

Rito y ritualismo: una clarificación

José Miguel Otero
Universidad de Navarra

RESUMEN: El rito religioso, tras las duras críticas de la Reforma y de la Ilustración, ha recobrado modernamente gracias a los estudios antropológicos y a los de las ciencias de la religión, una respetabilidad que parecía irrecuperable. Ahora bien, es indudable que aún perduran los efectos de la sospecha sistemática a que ha sido objeto en la modernidad; en nuestra sociedad no son pocos los que, declarándose creyentes, ven en la práctica cultural un aditamento arbitrario que les resulta exótico e innecesario para su existencia. A menudo la adhesión al rito religioso aparece incluso como una praxis alienante. A continuación vamos a proponer que la distinción entre *rito* y *ritualismo* puede ser la clave para deshacer estos prejuicios. Pero esta distinción exige un esclarecimiento de la auténtica naturaleza del rito en diálogo con sus críticos más clásicos. SUMMARY: After the hard criticism of the Reformation and the Enlightenment, the religious ritual has moderately recovered a respectability that seemed irrecuperable, thanks in part to anthropological studies and those who participate in religious studies. However, there is no doubt that these rituals will still be vulnerable to systematic judgement and suspicion of the modern era. In our society there are many who declare themselves faithful, that view the ritual practice as an arbitrary addition that seems exotic but no way necessary for their existence. Everyday the adhering to religious ritual appears to be a catalyst of alienation. In the following article I will endeavor to make a distinction between ritual and ritualism that could serve as the key to destroy prejudices. This distinction will require a clarifying of the authentic nature of ritual and dialogue with the most classic criteria.

El rito como corrupción de la religión

Es sabido que los Reformadores protestantes, al querer presentar la fe y sólo la fe como el núcleo de la religiosidad cristiana, procedieron a una minimalización del culto tradicional de la Iglesia. La Reforma protestante acentuará por una parte, el valor salvífico de la *sola fides* —es decir, de la acción divina en el hombre—, pero desvinculándola de las obras y los ritos, excepto aquellas que se refieren explícitamente a la confesión de la fe, la expresión afectiva de la fe y la instrucción bíblica. El resto del ritual cristiano es rechazado con violencia: «Entre la idolatría pagana y la invocación de los santos sólo hay una diferencia terminológica», dirá Chemnitz. Los teólogos protestantes tenderán a enfrentar antitéticamente fe y actos exteriores de religiosidad (ritos de sacrificio o de adoración; imágenes y símbolos), no sólo en el sentido de que el rito sin fe no tenga valor salvífico, sino afirmando que el rito es siempre un sustituto de la fe y que es necesariamente idolatría. La liturgia reformada pretende ser una despaganización del cristianismo medieval y supone estos principios: negar cualquier valor salvífico a la religiosidad humana que se manifiesta en formas rituales; tener al rito por un usurpador de la fe y un obstáculo para la salvación; oponer fe cristiana y

religiosidad de los paganos como se diferencian salvación y perdición¹.

Este proceso reduccionista llegó a sus extremos más radicales con el puritanismo —que concibe la praxis religiosa en términos meramente éticos— y más modernamente a la *teología de la muerte de Dios*, según la cual la dinámica característica de la fe cristiana llevaría de suyo a prescindir de cualquier signo o símbolo diferencial respecto a la existencia secular. De esta forma el rechazo de la actividad ritual llega a ser total y definitivo.

Por su parte, la filosofía de la religión, nacida en el seno de la Ilustración, había llegado a consecuencias similares. Examinemos un paradigma preclaro de la crítica ilustrada al rito cultural como es el pensamiento de Immanuel Kant. Siempre que Kant trata el tema religioso, se muestra especialmente preocupado por desenmascarar todas las formas de falsa religiosidad. Considera que su filosofía contiene los elementos necesarios para denunciar cualquier mistificación religiosa, porque al dar objetividad práctica a la idea de *Dios*, la filosofía crítica puede y debe proceder a una labor catártica, purificando las representaciones religiosas que acaban de ser introducidas como objetos en sus dominios².

De ahí su insistencia en tipificar las deformaciones de la vivencia religiosa; el filósofo prusiano las clasifica considerando que todas ellas surgen de una misma tendencia, que consiste en pretender introducir sin derecho en la religión nuevas ideas *moral-trascendentes*. Las mentadas deformaciones son de cuatro tipos: 1. Para la supuesta experiencia interna (efectos de gracia, *el fanatismo*; 2. Para la presunta experiencia externa (milagros), la *superstición*; 3. Para la imaginada iluminación del entendimiento con respecto a lo sobrenatural (misterios), el *iluminismo (Illuminatism)*, la ilusión de los adeptos; 4. Para los osados intentos de actuar sobre lo sobrenatural (medios de gracia), la *taumaturgia*: puros extravíos de una razón que va más allá de sus

¹Según los Padres de la Iglesia, antes de Cristo la Providencia divina hizo surgir entre los hombres ritos salvíficos que, sin ser propiamente iniciativa divina sobrenatural, fueran capaces de aproximar a los hombres a la verdad sobre Dios y ala obediencia a su voluntad. Pero los ritos paganos como tales carecen de eficacia propia en orden a la salvación. Sólo accidentalmente unían con Dios: Dios se dignaba hacerse presente en el espíritu de quienes honradamente los celebraban. Pero, si las religiones no cristianas se presentan como *alternativas* al cristianismo, no sólo resultan muertas sino mortíferas, es decir, positivos obstáculos a la salvación humana. Los Padres denuncian con energía que el politeísmo no es sólo ausencia del culto superior a Dios sino engaño, error y mentira: los ídolos no pueden ser vehículos aptos para unirse con Dios y la idolatría deforma la religiosidad, la degenera; es una corrupción de la auténtica religiosidad que usurpa su lugar, una gran equivocación, culto supersticioso a las *potencias de este mundo* (Gal 4,3).

²Cfr. KrV A 640, B 668; KpV; AK V, pp. 134-137,140ss. Las obras de Kant serán citadas, como se hace usualmente, según la edición de la Academia de Ciencias de Berlín (AK), añadiendo el volumen y las páginas de los textos correspondientes. Para las obras más citadas utilizaremos las siglas siguientes: KrV: *Kritik der reinen Vernunft* (A=1781; B=21787); KpV: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), KU *Kritik der Urtheilskraft*, (1790); *Religion...: Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793).

límites, y ciertamente en un mira supuestamente moral (grata a Dios)³.

Todas estas formas de religiosidad desviada —fanatismo, superstición, iluminismo y taumaturgia— proceden de alguna des-etización de la religiosidad, que corre paralela a la pretensión de dotar a lo religioso de una cierta autonomía ontológica. Es decir, para Kant el hombre cae en errores religiosos y antropológicos cuando su vida religiosa no surge de la *fe moral*, del sano escepticismo teórico que necesariamente la acompaña. Entonces el hombre religioso desea saber más de lo que es posible saber y, en lugar de guiarse por la fe moral, adopta una *fe ilusoria* (*Wahnglaube*)⁴.

La religión adecuada a la dignidad del hombre, además de ser consciente de los límites que le marca la subordinación a la moral, tendría como característica un determinado tipo de sentimientos (recuérdese que lo específico de las representaciones religiosas como tales ha de estar necesariamente en lo subjetivo). ¿Cuál es el auténtico sentimiento religioso? Kant responde: no el *miedo patológico* (*pathologische Furcht*), sino *la libre verdadera veneración* (*wahrhafteste Ehrfurcht*)⁵. Este sentimiento de veneración suele aparecer conectado en la experiencia, no con la contemplación teórica de Dios —afirma Kant—, sino con emociones morales y, curiosamente, también con experiencias estéticas⁶. Los sentimientos de agradecimiento, de obediencia y de

³ *Religion...*; AK VI, pp. 52s., nt.; *cfr. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764); AK 11, p. 251. Hume se anticipó a Kant en afirmar que el miedo es el origen de la religión y que las manifestaciones más comunes de ésta son la superstición y el entusiasmo o fanatismo (*Cfr. J. C. A. Gaskin, Hume's Philosophy of Religion*, London, 1977, p. 170). Locke, en fin, definía el entusiasmo como asentir a un enunciado sin que medie un juicio proporcional de la razón, pretendiendo establecer sin la razón la revelación (*Cfr. J. Locke, An Essay concerning human Understanding*, IV, 19, 3); confiar en otra luz, una vez apagada lade la razón, es tanto como «arrojarse en los brazos de una ilusión, para creer una mentira» (*Idem*, IV, 19, 13). Acerca del fanatismo denunciado por la filosofía kantiana, en cuanto incluye implícitamente la experiencia mística, hay que tener en cuenta la famosa defensa del misticismo escrita por William James (1842-1910) (*W. James, The Varieties of Religious Experience*, XVI-XVII; *cfr. R. J. Van de Burgt, The Religious Philosophy of W. James*, Chicago, 1981; P. Stekeler-Weithofer, "Religionsphilosophie nach W. James", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 33 (1991) pp. 74-87).

