. en castellano: *Valores blandos en tiempos duros. La sociedad catalana en la Encuesta Europea de Valores*. Barcelona, Proteus, 2012).

³ F. LENOIR, *La metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*. Madrid, Alianza, 2005, pp. 192-193. Cf. M. BERMAN, *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1987.

Estudiar las espiritualidades surgidas en el contexto posmoderno no resulta fácil. La palabra «espiritualidad» es polivalente. Aun siendo muy utilizada, no siempre se le otorga el mismo significado: podemos definirla como el eco interno de las creencias religiosas aprendidas, pero también como la intuición de lo sagrado que brota del interior del ser humano al percibir el Misterio de la existencia.

El término «posmodernidad» –propio de los años ochenta del siglo pasado, pero todavía vigente– indica un cambio de tendencia respecto a la modernidad, marcada por la secularización y el desencantamiento del mundo. Además, aspectos característicos de la posmodernidad, como la desconfianza respecto al racionalismo, la fragmentación del discurso y la ruptura con la tradición, han tenido un enorme impacto en el terreno religioso.

Así, la crisis del racionalismo ha propiciado el resurgimiento de una mentalidad premoderna, predispuesta a acoger los elementos mágicos, míticos, místicos o supersticiosos que parecían erradicados del panorama cultural de Occidente.

Sin embargo, no podemos reducir la actual efervescencia espiritual a un simple fenómeno regresivo. La inquietud religiosa puede ser una de las salidas existenciales a la nueva situación cambiante, dispersa, móvil y plural. En opinión de Juan Martín Velasco, el «misticismo posmoderno» demuestra la insatisfacción de los individuos ante la asfixiante cultura tecnocientífica que domina nuestras sociedades⁴. La religión sería un espacio en el que cristaliza y se expresa el malestar

⁴ J. MARTÍN VELASCO, *Mística i humanisme*. Barcelona, Cruïlla - Fundació Joan Maragall 2006, p. 42 (ed. en castellano: *Mística y humanismo*. Madrid, PPC, 2007).

hacia la modernidad. De ahí, según José María Mardones, la aparición de una «religiosidad posmoderna»⁵.

Por su parte, Alois M. Haas, al comparar algunos planteamientos de pensadores posmodernos con las formulaciones de autores místicos, llega a la conclusión de que en el contexto actual vuelve a quedar expedito el camino hacia las antiguas concepciones de sabiduría conservadas en filosofías y teologías antiquísimas tanto orientales como occidentales⁶.

Gabriel Amengual afirma que, paradójicamente, en tiempos de nihilismo reaparece lo sagrado. En sintonía con la mentalidad posmoderna se ha producido una fragmentación del discurso religioso. La consecuencia de la muerte de Dios anunciada por Nietzsche no ha sido la desaparición del hecho religioso, sino el retorno de los dioses⁷, es decir, la multiplicación de formas de vivir la espiritualidad de manera espontánea y, con frecuencia, al margen de las grandes tradiciones.

Así, el nihilismo también puede ser una oportunidad para el creyente si lo asume como un proceso de purificación similar al vivido por Job. La imagen que este personaje bíblico tiene de Dios le ha sido alterada, incluso refutada, por las circunstancias que afronta; y, en lugar de intentar aferrarse a sus seguridades, como hacen sus amigos, se deja conducir por el Dios en quien cree y llega a otra imagen de este Dios, o simplemente se abandona en el Misterio insondable⁸.

⁵ J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander, Sal Terrae, 1988, pp. 121-128.

⁶ A. M. HAAS, *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* Madrid, Siruela, 2009, p. 16.

⁷ G. AMENGUAL, *La religió en temps de nihilisme*. Barcelona, Cruïlla - Fundació Joan Maragall, 2003, pp. 78-79 (ed. en castellano: *La religión en tiempos de nihilismo*. Madrid, PPC, 2006).

⁸ *Ibid.*, p. 83.

En este sentido, Ángel Castiñeira considera que el contexto posmoderno ofrece un nuevo escenario en el que se pueden reencontrar una razón desabsolutizada y una fe a la intemperie. La insatisfacción posmoderna reniega hoy de los viejos reduccionismos de la racionalidad moderna; por tanto, la razón autotrascendida puede reemprender un diálogo renovado con la opción de fe. Los creyentes que han sobrevivido al proceso de secularización y al fenómeno de la muerte de Dios han aprendido que los principios emancipadores de la modernidad no les han hecho más incrédulos, sino más adultos. Por este motivo, el Dios cristiano tiene aún mucho que aportar al mundo posmoderno⁹.

