

## ASPECTOS INUSUALES DE LO SAGRADO

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN  
Editorial Trotta S.A., Madrid, 2000, 251 pp.

**RE** Este libro de cuidada factura es la oportunidad de una profunda reflexión sobre el despliegue de las formas de la piedad en Occidente desde la perspectiva de sus raíces culturales. El estudio, a modo de ensayo, surge como fruto de rigurosas investigaciones que transitan por los amplios márgenes de una teología especulativa no-dogmática, reforzada con señales claras de referencia a una fenomenología religiosa que se impone como método de aclaración de las hipótesis. En efecto, el profesor García Bazán describe su investigación en base a “un método histórico crítico y descriptivo” (p. 12) que busca desentrañar la universalidad de los hechos religiosos y metafísicos a la luz de la confrontación de la literatura mística y la tradición especulativa. Para conseguir un lenguaje independiente y verosímil en estos complejos temas, el autor se propone avanzar cuidándose de no caer en los reduccionismos propios de: a) los prejuicios existencialistas de matriz heideggeriana, b) los dogmatismos cristianos y c) la actitud postmodernista. Esta última descripción es la que señala los signos de nuestro tiempo, marcados fuertemente por la era de la información y por la libertad ilusoria de una tolerancia sin límites, que se fundamenta en la paradójica afirmación de un fundamentalismo de lo que no tiene fundamento, propio de esta época desacralizada y que se encuentra desorientada frente a la multivocidad de los discursos que claman supremacía sobre el fenómeno de lo religioso.

El libro se organiza en tres partes consecutivas, en un orden programático que busca reconstruir un lenguaje lo más depurado posible de los prejuicios histórico-culturales y pseudo-periodísticos que ejercen una sostenida sombra sobre nuestro lenguaje hispanoamericano. De tal suerte, en las primeras piedras angulares de este edificio especulativo se resitúan cuestiones fundamentales del vocabulario relevante para estos territorios conceptuales.

La primera parte que se titula *El Mito, La Religión, La Mística y Lo Sagrado* son los cuatro puntos cardinales que trazan el horizonte del libro, en el que se enfrentan, por un lado, la tarea de limpieza de conceptos mediante ejercicios de aclaración y uso de etimologías de diversas fuentes y, por otro, la articulación sinérgica de estos términos en función de avanzar en los diversos tópicos de lo sagrado, pasando por distintos niveles de interpretación y profundidad. Junto con ello el despliegue de una perspectiva fenomenológica, como correlato metódico, se enfatiza desde el principio

mismo del discurrir, ya presente en la pregunta por los elementos que definen lingüísticamente el ámbito de lo sagrado y las raíces del tema, que se revisan desde el material simbólico por excelencia: el lenguaje del mito. Al principio del libro se nos recuerda que desde su nivel básico de hecho cultural, esta figura narrativa surge como una palabra originaria, reveladora y epifánica, y a la vez como una fabulación tradicional, es decir, una leyenda transportada de generación en generación. Estos aspectos del relato mítico, su relación al origen mediante un *logos* simbólico y su naturaleza translaticia, son también componentes de la noción antropológica de “actitud mítica”, que nombra al hombre que se apoya piadosamente en una realidad mágica de símbolos con significados vivos. Un símbolo es la imagen refleja de una realidad superior que, arrojando en conjunto un significado, como las más antiguas cosmogonías, se hace transparente desocultando los signos de lo sagrado, mediante analogías mentales y actos de aprehensión intuitiva, resultando que símbolo y mito se funden en su núcleo funcional para descifrar lo realmente sacro de cada relato. Esto se explica mejor en el despliegue de la noción de símbolo, “una entidad sensible o bien un soporte psíquico” (p. 20) que manifiesta un sentido oculto a través de una palabra que trasciende la razón discursiva, ya sea para referir una historia ancestral, o de algo que ocurrió fuera del tiempo profano, en lo eterno y trascendente, y cuyos actores sobrenaturales transitan por actos excepcionales; tales mitos son como el punto de partida del cosmos, o al menos de una parte de él. Esto se verifica en los relatos cosmogónicos que dan cuenta alegórica de un estado de cosas cuya explicación última se asume a partir de una experiencia original. Este perfil funcional del mito provee al hombre arcaico de su necesidad de sentido frente a lo común de su tiempo circular. De tal modo, el material simbólico del relato hace también referencia a una conciencia que le es propia, y esto es lo que se entiende por actitud mítica. Lo que caracteriza al hombre arcaico —que sigue gozando de buena salud en nuestros días, ya que no es una categoría solamente histórica— es su dinámica tensión entre el mundo de lo sagrado y de lo profano, al que se aferra religiosamente, con renovadas fuerzas, y que constituye su mundo propio a partir del gesto ritual. Por cierto que sobre la estrecha relación mito-rito, el autor sostiene que la precedencia ontológica de alguno de ellos no tiene mayor relevancia para el fenomenólogo, pues ambos aspectos son inseparables y complementan el sentido de toda acción sacramental. De tal suerte, la capacidad de fabulación mitológica es la más poderosa síntesis de que dispone el investigador para seguir el rastro inefable de lo sagrado. Sin embargo, desde este mismo nivel, que desvela las raíces del asunto, surge históricamente el tratamiento filosófico y especulativo de esta herencia mítica. Además, la filosofía surge como discurso crítico y racionalizante, desde un diálogo más o menos explícito con las mentalidades míticas de todas las épocas. Señal de esto es que los sentimientos religiosos, como el de la nostalgia del origen, también se pueden dejar ver en la literatura que razona sobre el orden universal. No obstante, el uso del relato mítico sufre nuevas inflexiones en su manejo metafísico cuando se mezcla con la actitud espiritual del gnosticismo, una de las referencias fundamentales del autor, y que sirve de enlace, teórica e históricamente, entre el paganismo tardío y la concepción temporal cristiana. En efecto, la gnosis, que sitúa su desarrollo maduro en los primeros tres siglos después de Cristo en la tradición de Occidente, es un saber salvador en base a relatos