⁴ *Religion ...*; AK VI, p. 194. Estos errores van unidos a equivocados sentimientos religiosos. La *Critica del juicio* trata por primera vez con detenimiento y explícitamente, de la relación que pueda existir entre la fe moral y los sentimientos que acompañan la experiencia religiosa, los que preparan o prolongan las disposiciones morales. Las *religiones del miedo*, por estar basadas en ese sentimiento antropológicamente negativo, son denunciadas como inhumanas y falsas.

⁵ *Cfr. KU*; AK V, p. 478. Sobre la veneración y la devoción como esencia de la religiosidad, *cfr. Tomás de Aquino, Summa theologiae*, 11-11, q. 82, aa. 1s,

⁶ «La admiración de la belleza, tanto como la emoción por los fines tan diversos de la naturaleza, que un espíritu reflexivo está en estado de sentir, aun ante una representación clara de un creador razonable del mundo, tienen algo en sí de un sentimiento religioso (*religiöse Gefühl*) (*KU*; AK V, p. 478, nt.). Pero la emoción propiamente moral es el respeto hacia las ideas morales, un sentimiento espiritual diverso del placer estético. Este respeto moral «no es ningún deleite, sino una forma de *autoaprecio* [*Selbstschätzung*] de la Humanidad en nosotros, que nos

humildad (*Dankbarkeit, Gehoram und Demütigung [Unterwerfung unter verdiente Züchtigung]*) son naturales, porque, estando el hombre inclinado al deber, «piensa voluntariamente (*freiwillig*) sólo un objeto que no está en el mundo, para mostrar en lo posible también su deber para con este objeto»⁷.

Las cuatro deformaciones de la religiosidad antes enumeradas se reúnen en una actitud antirreligiosa fundamental, que Kant —utilizando la terminología del Antiguo Testamento— denomina *idolatría*. La idolatría se describe como una adúladora veneración de la divinidad, adulación que es viciosa, en cuanto la moralidad queda a ella subordinada, porque el sujeto se crea la ilusión de que será salvado sin necesidad de portarse honradamente⁸.

Kant reconoce que la idolatría tiene su raíz en una necesidad legítimamente humana: la necesidad de *encarnar* y de hacer sensible y visible algo que de suyo es invisible, a saber, la moralidad y Dios mismo. El hecho de que todo conocimiento humano arranque de fenómenos es la explicación de esa tendencia del hombre religioso a representarse por medio de imágenes el objeto de su praxis —la ley moral— y el objeto de su fe práctica —Dios—. El hombre se halla entre el abismo del antropomorfismo de un lado y el del deísmo de otro lado, porque sin enlazar a Dios con intuiciones —sigue Kant— se cae en la ideología deísta, dentro de la cual Dios no tiene objetividad. Situado ante esta disyuntiva, él afirma que la iconoclastia (renunciar a cualquier imagen de Dios) es preferible al antropomorfismo; en este sentido nuestro Autor alaba la prohibición veterotestamentaria de imágenes religiosas, que —según él— abrió las puertas a una necesaria abstracción ética; esta iconoclastia, lejos de enfriar la moral, permite llenarla de entusiasmo⁹.

Que el hombre guste de oír mitos y de ver e incluso tocar imaginaria religiosa

eleva por encima de la necesidad del deleite» (*Idem*, p. 228).

⁷Cfr. KU; AK V, pp. 416 s. Sin embargo, en adelante Kant se desdecirá de esta afirmación, recalcando que no existe deber alguno ante Dios como tal, y que los sentimientos aludidos nunca deben ser considerados un deber.

⁸*Religion ...*; AK VI, p. 185. Parece indudable la influencia de Hume en los párrafos de Kant sobre la idolatría: *cfr.* D. Hume, *The Natural History of Religion* (1757). En él leemos cómo la historia de las culturas ha mostrado cómo las religiones históricas han sido una constante deformación de aquella «marca o sello que el divino hamdor ha impreso en su obra; de modo que Hume se ve llevado a exclamar. ¡Cuán desfigurada está la deidad en nuestras representaciones de ella! ¡Cuán capricho, cuánto absurdo y cuánta inmoralidad le atribuimos al ser divino!» (*Idem*, sección XIV). Sobre el concepto que tiene Hume de religión, *cfr.* A. L. Leroy, *La critique de la religion chez David Hume*, Paris 1930; R. Wollheim (ed.), *Hume on Religion*, London 1963; J. C. A. Gaskin, «Hume's Critique of Religion» *Journal of the History of Philosophy* 14 (1976) pp. 301-311.

⁹Cfr. KU; AK V, pp. 124s. Sobre el concepto de Entusiasmo —tópico de la Ilustración inglesa— en la era moderna, *cfr.* R. Knox, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion with Special Reference to the XVII and XVIII Centuries*, Oxford, 1950.

(arte sacro) no es de suyo malo, porque surge de una necesidad real y racional¹⁰. Esa mediación sensible puede ayudar a pensar y a obrar conforme al deber. Pero la mediación de lo sensible en religión puede llevar a una aberración, que es precisamente la idolatría. *Idólatra es aquel que se deja llevar por esa tendencia natural hasta el punto de caer en la ilusión de identificar el símbolo sensible con el objeto moral inteligible que éste representa*¹¹.

Un grado superior de maldad idólatrica se da cuando el hombre cree poder influir en Dios mediante obras de culto prestadas a sus imágenes; Kant la denomina *fe fetichista* (*Fetischglaube*)¹² y *fe mercenaria*: «La fe de una religión de servicio de Dios es una fe de prestación y recompensa (*fides mercenaria, servilis*) y no puede considerársela como la fe beatificante, porque no es moral. En efecto, esta última ha de ser una fe libre, fundada sobre puras intenciones del corazón (*fides ingenua*). La primera se imagina hacerse agradable a Dios mediante acciones (del *cultus*) y que (aunque trabajosas) no tienen por sí ningún valor moral, por lo tanto son acciones arrancadas sólo por el temor y la esperanza, acciones que también un hombre malo puede ejecutar, en tanto que la segunda supone como necesaria para hacerse agradable a Dios una intención moralmente buena»¹³.

¹⁰ Por el contrario, Chesterton entendía que un mito no es una alegoría abstracta, porque el hombre sensible «experimenta, con más o menos claridad, la sensación de que tropieza con verdades trascendentales, y que, sus imágenes son la sombra de realidades entrevistadas a través de un velo» (G.K. Chesterton, *El hombre eterno*, en *Obras completas* 1, Barcelona, p. 1526).

¹¹ *Religion...*; AK VI, p. 192. Partiendo de una observación más realista de la naturaleza humana, cabe observar con Lewis: «Nunca pensemos que, mientras las imágenes antropomórficas son una concesión a nuestra debilidad, las abstracciones son verdades literales. Las dos son igualmente concesiones-, cada una engaña, y las dos juntas se corrigen mutuamente» (C. S. Lewis, *Prayer: Letters to Malcolm*, London, 1986, p. 23). En efecto, de hecho los conceptos nos llevan a entender mejor la esencia de los misterios de la fe; las imágenes nos recuerdan que Dios es Alguien concreto y real, que en Jesucristo se ha manifestado de forma sensible en la historia humana. Hay imágenes antropomórficas que transmiten sin error verdades sobre Dios. Cuando el cristiano profundice en la doctrina cristiana, las asumirá y no se sentirá engañado. Por ejemplo —observa igualmente Lewis—, figurarse a Dios como un anciano rey de lengua barba. «vincula a Dios con todos los reyes viejos y sabios de los cuentos de hadas, con los profetas, con los sabios, con los magos. Aunque, desde un punto de vista formal, sea el retrato de un hombre, sugiere algo que rebasa la humanidad. O induce a pensar por lo menos, en algo más viejo que uno mismo, que encierra sabiduría, en algo que no se puede llegar uno a imaginar. Algo que preserva el misterio. De ahí que dé cabida a la esperanza» (C. S. Lewis, *A Grief Observed*, London 1961, p. 34). «Hay imágenes —ha escrito Guardini— en las cuales figura y concepto se identifican de tal modo que esas imágenes adquieren inmediato significado conceptual. Por ejemplo, la luz, que representa el espíritu en cuanto que es verdad, la verdad sagrada que llena la vida de sentido y lleva a la perfección» (R. Guardini, *Religión y revelación*, Madrid 1964, p. 244).

¹² Obviamente Kant no utiliza con precisión la expresión *fetichista*, que se refiere de suyo a una forma histórica de religión sin ningún matiz peyorativo.

¹³ *Religion...*; AK VI, pp. 115 s.; *cfr.* p. 193.

En esta crítica al rito religioso Kant comparte muchos de los prejuicios de la Ilustración sobre el sentido del culto externo tributado a Dios¹⁴. Hobbes ya había afirmado que «por lo que se refiere al culto de adoración que los hombres rinden naturalmente a los poderes invisibles, no puede ese culto consistir sino en expresiones de reverencia que se utilizan también con los seres humanos: regalos, peticiones, agradecimientos, sumisión del cuerpo, muestras de consideración, conducta sobria, palabras premeditadas, juramentos. La razón no sugiere que haya nada más allá de esto, y deja que los hombres se conformen con este tipo de culto»¹⁵. Similar es la postura de Hume¹⁶. Algo semejante cabe decir de Spinoza, el cual afirma que «el culto externo, en cuanto tal, no es grato a Dios», pero añade que resulta beneficioso cuando despierta en los hombres la reverencia hacia Dios y el amor a la virtud¹⁷.