Las nuevas espiritualidades plantean un interesante debate teórico sobre el encaje de la experiencia en el seno de la tradición¹⁰. Si se suele entender la primera como consecuencia de la segunda, también es posible una experiencia personal que desborda la rigidez de las estructuras religiosas. Entonces, el individuo prefiere una comunidad emocional en la que integrarse de manera voluntaria y donde puede recibir sostén afectivo a través de la relación establecida entre sus miembros¹¹.

⁹ A. CASTIÑEIRA, *L'èxperiència de Déu en la postmodernitat*. Barcelona, Cruïlla - Fundació Joan Maragall, 1991, pp. 141-142 (ed. en castellano: *La experiencia de Dios en la postmodernidad*. Madrid, PPC, 1992).

¹⁰ Etimológicamente, la palabra «tradición» procede de los verbos latinos *tradere* y *transmittere*. El primero se refiere a algo que se da, se vende o se deja; el segundo pone todo el acento en el acto mismo de un sujeto humano, que es el protagonista de una transmisión concreta. Para el antropólogo Lluís Duch, la auténtica tradición es una acción comunicativa y contextualizadora con la que los individuos y los grupos humanos integran algunos fragmentos de la dotación cultural de sus antepasados en su propio presente. Cf. Ll. DUCH, *Religió i comunicació*. Barcelona, Fragmenta, 2010, pp. 55-56 (ed. en castellano: *Religión y comunicación*. Barcelona, Fragmenta, 2012).

¹¹ J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, o. c., p. 123.

La modernidad inició un proceso de ruptura con la tradición. Hoy el artífice de esta ruptura ya no es la razón, sino la vivencia. La divisa de la Ilustración, el *sapere aude* kantiano (atrévete a pensar por ti mismo), ha dado paso a un *experiri aude* (atrévete a experimentar) propio de una posmodernidad poco interesada en los antecedentes históricos. El *presentismo* posmoderno ha consolidado la brecha que separa experiencia y tradición al enaltecer una y desdeñar la otra.

Ahora bien, el énfasis en la experiencia personal no es atribuible a un simple capricho o a una moda pasajera. Las vivencias de los individuos de la nueva sociedad posmoderna son diferentes de las de sus antepasados, porque los factores sociales y culturales han cambiado sustancialmente y los parámetros aportados por la tradición han perdido parte de su significatividad, es decir, la capacidad de generar significados que doten de sentido la existencia de individuos y colectivos.

Pese a ello, la experiencia personal puede ser una fuente de renovación para las instituciones religiosas y, a su vez, las categorías de la tradición todavía pueden canalizar la fuerza de la vivencia. Tal vez el gran reto del mundo de hoy sea *resignificar* la tradición para reactualizarla y reconectarla con su entorno social.

El objetivo de este libro es analizar los fenómenos asociados al retorno de lo sagrado, presente en diversos ámbitos de la sociedad, a fin de descubrir los mecanismos que configuran las nuevas formas de espiritualidad y establecer las bases para un diálogo constructivo con la tradición cristiana.

El libro está estructurado en cinco grandes apartados. El primero, «La sintaxis de lo sagrado», es un capítulo introductorio dedicado a delimitar el terreno de la religión y de

la espiritualidad; asimismo, desde una perspectiva diacrónica, plantea el proceso de desencantamiento del mundo, consecuencia de la modernidad, y su posterior reencantamiento, propio de la posmodernidad. «La espiritualidad cosmopolita» pretende dibujar el mapa de los fenómenos conocidos como nuevas religiosidades; es una breve descripción de las principales características de la Nueva Era, los fundamentalismos, las sectas, los sustitutos de la religión y las espiritualidades laicas. El tercer bloque, «Los huérfanos de Dios», profundiza en el análisis de estos fenómenos relacionándolos con la sociedad posmoderna, interpretando las interacciones que se establecen entre experiencia y tradición, y explorando los posibles efectos de una ruptura entre estas dos dimensiones de lo sagrado. «De la coexistencia a la convivencia» propone las bases para establecer un diálogo fecundo entre el cristianismo y las nuevas formas de espiritualidad. Y «La pluralidad original» es una reflexión sobre los textos bíblicos referentes al origen de la Iglesia primitiva, destacando paralelismos con la situación actual, marcada por la diversidad.

1

LA SINTAXIS DE LO SAGRADO

La palabra «sintaxis» evoca la disposición ordenada de unos elementos para que tengan un significado determinado. Cuando nos referimos a lo sagrado, a lo religioso o a la espiritualidad, aludimos a unos elementos de la vida cotidiana que, combinados de manera ordenada, en un lugar adecuado y en un momento oportuno, adquieren un sentido que sobrepasa los significados ordinarios de la realidad y dota de relevancia a la existencia.