mítico-filosóficos reservados para pocos elegidos que, con afán sectario que ‘corta’, reduce el número de los salvos reduciéndolos a los poseedores auténticos de ciertos atributos espirituales. No obstante: “El gnóstico se reconoce como un espíritu caído... en él cohabitan lo que está necesitado de purificación y lo que impurifica, el espíritu y la materia, la luz y oscuridad” (p. 33). De este modo, el relato cósmico del gnosticismo difiere del de las religiones del libro por su talante teosófico y antinaturalista y, además, por la definición de un origen de la esencia humana que se revela como fatalmente dualista, por lo que no aspira a un retorno a un tiempo original; en este sentido es una visión escatológica, cuyo fin es la salvación de los individuos hechos aptos por la experiencia de un conocimiento esotérico, que se haya cifrado en los misteriosos relatos gnósticos. Por otro lado, y siguiendo el plan histórico-crítico del libro, se reconoce la influencia decisiva de la tradición platónica en relación con el uso de alegorías para develar sentidos ocultos y para revitalizar el lenguaje figurado de la metafísica. De tal suerte, los platónicos y neoplatónicos introducen giros en el lenguaje de lo religioso que repercutirán decisivamente en el desarrollo del lenguaje teológico cristiano. Pero volvamos al texto.

En su tarea de despejar su tesis de lectura e interpretación, el autor enfatiza con especial cuidado las acepciones de los términos centrales que dibujan el fenómeno divino: la religión y lo sagrado. Mediante la introducción conceptual de lo profano, entendido como lo opuesto de lo sagrado, y el concepto de desacralización como forma epocal de eclipsamiento de lo religioso, se dilucida la “dialéctica de lo sagrado”, la manera en que lo divino se revela, oculta y transforma en el pulso de la historia. Interesa, para la comprensión sinóptica del texto, la distinción recursiva entre los dos sentidos del concepto de religión, que introducen una apuesta hermenéutica importante para el fenomenólogo. Por un lado, una tradición latina provee del término *relego*, un verbo que significa reunir de nuevo, volver sobre algo, y de ahí, releer, o sea, *re-legere*. Este matiz alude en el estoico Cicerón tanto a la conservación de los ritos de familia y antepasados, como a mantener una tradición lo más arcaica posible, que aproxima a los dioses, y por tanto se comprende como “firmemente ligado a lo ritual”, pero sin acentuar la mediación de instituciones separadas del entorno humano, antes bien bajo su forma arcaica, espontánea y universal. Por otro lado, la tradición judeocristiana aporta una nueva interpretación de la experiencia de lo sagrado. Se afirma que entre los primitivos cristianos se entienden dos significados de religión; como conjunto de actos rituales, enseñanzas o normas que son medios para la salvación, o bien como un *ethos* particular que señala la opción de vida de un grupo, como *haíresis*, y que de hecho convive con otras sectas o escuelas distintas. Tertuliano puede hablar así de la ‘religión’ de los romanos, judíos y cristianos, como algo propio de un paisaje cosmopolita. No obstante, en la patrística cristiana se desarrolla, junto con los rudimentos de la dogmática, una tendencia hacia la exclusividad religiosa, al incorporar en su reflexión teológica el juicio de valor de una religión verdadera, que debe ligar al hombre con Dios y a la vez librarlo de las pseudoconfesiones. Así Lactancio (siglo III) define la religión como una relación personal del hombre con Dios, introduciendo una etimología inédita: “El término religión ha sido derivado de *religare*, porque Dios se liga al hombre y lo ata por la piedad” (p. 48). Luego se