El *Fetischglaube* kantiano consiste, pues, en poner la esperanza de salvación en medios no morales, lo cual constituye ya una inmoralidad¹⁸. Este concepto se corresponde con lo que hoy denominan los filósofos de la religión *mentalidad mágica*¹⁹. La *fe fetichista* suele ir acompañada de lo que Kant califica como *fe pasiva*, es decir, una fe que descansa tanto en la acción salvadora de Dios que lleva a descuidar las buenas obras morales. Denunciando la fe sin obras como un hábito vicioso, Kant se estaba enfrentando violentamente con la ortodoxia luterana y su doctrina capital de la justificación por la mera fe²⁰.

El análisis conceptual de estas formas de patología religiosa resulta impecable. Ahora bien, habría que decir también que la insistencia en desenmascarar esta pseudoreligiosidad resulta tan excesiva, que el lector de la *Religion ...* puede sacar la falsa impresión de que Kant condena cualquier forma de culto religioso. No es así, porque la filosofía kantiana reconoce que late una necesidad antropológica bajo la

¹⁴ Cfr. A. Ehrensperger, *Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung*, Zürich, 1971.

¹⁵ Th. Hobbes, *Leviathan*, I, p. 12. Es decir, este autor, tachando el culto a lo divino de antropomórfico, sin embargo se muestra mucho más permisivo que Kant respecto a su práctica (Cfr. R. POLIN, *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, 1981).

¹⁶ Cfr. D. Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, II, p. 2.

¹⁷ B. Spinoza, *Carta XVI, a Jacob Oslens*.

¹⁸ Cfr. *Religion...*, AK VI, p. 193. Kant también se refiere a esta pseudo-fe con los términos *Ceremonialglobe* y *Wahnglaube*: Cristo quiso provocar en religión una *revolución pública*, arruinando el *Ceremonialglaube*, que es *destructor de toda intención moral* (*Idem*, p. 81, nt.; cfr. p. 194).

¹⁹ Cfr. G. Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México, 1964; M. Guerra, *Historia de las religiones*, Pamplona, 1980

²⁰ Cfr. *Religion...*; AK VI, pp. 132s.; 51s. Entre Kant y el protestantismo hay puntos de contacto y de acuerdo. «pero siempre son contados por las categorías de una *Weltanschauung*, que es extraña en sus principios» al protestantismo (Cfr. W. Schultz, *Kant als Philosoph der Protestantismus*, Hamburg, 1960, p. 47).

tendencia humana a manifestar mediante acciones externas sus disposiciones religiosas internas. Lo cierto es que de hecho se identifica —casi sistemáticamente— el culto externo con la fe fetichista o, dicho de otra manera, Kant desconfía sistemáticamente de la sinceridad de las manifestaciones religiosas externas. En esta desconfianza se ha dejado influir quizás por la mentalidad luterana, que prejuzga las obras de culto como mistificaciones mercantilistas de la pura fe²¹.

Pero, por otra parte, Kant reconoce una cierta *necesidad social* de elementos cultuales, en orden a congregar a los creyentes en una *iglesia*, para así realizar más eficazmente el bien en el mundo²². Esta necesidad se funda en cierta *debilidad de la naturaleza humana*, que no puede contentarse con la pura fe moral, ya que ésta es invisible²³.

El rito en cuanto forma imperfecta de religión

Quizá ninguna crítica como la de Hegel se haya empleado tan a fondo para desprestigiar el valor que un comportamiento ritual pueda tener para el hombre moderno. Dicha crítica, inscrita sistemáticamente en su esquema dialéctico de la historia, define el culto como una forma imperfecta de religión. Por caminos diversos Hegel llega a la misma conclusión de Kant: la actividad cültica es propiamente pagana e insuficiente. Habla sobre el culto en el primer volumen de sus *Lecciones sobre Filosofía de la religión* titulado *El concepto de religión*; concretamente se refiere a este concepto en el apartado titulado “La realidad de la religión”²⁴. Hegel se propone restaurar la carta de identidad del culto religioso ante la filosofía y aparentemente reconocerla como una realidad auténtica: «el culto pertenece esencialmente al concepto de religión», pues «la religión es una tendencia hacia Dios, es un sentir, un hablar, un

²¹ *Cfr. Religion...*; AK VI, pp. 51s, 124. La denuncia kantiana de la fe que se encarna en prácticas serviles de culto (*gottesdienstlicher Frohglaupe*) resulta casi obsesiva. Kant ve en los ritos eclesiales —quizá muy influenciado por el ambiente protestante de Königsberg— un factor represivo (*Cfr. Religion ...*; AK VI, p. 194). Sobre el influjo del protestantismo en el pensamiento filosófico alemán, *cfr.* J. Dorner, *History of Protestant Theology Particularly in Germany. Viewed According to its Fundamental Movement and in Connection with the Religions Moral and Intellectual Life*. New York, 1970. Spinoza ya había criticado «aquellas acciones en sí indiferentes, pero que se llaman buenas sólo por convención, o que simbolizan algún bien necesario para la salvación», pues no pueden aportar ningún perfeccionamiento a nuestro intelecto (B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, IV, *cfr.* Voltaire, voz “Superstition”, en: *Dictionnaire philosophique*).

²² La religión en sentido estricto —la disposición interior de cumplir todos los deberes como mandamientos divinos— «se deriva del carácter social del fin último del hombre» (A. W. Wood, *Kant's Moral Religion*, London 1970, p. 19).

²³ *Religion...*; AK VI, pp. 102s.

²⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, I: Begriff der Religion*, G. Lasson (ed.), Hamburg 1966. Citaremos esta obra con la abreviatura BR.

ruego que se dirige a Él, ciertamente a Él»²⁵.

El marco para el estudio del culto es una concepción de la religión como parte del movimiento dialéctico del Espíritu. El sujeto enfrentado al objeto siente necesidad de asimilarse a este para superar así su finitud. En este ámbito se sitúan los ritos, en la necesidad de que el sujeto confrontado con la idea de Dios —sustancia infinita— debe lograr asimilarse a esa realidad infinita si es que quiere alcanzar su verdadera autoconciencia, superando la aparente escisión hombre finito/Dios, *reconciliando* ambas ideas. En dicha reconciliación juega un cierto papel la *actividad externa*, los ritos: el hombre «debe en el culto liberarse de su finitud y sentirse y saberse en Dios»²⁶. Ahora bien, la actividad a la que Hegel se refiere se realiza principalmente a través de la pura praxis ética, mediante la moralidad²⁷.

El primer momento del culto es el recogimiento —sentir presente a Dios y sumergirse en él—. Luego, condicionadas en su posibilidad de ser culto por esta conciencia primigenia, pueden describirse como *culto* algunas formas externas *sensibles*, sacramentales o sacrificiales —dejar poseer algo, despojarse de ello para así *demonstrar que se lo toma en serio* y alcanzar un *gozo superior, la conciencia de la unión con Dios*²⁸. Pero la forma más elevada de culto consiste despojarse de sí mismo mediante el *remordimiento*, que significa la instauración de la eticidad en la conciencia²⁹. En definitiva, concluye Hegel sorpresivamente, «*la filosofía es un culto permanente*», porque la relación práctica o cültica con Dios es un cierto «saber acerca de esta elevación [el movimiento espiritual de identificarse con Dios], y la elevación misma es ella misma saber». En este sentido no es extraño que se concluya finalmente que *la religión real es el saber de este saber*, idéntico a la filosofía³⁰.

El culto sólo tiene como cometido *realizar la fe*³¹, se realiza en la moralidad o, más concretamente, con la filosofía. Entonces, ¿qué valor tienen los ritos externos cuando —como sucede usualmente— se considera que el culto consiste en ellos? Esto es lo que Hegel denomina *el culto como orden establecido* o *culto popular*, que está promovido por el sentimiento irracional de temor; este *culto pagano* es contrapuesto al

²⁵ *Idem*, c. 11, s. 1, § 1, 1-2.

²⁶ *Idem*, c. 111, s. 1, § 1, 2.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Idem*, c. 111, s. 1, §1, 3.

²⁹ Realmente la relación entre devoción interior y el rito es compleja: por un parte el rito prolonga la intensidad de la devoción hasta el gesto externo y hasta *el Umwelt* humano, no sólo en virtud de la unidad del hecho psicológico (redundancia emocional de los efectos vehementes) sino también objetivamente, como participación en el cuerpo de la actitud del hombre entero: a través del cuerpo el hombre da gloria a Dios; además el gesto excita y refuerza la devoción interior: la postración o la genuflexión intensifican, por ejemplo, el reconocimiento interno de la propia debilidad.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Idem*, c. 111, s. 1, §2.3. c.

culto espiritual antes descrito³². Lo característico del hombre ritual es que aún no ha alcanzado el fundamento del conocimiento de Dios, a saber, que la subjetividad finita debe llegar a entenderse en unidad con Dios; en el hombre pagano o ritual no existe esa tensión dialéctica a *reconciliarse*, a resolver lo contradictorio de su existencia.