Las combinaciones posibles pueden ser muy diversas y los significados, divergentes. Esta variedad de manifestaciones suele designarse con el término «religión», una palabra polisémica cuyo sentido varía en contextos geográficos, temporales e ideológicos diferentes.

1. El hecho religioso: un fenómeno poliédrico

¿Qué tiene que ver una vida dedicada a atender a los enfermos, los huérfanos, los ancianos y los pobres con el sacrificio de niños? ¿Qué relación se puede establecer entre una formulación teológica fruto de años de trabajo intelectual y la creencia ingenua en mitos increíbles? ¿Qué tienen en común las manifestaciones artísticas más sublimes que expresan una sensibilidad exquisita con las ceremonias que reclaman la lluvia o la muerte de los enemigos? ¿Cómo es posible que las religiones legitimen regímenes opresores,

pero también inspiren movimientos sociales liberadores que creen ciegamente en la dignidad del ser humano?

El hecho religioso está presente en la historia de la humanidad desde sus orígenes. Los vestigios de los primeros *Homo sapiens* nos hacen pensar en unos rituales rudimentarios, en la creencia en fuerzas sobrenaturales y en la confianza en una vida más allá del horizonte de la muerte. A lo largo de los siglos, esta religiosidad embrionaria se ha desarrollado y ha dado paso a una gran variedad de manifestaciones que demuestran la complejidad de esta dimensión del ser humano.

Al intentar definir la «religión» se pone en evidencia la pluralidad de fenómenos englobados bajo este término y la diversidad de perspectivas desde las que se puede estudiar. La definición de un filósofo no siempre refleja la vivencia concreta del creyente: los místicos o los profetas suelen discrepar de las formulaciones dictadas desde las instituciones que ejercen la autoridad; y las perspectivas del antropólogo, el sociólogo, el fenomenólogo o el psicólogo tampoco suelen coincidir.

Resulta muy difícil encontrar un denominador común válido para expresiones culturales gestadas en épocas tan diferentes y en civilizaciones tan variadas. Además, la religión, a diferencia de otros fenómenos sociales, tiene una dimensión de vivencia individual que no se puede obviar, de manera que la experiencia personal puede ser muy diversa, incluso entre creyentes de un mismo credo.

Si estudiamos en concreto las grandes confesiones religiosas, también encontraremos elementos que hacen más complejo el análisis. Muchos opinan que el budismo no es una religión en sentido estricto, sino una filosofía de vida. Otros ponen en duda que la fe de los jainistas sea religiosa, ya que su concepción de la realidad es no teísta. Autores

protestantes destacan el carácter particular de su fe, distanciándose del concepto «religión», y reservan este término para describir las construcciones humanas (intelectuales y culturales) destinadas a buscar la divinidad; en cambio, consideran que su fe es el resultado de la revelación de Jesucristo y que, por tanto, no se trata de una religión propiamente dicha. Algunos grupos como los mormones son considerados sectas en unos países o una religión formalmente constituida en otros.

En la sociedad de Europa occidental, caracterizada por la desafección hacia la tradición cristiana, surgen prácticas individuales y colectivas que, desde el punto de vista fenomenológico y funcional, se asemejan a las expresiones religiosas de siempre. Al actuar al margen de las jerarquías clericales, ¿se trata de nuevas religiones o sería más adecuado emplear la expresión «nuevas religiosidades» o, mejor aún, nuevas espiritualidades?

El hecho religioso es un fenómeno poliédrico, con multiplicidad de caras, porque, en el fondo, la humanidad tiene muchos rostros, y la religión, según los creyentes, transparente la divinidad, pero también es una de las expresiones más auténticas de la esencia de la condición humana.

a) Topografía de lo sagrado

Para orientarnos en el complicado universo del hecho religioso es necesario cartografiar los diversos elementos que configuran las prácticas y las creencias religiosas. Resulta imprescindible disponer de un mapa mental donde situar adecuadamente estos fenómenos. De hecho, la condición de sagrado remite a unas categorías espaciales. Una de las primeras manifestaciones religiosas fue, y continúa siendo, la asignación de un valor sagrado a determinados lugares.

Sagrado y profano son conceptos que tienen su razón de ser en la segregación de espacios. Lo sagrado estaría vinculado al recinto del templo, y lo profano, según su etimología, correspondería a todo lo situado fuera de ese espacio. En el exterior del templo se encuentra el poblado (en griego, *laós*, de donde proceden los términos «laico» o «laicismo»), que no participa de la sacralidad.

La distinción entre lo sagrado y lo profano es un reflejo del dualismo propio de las religiones: la creencia en un mundo material y en otro espiritual. Cada confesión aborda este tema desde una perspectiva particular. Mientras unas remarcan la discontinuidad entre los dos mundos, otras ponen el acento en la continuidad.