comprende que solo la religión verdadera *religa* con lo divino, y no la falsa, anteponiendo límites precisos para la experiencia de lo sacro. A juicio del autor, la idea la difundirá el cristianismo sin detenerse a reflexionar acerca de su validez general, pero que no obstante dará pie para diversas teologías y filosofías de la religión. Al crearse márgenes institucionales a la experiencia de lo sagrado esta pierde la riqueza de su expresión espontánea y limita la posibilidad de “una experiencia no religiosa de lo sagrado”. Lo descrito se enmarca en la búsqueda metódica de una puesta en suspenso del juicio excluyente y en una postura que reconoce que el hecho religioso no pertenece a una religión en particular más que a otra. “La religión en su esencia desnuda es tanto una experiencia humana de respeto hacia la esfera de lo sobrenatural, divino y sagrado, como el conjunto de actos exteriores emparentados que objetivan dicha vivencia compartida (...) y esquemáticamente constituyen el rito, la doctrina y la moral” (p. 50). El rito constituye el aspecto más característico de la religión, cuyo gesto busca imitar la acción divina original y por eso es inseparable del mito, que provee de imágenes a la operación de lo ritual que “carga de sacralidad el tiempo, el espacio y la causalidad empírica”. Junto a estas acciones simbólicas, acompañadas de la palabra y el silencio, resulta un desarrollo más intelectual, expresado como la doctrina normativa en las diversas confesiones, e inspiradas por los datos revelados de la fe. Por último, la dimensión comunitaria y cósmica se integra también al ámbito de la acción ritual y la palabra doctrinal, que inspiran deónticamente formas de comportamiento, esto es, la observación de una ética religiosa que proyecta sobre el mundo natural la experiencia sobrenatural que lo relaciona con lo sagrado. En este punto el autor enfatiza una rehabilitación del concepto de lo sagrado a partir de claves lingüísticas indoeuropeas, cuyas designaciones (gr. *hósios*, *hierós*, *hágios*; lat. *sacer*, *sanctus*; germ. *weihs*, *heilig*...cf. hebreo *kados*) denotan un doble significado como cualidad de la cosa sagrada: “atractiva, como lo separado de lo común y, por ello, peligrosa y prohibida al contacto humano ordinario” (p. 55). El sociólogo francés E. Durkheim, a principios del siglo XX, estableció por vez primera la teoría de la realidad en al menos dos niveles, lo sagrado y lo profano (conceptos que M. Eliade desarrolla en su plenitud), en donde lo primero se mantiene alejado de lo segundo en un antagonismo acentuado por el aura prohibida de lo *taboo* (término polinesio aportado por Frazer, en 1888). Dios es para el hombre religioso un ser incondicionado y santo, por tanto inspira respeto y deseo de imitación, pero también temor ante lo absoluto. Frente a este panorama de lo sagrado, cuya ambivalencia conforma una síntesis de sentimientos opuestos, el pensar filosófico avanzará en la relación de su unidad íntima, reconociendo que el hombre siempre ha comprendido su entorno en base a polaridades, y que en la religión, dentro de la misma lógica, se entiende el dualismo peculiar de lo sagrado en sus distintas manifestaciones históricas. No obstante, más allá del signo que presenta lo sagrado, es más decisivo aún atender al tránsito gradual que transforma al concepto de religión como *relectura*, al de religión como *religación*, puesto que ello nos explicaría el fenómeno de nuestra cultura que ha consistido en tratar de conservar intocable el ámbito de lo sagrado frente a la presencia de lo profano, y levantando un muro de tradición dogmática para hacer frente a la creciente autonomía de los modos de secularización masiva, surgidas del racionalismo y de la idea del progreso. Para explicar este doble aspecto de transmisión y desacralización