Una consecuencia de ello es que «el culto constituye el modo de vivir ordinario, de cada día»³³. Curiosamente en este punto Hegel y Mircea Eliade coinciden, al afirmar este último que para el *hombre religioso* no existe propiamente la esfera de *lo profano* autónomo: «La nutrición no es una simple operación fisiológica; renueva una comunión. El casamiento y la orgía colectiva nos remiten a prototipos míticos; se reiteran porque fueron consagrados en el origen («en aquellos tiempos», *ab origine*) por dioses»³⁴; Hegel afirmaba por su parte: «todo el ámbito de la vida diaria, el comer, el beber, el dormir y todas las acciones tendentes a la satisfacción de las necesidades naturales se encuentran en relación con el culto, y la realización de todas estas acciones y funciones constituyen una vida santa»³⁵. En realidad Hegel y Eliade, aunque describen un fenómeno semejante, lo interpretan de formas radicalmente diferentes. En efecto, Hegel explica el valor de los ritos en términos estéticos, sin percibir su profundidad antropológica; así, por ejemplo, el sacrificio ritual es equiparado al acto de desprenderse de algo exterior para regalarlo y descrito como una actividad gozosa en virtud de la inclinación que los orientales muestran a ser magnificentes; el hombre pagano no se sacrifica espiritualmente, sino que renuncia a algo que posee para compensar simbólicamente —lo sacrificado representa arbitrariamente su vida misma— alguna desviación que haya tenido lugar en el curso natural de su vida, haber dejado de seguir la ley ceremonial que rige su vida ordinaria. La danza o el arte carecen de cualquier finalidad pragmática (*fin finito*); en cuanto actividades —sobre todo aquellas que hacen referencia a la muerte— tienen mayor valor que el sacrificio, pues contienen una cierta renuncia de *la subjetividad interna* y reflejan en medio de la alegría pagana «un tono de tristeza y de dolor, una separación que no ha sido superada: un destino incomprendido»³⁶, contienen un presentimiento que anticipa la autoconciencia infeliz que la auténtica religión tratará de superar.

En definitiva, tanto Hegel como Kant tienen una visión negativa de la actividad ritual; Kant se contenta con denunciar que su raíz es un principio antropológico mal conducido: el miedo; Hegel trata de explicar que la esencia misma del rito está ligada a la conciencia de su provisionalidad, de su futilidad.

Sobre la naturaleza del comportamiento ritual

Usualmente se ha afrontado la investigación sobre los ritos religiosos bien

³² *Idem*, c. 111, s. 1, §3

³³ *Idem*, c. 111, s. 1, §3, 2

³⁴ Cfr. M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, cap. 1, 1951.

³⁵ Hegel, *op. cit.*, c. 111, s. 1, §3, 2.

³⁶ *Ibidem*.

desde presupuestos apriorísticos —como es el caso de la Ilustración—, bien desde la historia y fenomenología de las religiones tratando de establecer algunos rasgos universales en la proteica diversidad que presentan los rituales religiosos a lo ancho de la historia humana³⁷.

Ahora vamos a seguir una tercera vía: averiguar desde los usos lingüísticos y desde el comportamiento del hombre real si existe algo que pueda *denominarse fundamento antropológico del rito*. ¿Qué se entiende hoy en día por *rito* o *ceremonia*? *Rito* y *ceremonia* son sinónimos y equivalen a costumbre. Ciertamente ambos términos —pero principalmente *ceremonia*— suelen tener una cierta connotación religiosa en ámbitos intelectuales, significando el conjunto de reglas preestablecidas para el culto religioso. En la vida social existen, sin embargo, expresiones que niegan dicha connotación: así, *maestro de ceremonias*, *actuar por ceremonia*, *vestirse de ceremonia* —existen muchas variedades de vestir *uniforme*— o mantener un comportamiento *ceremonioso* hacen referencia a las formalidades que socialmente son impuestas en actividades propiamente civiles y profanas como pueden ser la administración de justicia, los actos públicos de la autoridad política, militar o académica, las reglas de etiqueta que deben observarse en reuniones sociales *formales*. También es propio de nuestro tiempo adoptar una actitud ceremoniosa en competiciones deportivas y en exposiciones artísticas. La atencencia a unas reglas formales colectivamente adoptadas en estas actividades civiles son expresión del reconocimiento y veneración de unos valores que no son religiosos: el respeto a la ley y al ordenamiento democrático, la admiración ante la destreza atlética o ante la belleza artística.

Junto al comportamiento formalizado colectivo existe igualmente una formalización de las acciones privadas del individuo. Este se autoimpone reglas en muchas de sus acciones cotidianas: muy frecuentemente actuamos según ciertos rituales en el modo de comer (aunque no lo hagamos en presencia de otros), en el modo de dormir, en la distribución del tiempo diario, en el modo de caminar, en el acto de vestirse o asearse... Se dice al respecto que el hombre es *un animal de costumbres*. La formalización de estos actos elementales de la vida cotidiana tiene una indudable utilidad práctica, en cuanto permite al hombre desentenderse de ellos, en cuanto, al no precisar dedicarles una atención sostenida, proporciona una relativa libertad mental y la posibilidad de pensar en otras cosas, da ocasión para recordar, hacer proyectos o simplemente relajarse.

La instancia que hace al hombre capaz de este comportamiento ritual es lo que los filósofos han definido como hábito en sentido activo: una especial capacitación para actuar y alcanzar determinados efectos deseados de modo más fácil y espontáneo, de modo más preciso y exacto; lógicamente poder obrar así resulta muy satisfactorio y gratificante.

Ciertamente el comportamiento habitual se presta también a una cierta perversidad. Por una parte, el hábito ritual puede ocasionar esa disyunción o actitud viciosa del espíritu que se denomina *rutina*: la falta de atención puede conducir a la

³⁷ Cfr. entre otras muchas obras: A. Kirghassner, *La puissance des signes: origines, formes et lois du culte*, Paris, 1962. de Waal, *Introducción a la antropología religiosa*, Estella 1975; L. Elders, *Religion and Ritual*. DoC 34 (1981) pp. 279-295; J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1978; J. Martín Velasco, *Lo ritual en las religiones*, Madrid 1986.

ausencia de intención. En el comportamiento rutinario el rito se desinterioriza, pierde su intencionalidad, o, más bien, la intención del comportamiento ritual queda reducida a la mera facticidad del hábito: se actúa así *porque* siempre se actuó de tal modo. La desintencionalidad del rito rutinariamente cumplido es una forma de deshumanización que hace del sujeto algo parecido a una máquina, a un reloj...³⁸ Por otra parte, la actuación formalizada, que en principio brota de la libertad y colabora a su expansión, puede degenerar en una esclerosis de la existencia; el hombre puede ser esclavizado por sus propios hábitos. En efecto, los hábitos adquiridos libremente no pueden ser variados sin un especial esfuerzo; en cuanto generan una especie de *segunda naturaleza*, para adoptar unas formas diversas es preciso ejercer una relativa *autoviolencia* que no puede dejar de resultar ardua. Un individuo enfermo puede en ocasiones percibir la necesidad de dormir en otra postura más saludable que la habitualmente adopta o de caminar con más calma por la calle para evitar ponerse tenso; pero quizá le resulta excesivo el esfuerzo de atención y el sufrimiento que ello comportaría. De este modo se halla en la penosa situación de verse actuando de una forma que no desea. En otros casos la persona puede simplemente experimentar el deseo de que alguna dimensión de su comportamiento no esté dominada por la compulsión a actuar formalistamente: ante la observación de otras personas a las que admira, querría de pronto conversar de un modo más informal y espontáneo al que se ha acostumbrado o vestir con mayor creatividad...

Cuando el ser humano se experimenta a sí mismo constreñido o angustiado por la actividad resistente de hábitos que posee y no desea —*le poseen*, cabría decir— puede reaccionar de diversas maneras para superar este sufrimiento moral:

a. Si se siente con fuerza y energía suficientes, cabe que decida contrarrestar la actividad de esos hábitos. Ello requiere un especial esfuerzo interior de atención mantenida —estar alerta cuando comienza a despertar y a ser psicológicamente eficiente la *segunda naturaleza*— y, sobre todo, la disposición de ser fuerte y oponer repetidamente resistencia violenta a la mecánica de la costumbre. La capacidad de emprender este esfuerzo no se halla sino en los moralmente fuertes y se denomina usualmente *fuerza de voluntad*. La experiencia histórica de la humanidad revela que las personas fuertes son capaces de modificar su conducta superando cualesquiera hábitos adquiridos, por muy fuertemente enraizados que estos se encuentren en la personalidad.

b. La mayor parte de los humanos no llegan a ser fuertes —en especial, la sociedad consumista del bienestar ha contribuido a perpetuar la ausencia de defensas contra la contrariedad, lo que puede ser descrito como una cierta *blandura anímica*—. Ortega y Gasset advirtió en parte este fenómeno, que luego se ha caracterizado como *masificación*. El hombre-masa es fundamentalmente débil, dúctil a cualquier forma de persuasión o presión externa, manipulable³⁹. Por lo que respecta a su conducta habitual, el hombre-masa no tiene fuerza de voluntad para cambiar espontáneamente sus propios

³⁸ Sobre la intrínseca relación intención/rito, *cf.* Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-III, q. 81, a. 7; q. 84, a. 2; q. 91, a. 1

³⁹ «Es intelectualmente masa el que ante un problema cualquiera, se contenta con pensar lo que buenamente encuentra en su cabeza. Es, en cambio, egregio, el que desestima lo que halla sin previo esfuerzo en su mente, y sólo acepta como digno de él lo que aún está por encima de él, y exige un nuevo estirón para alcanzarla» (J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en *Obras completas*, IV, p. 181).

ritos cotidianos; es más, su existencia *alienada* se caracteriza a menudo por la incapacidad de advertir la presión interna de algunos de esos hábitos objetivamente dañinos. Leonardo Polo ha caracterizado esta forma de alienación como frivolidad⁴⁰. Una persona frívola no puede liberarse, porque se cree ya plenamente libre: los adolescentes frívolos no son conscientes de la manipulación de las modas —opiniones dominantes en su medio, modos de hablar, de gesticular, de vestirse—⁴¹. Pero muchos alcohólicos o drogadictos tampoco son capaces de percibir su falta de libertad interior, la esclavitud de sus hábitos; pueden percibir los efectos nocivos que se producen en su vida propia y en la ajena, son capaces de observar que las hacen desgraciadas, pero afrontan este estado de cosas con un cierto fatalismo y sin percibiéndose a sí mismos como causas eficaces de su miseria: —«Cosas que acontecen; la vida es un asco...».