Pese a la complejidad de esta cuestión, a grandes rasgos podemos hablar de una dimensión inmanente y otra trascendente de la realidad. El universo empírico, tangible, el más acá, constituiría la inmanencia. En cambio, el mundo espiritual, sobrenatural, el más allá, formaría parte de la dimensión trascendente. La inmanencia corresponde al mundo objetivo, material, finito, sensible, contingente, relativo, la existencia, el tiempo, los seres; por otro lado, la trascendencia sería lo que está más allá de la experiencia sensible, el universo metaempírico, intangible, inmaterial, infinito, absoluto, la esencia, la eternidad, el Ser.

Si, como ya hemos visto, no existe acuerdo para definir el término «religión», sucede lo mismo si queremos acotar el significado de «trascendencia». Para algunas religiones, este concepto está asociado a la idea de Dios, el Ser supremo, el Absoluto, el Infinito, el Inefable, el Totalmente Otro. En cambio, en otros contextos es entendido como un mundo similar al inmanente y poblado por seres sobrenaturales que participan en diversos grados de la divinidad. Asimismo se puede entender la trascendencia como los significados que dan

sentido a los significantes de la inmanencia, o también como la plenitud de la Realidad.

La perspectiva religiosa se fundamenta en la creencia en una cierta permeabilidad entre estos dos ámbitos, que están relacionados a través de lo sagrado, un puente entre la inmanencia y la trascendencia. Lo sagrado sería todo aquello que forma parte de la inmanencia y, a su vez, atañe a la trascendencia¹. Así, se habla de un lugar sagrado para designar un punto del mundo material donde es posible estar en contacto con el mundo espiritual; el tiempo sagrado es un momento en la dimensión histórica que nos vincula a la Eternidad; un ritual sagrado es un gesto cuyo significado solo se puede entender desde una perspectiva espiritual; los objetos sagrados no pueden tener un uso ordinario, ya que su función está condicionada por la relación con la trascendencia.

Esta interacción entre inmanencia y trascendencia a través de lo sagrado es el núcleo de la religión. Su ausencia nos situaría en el ámbito de la filosofía, que permite especular sobre la trascendencia y la inmanencia desde una perspectiva puramente teórica. Desde la perspectiva religiosa, la inmanencia y la trascendencia están interrelacionadas, y esta interacción afecta al ser humano. Este es el sentido de conceptos como «creación», «revelación» o «salvación», ya que la trascendencia actúa sobre la inmanencia. Al mismo tiempo, desde la inmanencia es posible incidir en la trascendencia a través de ofrendas, sacrificios, plegarias o ce-

¹ Según Martín Velasco, lo sagrado significa el orden peculiar de la realidad en que se inscriben elementos como Dios, hombre, actos y objetos, que constituyen las múltiples manifestaciones del hecho religioso. Es el ámbito donde ha de desarrollarse la relación con lo divino a fin de que se pueda hablar de relación religiosa. Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, Cristiandad, 1993, pp. 86-87.

remonias. El fundamento de una concepción religiosa del mundo es precisamente la confianza en esta intercomunicación. Sin esta porosidad, la religión quedaría reducida a metafísica.

La relación expresada a través de lo sagrado se traduce en hechos observables, que hacen posible el estudio de lo religioso desde la perspectiva de las ciencias humanas: la fenomenología, la sociología, la psicología, la antropología o la historia. Se puede estudiar lo religioso desde la óptica de las disciplinas científicas porque la relación de los seres humanos con la trascendencia es observable y analizable.

En esta observación se pueden estudiar dos tipos de fenómenos. Por un lado, lo religioso tiene una dimensión individual. La religión está íntimamente relacionada con las vivencias de los individuos que la profesan. Así, se habla de experiencia numinosa o de experiencia de lo sagrado. La vinculación entre creencias y creyentes no es puramente intelectual, sino que intervienen todos los elementos constitutivos de la persona: la razón, la memoria, las emociones, la imaginación, la voluntad... La combinación de estos elementos articula las vivencias religiosas que se nutren de los contenidos religiosos, pero que también los generan. Denominaremos, pues, experiencia espiritual a este conjunto de vivencias subjetivas –es decir, que se configuran a partir de la estructura psicológica y de la formación cultural de cada individuo– relacionadas con las creencias religiosas.

Ahora bien, no es posible estudiar la vivencia aislada de los referentes culturales. Todo conocimiento presupone un contexto interpretativo. El sujeto necesita los conceptos y los símbolos vinculados a un determinado marco semántico –la creencia disponible, en palabras de Paul Ricoeur– para narrar lo que ha vivido. A su vez, el investigador parte de una antropología previa que condiciona su percepción de la