de los elementos divinos, el profesor García Bazán traza la línea de sus transformaciones históricas a partir de los argumentos de la sofística griega, pasando por la crítica de Lucrecio y otros, que plantearán la tensión propia del Occidente, entre la religión entendida como señal de servidumbre, por un lado, y por otro, como garantía de liberación que, en la figura del cristianismo, se despliega como un credo y un modelo de civilización. El evangelio trae un mensaje salvífico personal que a la vez anuncia la instauración de los últimos tiempos, a la espera del Reino de Dios. Este carácter del mensaje cristiano que se desarrolla teológicamente en la Edad Media, viene acompañado de una triple concepción que “integra y divide el modelo de cristiandad: una concepción universalista, pero que comprende con exclusividad la concepción cristiana, el reconocimiento de la autodeterminación personal y el respeto por la tradición” (p. 68). Este perfil histórico pretende dar cuenta de la dispersión doctrinal (v.g. Reforma protestante) y la fragmentación política que sufre el Sacro Imperio Romano Germánico, en el cual paulatinamente se fue construyendo un discurso político-religioso sobre la base ideológica de una ortodoxia fiel que debe luchar contra la infidelidad herética de los no creyentes. Luego en la historia las actitudes iluministas del Renacimiento abrirán nuevos frentes de avance de la mentalidad desacralizadora cuya eclosión intelectual si sitúa en la Revolución Francesa como el punto cardinal de una época postreligiosa. El credo racionalista toma cuerpo en el pensamiento de Kant, que dinamiza la fe haciéndola coincidir con la acción racional del hombre moral, y de Hegel, quien considera a las representaciones de la religión un objeto teórico predilecto en que, junto al arte y la filosofía de la religión, se logrará reconciliar al hombre con el Espíritu Absoluto que se desenvuelve en la historia de Occidente, mediante la renovación dinámica sus instituciones. Por cierto que la izquierda hegeliana produce las ideologías más desacralizadas del siglo XIX, con Marx y Engels como activos difusores, que junto con declarar a la religión como “el opio del pueblo”, sintonizan con el germen revolucionario del cristianismo primitivo, apoyados en el momento social imperante, e introducen la dialéctica de la lucha de clases en su teoría social. Por último, junto con reconocer los aportes de Freud desde su psicología profunda de la pulsión sexual, resulta entonces que el discurso de lo sagrado se ha visto a estas alturas transmutado por una cosmovisión desacralizante que tiende a reemplazar la dinámica interacción divina por una analogía inmanente, que señala la resonancia que hay entre la historia del individuo y la historia de la humanidad, cuya lectura propone Freud desde los arquetipos griegos, y que su discípulo Jung quiso descifrar con mayor amplitud con su concepción más espiritual de un inconsciente colectivo, como la estructura psíquica que refleja la vida cósmica universal.

No obstante la tendencia de las teorías del siglo XX, en el principio de este nuevo siglo aparece un nuevo escenario para la religión, cuya vigencia vuelve a estar en boga, más allá de las modas que se presentan entre los márgenes imprecisos de la corriente *new age*. En efecto, el autor constata que cuatro quintas partes de la humanidad están constituidas por creyentes religiosos, mientras que cerca de mil millones de personas se declara agnóstica y atea.

El crecimiento sostenido de las religiones tradicionales y de las más nuevas formas de espiritualidad, manifiestan su intacta vitalidad en medio de las sucesivas crisis desacralizantes, iluministas y subjetivistas de la historia reciente de Occidente, y así resurge una embozada dialéctica de lo sagrado que, aunque contiene también los rasgos del fanatismo y de la multiplicación de sectas, no se le ha conseguido sesgar la dignidad natural a la experiencia de lo divino. De tal manera, la primera parte del libro complementa sus referentes fenoménicos acotando un examen detenido del lenguaje de la mística, en un capítulo que transita desde la caracterización de esta inefable experiencia, pasando por los clásicos testimonios indoeuropeos del trance extático, hasta desembocar en la tradición filosófica que, mediante la mística especulativa, intenta dar cuenta de esta experiencia de pertenencia a la totalidad real del cosmos, que opera como “auténtico motor de renovación de las manifestaciones genuinas de lo sagrado” (p. 99).