Por último hay quienes perciben la futilidad o nocividad de algunos hábitos, pero llevados también de otro tipo de fatalismo, se atrincheran en su personal modo de vivir y rechazan cualquier cambio, se aferran a un modo de vida hiperformalizado, sacralizando sus hábitos como algo intocable. Quien decide libremente vivir así *fossiliza* su existencia, causándose a menudo múltiples desgracias a sí mismo y a quienes con él conviven; lo curioso es que el sujeto es consciente de ello. Los motivos para tomar este tipo de decisión deben ser, pues, muy fuertes. En ocasiones se trata de personas enfermas, neuróticas, atadas a un comportamiento anancástico, fuera del cual sólo les aguarda el vacío y la angustia⁴². En otros casos el factor decisivo para esta terca resistencia al cambio vital puede ser el culto a la propia personalidad; se trata de individuos que aprecian como valor supremo la coherencia con su propia personalidad —que erróneamente identifican con su yo empírico, con el resultado de su pasado—. En fin, hay quienes se atienen estrictamente a las costumbres adquiridas por pura debilidad espiritual, por un sentimiento de indefensión que —sin ser neurótico— no deja de ser enfermizo; tienen miedo a experimentar nuevas formas de vida por muy atrayentes que estas parezcan. En todos estos casos, pero especialmente en el último —que es el más corriente— el rito, hábito o costumbre desembocan en un ritualismo. Puede denominarse, pues, *ritualismo* una adhesión persistente y poco razonable al propio comportamiento ritual y la concepción de que la vida humana sólo puede evitar moderadamente la desgracia cuando se ajusta estrictamente a un conjunto inquebrantable de rígidas formalizaciones.

Así pues, el ritualismo no es —como tampoco el rito— un elemento específicamente religioso. Ciertamente existe un ritualismo religioso, pero podemos señalar que el ritualismo es una tentación presente en otras muchas dimensiones de la existencia humana. Cabe incluso suponer ya si el ritualismo religioso será fundamentalmente una manifestación de alguna disposición antropológicamente anterior y previa: una manifestación de una personalidad constitutivamente ritualista y

⁴⁰ Cfr. L. Polo, "La libertad posible", *Nuestro Tiempo* 234 (1973) pp. 370-385.

⁴¹ A este tipo de hombre *heterodirigido* se le sugiere constantemente —sobre todo a través de la televisión— qué es lo que debe desear y cómo obtenerlo según determinados procedimientos prefabricados; de esta forma se le exime de tener que proyectar arriesgada y responsablemente.

⁴² Cfr. V. Frankl, *La idea psicológica del hombre*, Madrid, 1965.

predispuesta a fosilizarse.

Por otra parte, queda aún otra cuestión capital por resolver: ¿existe una relación intrínseca entre comportamiento ritual y ritualismo? O, planteada de otra forma, ¿es deseable reducir a mínimos nuestro comportamiento formalizado —sobre todo en las primeras etapas de nuestra biografía, cuando se está comenzando nuestra educación— en orden a conjurar y evitar la enfermedad antropológica del ritualismo? Está muy extendida la opinión de que la respuesta a esta pregunta debe ser positiva y de que, en consecuencia, es preciso *liberalizar* la pedagogía para hacer posible la liberación del hombre. Los hábitos adquiridos en la niñez e incluso en la adolescencia no podrían haberse hecho propios sin alguna colaboración espontánea del sujeto que los adquiere; pero en las etapas previas a su madurez intelectual y emocional el hecho de adoptar este o aquel hábito depende en gran parte de la voluntad de los padres y demás educadores, en los cuales la voluntad del niño deposita su confianza. La docilidad característica de la niñez puede considerarse que es una disposición humana *natural*, en cuanto la progresiva humanización del niño no puede ser resultado de una iniciativa de la cual carece. El dilema respecto a su futuro es inequívoco: o se le guía a la hora de ir formalizando su vida mediante hábitos —capacitándole así a ser cada vez más dueño de sí y de su vida— o se le abandona a una vida sin estímulos que atrofiará su desarrollo y condicionará su futuro a los angostos límites que puede tener un *niño salvaje* (como el descrito magistralmente en la película de François Truffaut).

Luego es necesario que unos —los padres— tomen decisiones por otros —sus hijos en la infancia— y dispongan las líneas maestras de comportamiento ritual; esta es una condición de posibilidad para que el hombre pueda alguna vez gozar de las capacidades específicamente humanas y esté en condiciones de tomar alguna decisión propia. Entre las decisiones importantes que el hombre ha de afrontar en su vida adulta se hallan aquellas que tienen que ver con su comportamiento ritual. Como hemos visto, la existencia de hábitos adquiridos —concretamente los asumidos durante la educación infantil— presenta usualmente problemas: el hombre contempla su vida habituada; al comparar esta vida con la de otros, llega a ser consciente de la arbitrariedad que encierran algunos de sus hábitos —especie de ropaje que lo envuelve, más bien comparable a un traje espacial, dotado de utensilios e instrumentos que facilitan algunas operaciones— y es lógico que cuestione su finalidad y su existencia. A lo largo de la adolescencia comienza normalmente este proceso crítico; su sentido radica en que el hombre está llamado a vivir en libertad, lo cual supone que ha de reiterar su adhesión a los hábitos adquiridos —interiorizándolos, tomándolos plenamente como propios— o bien desprenderse de los que ahora puede advertir como imperfectos o nocivos⁴³.

⁴³ Un error muy difundido acerca de la pedagogía consiste, por ejemplo en «pensar que la acción, para ser verdaderamente personal, debe ser, diríamos, solitaria, ajena a toda influencia o colaboración, en la idea de que tal influencia llevará consigo, de modo necesario, la destrucción de la preciosa flor de la personalidad. Aquí observamos una confusión entre responsabilidad personal y autosuficiencia, absoluta. (...) La recta interpretación de la personalidad no es, por tanto, una fatua vacuidad, una perenne disponibilidad para la nada, sino que personalidad significa dominio, conquista de sí, progresiva colonización de la propia mismidad». También es equivocado suponer que recibir es llevar una *existencia de segunda mano*. Por el contrario aceptar información de otro es algo así como interpretar una partitura o practicar un nuevo lenguaje (J. A. Ibáñez-Martín, *Hacia una formación humanística*, Madrid, 1975, p. 28).

Sería una simplificación dar por supuesto que lo más fácil para el hombre habituado durante su niñez a cierto comportamiento ritual consiste en perpetuar el modo de vida al cual ha sido acostumbrado. En realidad las circunstancias en las cuales se desarrolla la existencia de la mayor parte de la humanidad, y en especial la necesidad de convivir con personas cuyos hábitos son distintos e incluso incompatibles, suscitan diariamente conflictos relativos al propio comportamiento habitual. Ello comporta que a menudo la continuidad en determinados comportamientos habituales —perseverancia— sólo sea posible gracias a una singular fortaleza de espíritu. Joseph Conrad lo ha descrito magistralmente: en medio de la selva africana el protagonista de una de sus novelas encuentra a un europeo que aparece siempre impecablemente vestido: «Estreché la mano de este milagro. Sentía respeto por este hombre. Sí, sentía respeto por sus cuellos, sus anchos puños, su pelo cepillado. Su aspecto era sin duda el de un maniquí de peluquero, pero en la gran desmoralización de aquellas tierras mantenía su apariencia. Eso se llama firmeza. Sus cuellos almidonados y tiesas pecheras eran logros de carácter. —He estado enseñando a una de las nativas de los alrededores de la estación; fue difícil: tenía aversión por el trabajo. Así pues, este hombre había realmente conseguido algo. Y estaba entregado a sus libros de contabilidad, que se hallaban en perfecto orden»⁴⁴. En definitiva, la existencia de ritos no es causa determinante del ritualismo.

El ritualismo religioso

Las crítica de Kant al rito religioso radica en denunciar que bajo las prácticas rituales relacionadas con lo divino late una alucinación —una falsa ilusión— y una inmoralidad: la ilusión taumatúrgica —suponer que el hombre puede actuar sobre Dios— y la inmoralidad —*fe fetichista*— de pretender comerciar con Dios⁴⁵. Aunque Kant no es consciente de ello, sus críticas del rito se dirigen más bien contra la forma

⁴⁴ J. Conrad, *El corazón de las tinieblas*, 1917.

⁴⁵ Ya Platón advirtió que es insensato interpretar los sacrificios rituales como regalos o más bien sobornos dirigidos a un Dios que es justo (Platón, *Leyes* X, 905e). En realidad el sentido propio del sacrificio es el de establecer comunión con Dios mediante un intercambio de dones, no consiste en la fría estipulación de un contrato comercial interno (¿qué podría necesitar Dios?), sino en el establecimiento de una amistad. El hombre ofrenda a Dios un don, es decir, algo material que es expresión de amor; al hacerlo, está haciendo posible la recepción de otro don divino que cierre el ciclo de una relación interpersonal de amistad. El don ofrecido hace las veces de la persona donante, todo sacrificio es vicario; en realidad es el donante mismo quien se dona, y se coloca a disposición del otro; por eso la donación recíproca consagra la comunión personal. Mediante el sacrificio el hombre desea unirse a Dios, manifiesta simbólicamente la entrega a su servicio, la disponibilidad a la Voluntad divina. Por contrapartida el hombre se advierte capaz de dar algo a Dios —su amistad—, se reconoce como interlocutor de la divinidad y destinatario de su Benevolencia. A menudo el sacrificio adopta la forma de comida sagrada: los alimentos son bienes naturales que pertenecen a Dios Creador, pero el hombre se asocia con Él cultivándolos (agricultura, ganadería), preparándolos (gastronomía) y participando en un banquete ritual. La oblación del don es sellada en su inmolación —muerte de vegetales o animales— y consumada en la manducación; la manducación de lo que había sido ofrecido a Dios y era doblemente suyo, alcanza la comunión con Él.

más clara de deformación terrorífica y supersticiosa de la religión es la magia. Los ámbitos sociales donde impera la magia son siempre el reino del terror, terror a un más allá amenazante y a algunas personas que presumen controlar fuerzas ocultas, las cuales pueden decidir la felicidad o la desgracia del hombre. La magia es una forma de religiosidad corrompida, que merece el nombre de *pseudoreligión*, pues la actitud mágica se coloca en las antípodas de la auténtica religiosidad⁴⁶. La religión es, en efecto, el reconocimiento de Dios personal y trascendente al mundo y la subordinación del espíritu a Él mismo; el hombre mágico, por el contrario, se limita a constatar la existencia de *fuerzas y poderes cósmicos* que aspira a controlar, es decir, a utilizar para propios fines propios eudaimonistas, dominándolos mediante técnicas más o menos ocultas, descubiertas o poseídas por él. En el universo de la visión mágica, el amor y la veneración de Dios no aparecen ni tienen cabida alguna. Los ritos mágicos no son ningún culto religioso: no son signos de reverencia al Creador y Señor, sino técnicas para controlar los poderes de este mundo (o los poderes del mundo espiritista del que hablaba Swedenborg); no manifiestan subordinación ni aun obediencia, sino una fuerte conciencia de poder y un agresivo afán de dominio. En este sentido —y aunque resulte paradójico existe una forma moderna de superstición mágica: la admiración acrítica por la ciencia⁴⁷; por otra parte también cabe observar que las formas modernas de idolatría son principalmente consagrar la vida al dinero, al placer, al ansia de poder; o absolutizar el amor de una persona finita como si fuera Dios⁴⁸.

Hegel, por el contrario, se esfuerza por encontrar algún sentido razonable al rito religioso —*culto popular o pagano*—, aunque denuncie su insuficiencia dialéctica. Es decir, para Hegel el rito tiene sentido y resulta antropológicamente positivo en cuanto es una etapa en el desarrollo humano; pero, como se trata de una etapa imperfecta, la libertad debe ejercerse superándola. Por tanto es preciso llegar a abandonar los ritos religiosos —en el sentido usual que hoy tiene esta expresión—; la madurez en la vida del espíritu supone abandonar lo que llamamos propiamente *práctica religiosa*. Utilizando la terminología propia de la dialéctica hegeliana, habría de decirse que dejar

⁴⁶ Hegel, sin embargo, la consideraba como una forma primitiva de religión (G. W. F. Hegel, BR, II, 1, s. 2). Manuel Guerra la clasifica, por el contrario, muy acertadamente como una forma de *religiosidad degradada* (M. Guerra, *Historia...*, op. cit., p. 1).

⁴⁷ «El mismo hombre moderno que cree en la omnipotencia de la ciencia, en cuanto recibe una desilusión, en cuanto advierte el fracaso de los especialistas, adopta una posición también ingenua y primitiva, y se dirige a los charlatanes. La superstición sobre la ciencia, decía Jaspers, es pariente próximo de la charlatanería. Sin embargo, por otra parte y en la línea de esa misma mentalidad, la superstición anticientífica se viste de ciencia y vemos por todas partes pulular en nuestros días la astrología, la magia, la teosofía, la *Christian Science*, el espiritismo, la telepatía, el ocultismo» (J. B. Torelló, *Psicoanálisis y confesión*, Madrid, 1975, p. 30; *cf.* el capítulo "Sobre magia y religión" de A. J. Ayer, *Wittgenstein*, Barcelona 1986, pp. 112-118).

⁴⁸ «La pareja de enamorados puede decirse el uno al otro, casi con el tono de quien ofrece un sacrificio: *Es por causa del amor por lo que he descuidado a mis padres...*, *por lo que he dejado a mis hijos...*, *por lo que he engañado a mi socio...*, *o por lo que he fallado a mi amigo en su mayor necesidad*. Pueden llegar a sentir que hay un mérito especial en estos sacrificios, porque ¿qué ofrenda más costosa puede dejarse en el altar del amor que la propia conciencia?» (Cfr. C. S. Lewis, *The Four Loves*, London 1960, p. 125).

de *ser practicante* es una exigencia de religión. En definitiva, quien se negara a abandonar los ritos religiosos merecería —según Hegel— la acusación de ritualismo religioso. Es pues Hegel quien más radicalmente saca a la palestra en la modernidad la denuncia del ritualismo religioso. Ahora bien, tras el análisis del ritualismo antropológico que hemos realizado, la descripción hegeliana de la esencia del ritualismo religioso no parece adecuarse al uso que esta expresión tiene actualmente. Según lo dicho, ritualismo religioso sería más bien una adhesión persistente y poco razonable a los ritos religiosos en que uno ha sido educado, pero sobre todo ritualismo sería la concepción de que la vida religiosa sólo puede subsistir cuando una comunidad mantiene estrictamente y de modo inalterable un rígido ritual religioso.

No vamos a discutir aquí el valor del rito religioso como tal; tanto la filosofía como las ciencias de la religión contemporáneas pueden aportar suficientes elementos de juicio para considerar que actuar ritualmente como parte de vida religiosa es una actitud razonable y que negarlo apriorísticamente sería una forma de dogmatismo injustificable. Baste aludir al respecto a la erudita e inteligente obra de Mircea Eliade, que ha conseguido muy documentadamente proponer una interpretación profunda del sentido que tiene en el hombre religioso la actividad ritual; el rito —junto a otros elementos característicos de la religión— «expresan un complejo sistema de afirmaciones coherentes sobre la realidad última de las cosas, sistema que puede considerarse en sí mismo una metafísica»⁴⁹. Como es sabido, el sentido que Eliade reconoce en los ritos consiste en la actualización de un tiempo originario, de unos acontecimientos primigenios o arquetípicos cuya eficiencia sobre la vida humana es permanente y se ejerce a un nivel trascendente. Lo que Mircea Eliade ni otros historiadores de la religión dilucidan es si realmente existen esos ritos eficaces ni cuáles serían estos. La mayor parte de los hombres atribuyen esa eficacia a la oración y rechazan que pueda tenerla cualquier rito que incluya formas de homicidio, mutilación o canibalismo; los cristianos además la reconocen presente de un modo singular en los sacramentos instituidos por Jesucristo.

En cualquier caso, es tarea de cada persona alcanzar las convicciones necesarias para juzgar si los ritos que practica o puede practicar son realmente eficaces para su salvación, si son contrarios a ella —en cuanto incluyen algún tipo de praxis inmoral— o si resultan ser simplemente tradiciones con valor cultural o social pero no estrictamente religioso. Este análisis es el medio más seguro para evitar actitudes ritualistas donde se asumen ritos religiosos de modo no suficientemente razonable. Por otra parte es posible que la raíz de algunos ritualismos religiosos se halle en el contenido mismo de la fe religiosa que los anima e inspira. En efecto, aunque en teoría no pueda

⁴⁹ M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, 1951, e. 1. El rito no es una acción fría y preconcebida para escenificar nociones previas. Cuando la liturgia se convierte en mera expresión refleja de la creencia, se acentúa su artificiosidad y su contingencia hasta extinguir su auténtico sentido. Más bien ha de acentuarse que el rito es acto imprescindible de la religiosidad ya desde su génesis y que se presenta naturalmente unida a la devoción interna. Las acciones rituales deben ser significativas en sí mismas, actos que relacionan al hombre con Dios, antes que explicaciones reflejas de esa relación. Son acciones sagradas, íntimamente relacionadas con la naturaleza humana. El hombre no tiene conciencia de autoproducirlas, son obra de Dios: Dios las instituye en su esencia, las entrega a los hombres —son un haber, como lo es la misma naturaleza humana— y actúa a través de ellas. La muerte de un rito religioso es la sospecha de su autoproducción humana, de su institución política.

darse una identidad formal entre fe y rito, cabe hablar de que en algunas religiones el contenido de la fe —o creído— consiste principal y casi exclusivamente en un comportamiento ritual. Los dos casos más claros al respecto son el judaísmo hasídico y el islamismo; la fe de ambas religiones está fuertemente polarizada hacia la Ley, es decir, hacia modos de comportamiento formalizados —y a veces muy pormenorizados— que se consideran eternos e inviolables en su totalidad. Lo que acaba de afirmarse no prejuzga que los creyentes hebreos o musulmanes sean necesariamente ritualistas; nos limitamos tan sólo a señalar que si una fe religiosa concibe la existencia humana principalmente en términos de obediencia a una Ley, la tendencia al ritualismo encuentra en la comunidad religiosa correspondiente un firme punto de apoyo *objetivo*.

También los cristianos pueden ser ritualistas, a pesar de que el énfasis de Jesucristo en la primacía del amor configura objetivamente la fe cristiana como una religiosidad cuyo centro es la libertad humana, libertad de amar. Un cristiano es ritualista cuando reduce el ámbito de sus relaciones con Dios a la llamada práctica *religiosa*, es decir, al cumplimiento de algunas normas cristianas de carácter ritual; la forma más extendida de este ritualismo es la de quienes limitan la incidencia de la fe en su vida a la asistencia más o menos regular a alguna ceremonia religiosa —usualmente una ceremonia dominical, para cumplir el mandato divino de santificar las fiestas—.

Esta forma de ritualismo ha sido uno de los objetos que recibieron críticas más reiteradas en la modernidad. Se ha denunciado frecuentemente como una manifestación de hipocresía. En el caso de religiones centradas en la Ley esta crítica no ha lugar; pero la fe cristiana contiene de forma precisa una advertencia severa en contra del ritualismo; bastaría recordar las polémicas que suscitó el comportamiento de Jesús en algunos círculos de judíos piadosos y la insistencia de los grandes teólogos cristianos en la importancia de la vida moral y en el desarrollo místico de una fe que ha de ser más y más interiorizada mediante la esperanza y la caridad. En este contexto la vida de un cristiano que se limita a manifestar su fe en forma de una asistencia esporádica y pasiva a actos de culto aparece como una forma de reduccionismo, como una atrofia de la fe y como escándalo para la Iglesia. Con todo debe precisarse que la actitud de quienes denuncian del ritualismo de algunos cristianos y ven su única solución en desanimar a esas personas de la práctica religiosa mínima que desarrollan es paradójicamente muy poco cristiana. Un radicalismo de este porte está impregnado de celo amargo y de desesperanza; en él late una falta de fe y esperanza en el poder salvador de Cristo, que declaró haber venido «no para salvar a los justos, sino a los pecadores» (Mat 9,13; Mc 2,17; Lc 5,32). En definitiva, resulta simplista e injusto suponer que un comportamiento ritualista de este tipo está originado en un pragmatismo hipócrita; más bien, hoy en día, cuando los regímenes confesionales cristianos son mínimos —Grecia— o coexisten con un espectro social muy secularizado —Gran Bretaña— habría que reconocer que en la práctica religiosa ritual más insignificante se significa la persistencia de un resto de auténtica fe cristiana, ciertamente debilitada por la ignorancia o por hábitos emocionales contrarios a la fe⁵⁰. Siendo así las cosas, el ritualismo de estos cristianos no debe ser

⁵⁰ A este respecto resulta muy ilustrativo la existencia efímera de un personaje descrito por G. B. Shaw: «—Era un ritualista. (...) Era un ritualista de profesión, un ritualista en política y un ritualista en religión, es decir, un apasionado y ferviente ritualista de pies a cabeza. — ¿Quiere usted decir que era sacerdote? —No se trata de eso. Era una especie de artista dedicado a organizar (...) grandes ceremonias públicas (...) ¡Nunca pensó! Creo que tenía una imaginación

contemplado como una actitud viciosa —como una forma de hipocresía—, sino como una manifestación de debilidad; por tanto no resulta lógico buscar su remedio en la proscripción de los ritualistas de la comunidad celestial, sino más bien en todos aquellos medios que puedan contribuir al robustecimiento de la coherencia de esa fe cristiana larvaria.

Por otra parte se ha atinado con acierto que el rito mismo cumple una función pedagógica en orden al desarrollo objetivo —cognoscitivo— y subjetivo —compromiso existencial— de la fe⁵¹. En este sentido, un comportamiento ritualista conlleva de suyo la continua apelación a superarse. Además del sentido que acabamos de analizar —ritualismo en cuanto comportamiento de algunos individuos—, cabe hablar de *ritualismo* peyorativamente en cuanto tendencia institucional que se produce en el seno de una determinada religión o confesión religiosa cuya fe no está originariamente centrada en la Ley —como es el caso del judaísmo o del islamismo—. Así, por ejemplo, cabe hablar en sentido negativo de tendencias ritualistas cristianas. ¿En qué condiciones y dentro de qué límites puede denunciarse dicho ritualismo?

Sería ritualista aquella confesión o comunidad cristiana que exagerara la centralidad de lo ritual dentro de la fe cristiana, yendo en contra de la dinámica específica de esta fe. La cuestión más relevante al respecto es la posibilidad de introducir cambios en el ritual. Como es sabido, una de las características definitorias del rito es que debe ajustarse a unas reglas fijas⁵²; en efecto, tanto si el rito se interpreta principalmente como la actualización de un hecho original primordial (M. Eliade⁵³) o

sumamente limitada» (G. B. Shaw, *The Apple Cart*, Acto I).

⁵¹ Cfr. I. Scheffler, "Ritual Change", *RevIntPhil* 46 (1993) pp. 151-159. La vida cultural, el rito, tiene una formidable capacidad pedagógica. Quien lo contempla aprende primeramente cuál es el camino hacia Dios, cuáles son los comportamientos que relacionan con Él, para luego ser invitado a surcar él mismo la vía. La comunidad le orienta no sólo en la ortopraxis de sus gestos sino en la ortodoxia contenida en ellos, en su interpretación, sentido y verdad.

⁵² Cuando a Sócrates le preguntaron si es lícito honrar a los dioses de cualquier manera, respondió: «No; hay leyes conforme a las cuales precisamente debemos honrar a los dioses» (Diógenes Laercio, *Vida y doctrina de los grandes filósofos*, I, 7). Todo culto ritual es repetitivo, legal, formal, actuación oficial. El sometimiento y sujeción características de lo religioso están expresados en la obediencia a la ley ritual. El comportamiento ritual debe manifestar plásticamente que el hombre es regido por Dios: la celebración debe estar regulada, no por el celebrante humano, sino por su interlocutor sagrado. Además el rito es repetitivo porque, ordinariamente, contiene alguna conmemoración, el recuerdo de algún acontecimiento pasado cuya actualidad y eficacia, sin embargo, perduran en el presente y se actualizan con ocasión del rito. En los ritos religiosos es una acción divina la que se conmemora, por ejemplo, la Creación; y es la Providencia divina, con su Benevolencia poderosa, lo que se reconoce como perennemente actuante. La solemnidad de la liturgia y la sacralidad inviolable del rito manifiestan la fe en esa presencia de Dios: son consecuencia de una neta conciencia vivida de la peculiaridad del culto divino.

⁵³ La tesis de Eliade ha sido subrayada con firmeza por F. Staal, según el cual lo primero en el ritual es la acción según reglas, no la expresión de alguna idea, el rito así resulta ser algo absoluto, como lo es la persona; cfr. F. Staal, "The Meaninglessness of Ritual" *Numen*

como la expresión corporal y comunitaria de la fe⁵⁴, el rito remite a instancias objetivas y determinadas —un hecho acontecido de tal o cual modo; unas verdades eternas reveladas por Dios— y, para ajustarse a ellas, debe participar de una fundamental persistencia. El ritual está constituido por reglas precisas, predeterminadas y constantes; «esta conservación ritual es ella misma un símbolo (...) de la presencia de la eternidad de Dios», en este simbolismo radica quizá la razón intrínseca del carácter conservador del rito⁵⁵. No es extraño, pues, que todo cambio cultural o litúrgico acontezca con mayor o menor alarma social; basta recordar la existencia de los *viejos creyentes* ortodoxos, la conmoción suscitada en muchos intelectuales anglicanos con la reforma del *King James' Prayer Book* o, más recientemente, el movimiento lefevrino entre los católicos.

En realidad la historia de la Iglesia muestra que desde sus inicios hubo una pluralidad de formas litúrgicas: la hierosolimitana, la siria, la romana, la copta... Este hecho originario ha sido la pauta para que los teólogos reconocieran la necesidad de conjugar en la explicación de los ritos cristianos la existencia de elementos constitutivos —la denominada *sustancia* de los sacramentos: bautismo con agua; actualización de la Eucaristía según los actos de Cristo que atestiguan los Evangelios, etc.— y de otros elementos adicionales —*ceremonias*—; estos últimos, al no ser constitutivos u originarios, podrían revestir formas múltiples según las distintas comunidades e incluso ser objeto de reforma de acuerdo a la evolución de las culturas. En efecto, si los ritos deben cumplir una función pedagógicoreligiosa, es preciso que quienes participan en ellos puedan fácilmente entender su sentido, interpretar el lenguaje de los símbolos. Esta necesidad se refuerza al considerar que en general los ritos tienen esencialmente una función comunitaria; la comunidad de fieles debe poder participar en el rito y para ello debe comprender su estructura, al menos en líneas generales⁵⁶. Pero, teniendo en

26 (1979) pp. 2-22; cfr. G. Van der Leeuw, *Fenomenologia*, cit., § 48, 3: p. 329.

⁵⁴ Cfr. Z. J. Zdybicka, *Persona and Religion: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York, 1991, pp. 144ss. La oración, en cuanto manifestación típica de relación interpersonal con Dios ejercida por el hombre entero —cfr. E. H. Henderson, "Theistic Reductionism and the Practice of Worship", *JPR* 9 (1979) pp. 25-40—, tiende a desplegarse en el gesto, en la expresión corporal. Por eso el rito es la forma más visible y manifiesta que integra el culto religioso. A través del propio cuerpo, el hombre logra que el cosmos —el cual encierra ese cuerpo ya es también materia sobre la cual opera el hombre por su cuerpo— participe también en esa vinculación a Dios que establecen los actos religiosos. El rito es celebración religiosa que ejerce el nombre como ser en el mundo, como señor de las criaturas materiales, y Responsable del Universo. El Cosmos participa así de la celebración y a través del hombre da gloria a Dios. El rito es una celebración cósmica.

⁵⁵ B. Welte, *Filosofía de la religión*, Barcelona, 1982, pp. 243s.

⁵⁶ Cfr. K. L. Schmitz, "Ritual Elements in Community" *RelSt* 17 (1981) pp. 163-177. El rito, participación de muchos en el mismo acto, es posible si existe una sustancial unidad de sentido del mismo, comprensible por toda la comunidad. El sentido cósmico del rito se actúa especialmente en su celebración comunitaria. Entonces tiene lugar la experiencia de iglesia, es decir, de una comunidad de adoradores de Dios: entonces el culto es vivido como culto racional, humano, que hunde sus raíces en la naturaleza del hombre y no procede sólo de una arbitraria ocurrencia individual; entonces es afirmada la dignidad de Dios como realidad, como verdad que

cuenta el carácter esencialmente simbólico del rito y el hecho de que el valor significativo y expresivo de muchos símbolos está sujeto a la evolución de las culturas, parece que los cambios o reformas rituales se imponen como necesarias⁵⁷.

Oponerse a todo cambio en el ritual, aunque es una actitud comprensible —se fundamenta en una de las características del rito como tal⁵⁸—, desconoce las realidades que acabamos de enunciar sobre la necesidad de reformas culturales; en este sentido, tal ritualismo es un actitud insuficiente, fruto de la ignorancia. Aunque también es posible que dicho ritualismo esté provocado por una indebida invasión en la esfera de la religiosidad de las exigencias características de personalidades antropológicamente ritualistas —descrita *supra*— propias de quienes gustan acomodar todas las instancias de su vida a normas fijas. En este último caso, el ritualismo supone un menosprecio de la dimensión religiosa de la vida, que es subordinada a exigencias estéticas o psicológicas individuales⁵⁹. Quien se comporta así parece desconocer que la razón o motivo de la normalización ritual es últimamente trascendente⁶⁰. El ritualismo violenta la religiosidad misma; el ritualista confunde la eternidad de Dios con la perennidad de la mediación sensible que es vehículo de las relaciones religiosas, lo cual es comprensible teniendo en cuenta la índole psicossomática del ser humano. Pero

puede ser objetivamente compartida y reconocido por los hombres, por la comunidad.

⁵⁷ Las relaciones con Dios no son obvias ni fáciles, sino fruto de múltiples experiencias, de tanteos corregidos tradicionalmente. El culto divino tiene el sentido de establecer unas relaciones con Dios que el hombre, quiere cultivar cuidadosamente, pues son relaciones interpersonales delicadísimas.

⁵⁸ La dimensión social del rito propicia su carácter conservador, la exclusión de arbitrarias alteraciones al plan reconocido, alteraciones que sumirían a la comunidad en el desconcierto y dificultarían su participación (además de favorecer el escándalo, pues la alteración en ritos sagrados produce a menudo la impresión de profanación y la destrucción del delicado sentido de lo sagrado).

⁵⁹ Ni el creyente individual ni un grupo religioso son dueños del rito en que participan. Por el contrario, según observa J. Stern, el rito recrea la comunidad, la constituye como tal comunidad religiosa, *Cfr.*, J. Stern, "Modes of Reference in the Rituals of Judaism" *RelSt* 23 (1987) pp. 109-128. Aunque el rito religioso tenga una fuerte, dimensionalidad social y de hecho aparezca en las civilizaciones históricas como un núcleo primario de sociabilidad, no se, subordina a ninguna utilidad ni puede ser explicado por argumentos pragmáticos individuales o sociales. El comportamiento religioso es comportamiento simbólico libre —no sirve a ningún otro interés o función humana—. Por el contrario, cuando se subordina a objetivos políticos o sociales se corrompe esencialmente, su posible religiosidad y se profana como tal. «La comunidad misma se sabe como el lugar de la presencia de Dios, como el ámbito donde brilla el Dios eterno, y así desea permanecer idéntica consigo misma en el tiempo a través de las generaciones y tiempos», el rito estable es la clave para preservar esa conciencia de identidad (B. Welte, *Filosofía de la religión, op. cit.*, p. 244).

⁶⁰ El rito es esencialmente una forma de sumisión a Dios: *cf.* L. Elders. *op. cit.*, p. 281. En el caso de los ritos cristianos, los teólogos explican su inmutabilidad en cuanto los medios fundamentales para dar culto a Dios han sido establecidos por Dios mismo: *cf.* Tomás de Aquino, *op. cit.* q. 103, a. 1.

comprender no implica exculpar; el ritualismo se aproxima peligrosamente a la mentalidad mágica, en cuanto el individuo se ve a sí mismo en cierto modo como *poseedor* de lo divino y por ello se cree con derecho a imponer sus opiniones acerca de la estructura del rito; pero el rito se da en una dimensión esencialmente supraindividual, que escapa al arbitrio del oficiante. El apego imprudente a una forma sensible de comportamiento ritual está a menudo relacionado con una escondida complacencia en *dominar* lo relativo a Dios, como si el conocimiento del rito sensible fuera una cierta gnosis. Un cristiano ritualista es una paradoja viviente, pues su adoración del rito como *absoluto* contraría el intrínseco teocentrismo y cristocentrismo de la fe cristiana⁶¹.

El ritualismo, en cualquiera de sus formas, es la piedra de escándalo que tiende a desprestigiar el rito. Aludiremos, para finalizar, a algunas reflexiones de Hermann Hesse sobre su peculiar evolución religiosa; hijo de misioneros protestantes en la India, afirma que «el cristianismo que aprendí fue una forma rígida, débil, pasajera y en contraposición con mi vida; hoy en día está anticuada (...). De hecho, durante el transcurso de mi juventud cristiana no recibí de la iglesia ninguna experiencia religiosa. (...) Ni los oficios dominicales ni las pláticas que precedieron a la confirmación (...) me comunicaron nada trascendente». Obviamente estas palabras pueden contener cierto sesgo hiperbólico y antitético, en cuanto Hesse tratará de destacar por contraste el impacto que en su sensibilidad produjo la religión hindú; no obstante reflejan sin duda alguna la actitud de un espíritu inquieto ante un ritualismo que le resulta extraño y desconcertante. Esta impresión se acentúa cuando pasa a hablar de la Iglesia católica: sus mismos padres se lamentaban de no tener «como los católicos un ritual auténtico»; y él mismo añade por su parte: «Envidio a los católicos la posibilidad de elevar sus preces ante un altar, y no en un aposento generalmente reducido; y poder descargar su alma en la intimidad de un confesonario, en lugar de desnudarla siempre ante la ironía de la solitaria autocrítica»⁶². Comenzamos esta Comunicación aludiendo a la crítica de los ritos introducida por la Reforma protestante; el testimonio de Hesse, estimulado por su contacto con los rituales antiquísimos de la India, resulta sumamente revelador para reconocer lo que había de injusto y de empobrecedor en la crítica de los ritos cristianos conservados por la Iglesia católica.

⁶¹Correlativamente, basta tener una fe cristiana firme «para superar cualquier tentación de absolutizar el rito o separarlo de la actitud de la que surge» (J. Martín Velasco, *Lo ritual en las religiones*, op. cit., pp. 62s.).

⁶²H. Hesse, *Mein Glaube*, 1931.