La Segunda Parte, titulada *El Esoterismo, la Gnosis y Lo Sagrado*, nos introduce en la aventura hermenéutica más profunda y exigente del maestro andaluz, puesto que avanza con propiedad en un territorio acotado por sus largos años de investigación y de traducción de lenguas vivas y muertas, que reviven de modo inusual en la perspectiva en cuestión. Lo esotérico, cuyo significado apunta a “lo más interior”, se comprende correlativamente con lo exotérico, lo que se expresa “hacia más afuera”. En la filosofía ya es un lugar común esta dicotomía en referencia a las obras de difusión literaria de Aristóteles, en contraposición con sus apuntes privados de lecciones esotéricas, que conforman el grueso de su corpus. No obstante, se insiste en la aludida distinción como una que se aplica al interior de una misma corriente filosófica y, por extensión, se aplica en tradiciones religiosas de muy distinta índole. Esto dará origen a una marcada diferencia de niveles de comprensión al interior de un grupo; lo que San Pablo llamará: “una sabiduría entre los iniciados” (*Sofian de laloûmen en tois teleiois*, 1 Cor. 2,6). Este saber especial y esotérico tendrá el poder de transformar las vidas de quienes lo reciben, de modo que este conocimiento dejará una huella que compromete toda la existencia del que lo sabe, en adelante, “el gnóstico”. Este conocimiento (gnosis) “proviene de la fe, las Escrituras de la Iglesia y la tradición no escrita transmitida desde los Apóstoles a un pequeño número”... no obstante, “esta concepción ... difiere del concepto riguroso del esoterismo en relación estrecha con la iniciación” (p. 106). Para perfilar este último elemento, el autor se distancia de las religiones abrahámicas y transita por las tradiciones religiosas de la India, confrontando el concepto de una enseñanza especial (*Upanisad*) a diferencia de la pública (*sampad*). Análogamente se traen a colación términos que designan un saber secreto (*kryptês theorías*) dentro de la tradición griega helenística, cuyo modelo de saber escondido tiene su origen en los ritos iniciáticos secretos, como los misterios de Eleusis, que “Imitan la naturaleza de lo divino, que rehúye la percepción directa”. Junto a ello se justifica “el motivo principal de la prohibición de difundir el secreto iniciático, que con su divulgación corre el riesgo de prostituirse” (p. 108). La iniciación como un fenómeno sacro universal también se encontrará en ambientes desacralizados en forma de clubes y círculos privados pero que, junto con ser una tradición sucesiva, conservan las notas de ser un comienzo de: a) el ingreso a un nuevo orden de realidad,

como tránsito de lo profano a lo sagrado; b) como portal de un itinerario espiritual progresivo y c) como rito de pasaje que es causa de una regeneración espiritual. Estos elementos se verifican con el cotejo de las llamadas ‘ciencias tradicionales’, tales como la cosmología, la astrología, la alquimia y la magia, y del esoterismo cristiano, en dirección al análisis del gnosticismo como la contraparte de la tradición heresiológica cristiana. En efecto, el descubrimiento en 1945, en Egipto, de los 57 manuscritos gnósticos de Nag Hammadi (NHC), conforman la biblioteca de mayor referencia para trazar la concepción actual del gnosticismo, que viene a complementar las referencias provenientes de la heresiología cristiana, de autores como Ireneo de Lyon. En esta parte del texto encontramos el lugar de privilegio para la caracterización sumaria del relato gnóstico, sobre la creación y ordenación del mundo, que esta tradición ha resguardado en un lenguaje complejo para los no iniciados, pero que “pueden ser enseñadas y expuestas discursivamente, justificadas ante el tribunal de la razón” (p. 134), en un conocimiento que exige la armónica convivencia de la intelectión, la fe y el saber esotérico. En esta línea se desarrolla una figura esquemática de los misteriosos momentos del relato gnóstico, que se distingue tanto de las concepciones filosóficas del neoplatonismo, como del personalismo antropomórfico judeocristiano. De tal manera el despliegue de la cosmogonía gnóstica se describe a partir de un Padre o preprincipio, que en un acto intelectual en sí realiza la mediación intencional o matriz del intelecto. Desde esta emanación preinteligible surgirá el intelecto filial o Hijo, que contiene dos aspectos: “vuelto íntegramente hacia el Padre, es intelecto distinto, inarticulado...Pero vuelto hacia sí mismo es Intelecto múltiple y articulado” (p. 138). El intelecto ‘externo’ es lo que producirá el Pleroma de los Eones, cuya organización jerarquizada se despliega gradualmente en diversas parejas de opuestos, hasta el punto marginal del drama cósmico, la caída del último Eón del cuerpo divino, la Sabiduría. El origen del mal y del mundo material se explican a partir de un acto irreflexivo y audaz del último de los eones, que por su deseo de conocer lo inmanifestado del Padre, pierde el vínculo pleromático y es arrastrada por su audacia hacia la materia informe. Desde este punto se fabricará el universo como una imitación de lo inteligible, que incluye el concurso de la Sabiduría, el Demiurgo y el príncipe de este mundo, que aporta ‘la tierra adámica’ para la creación de los tres géneros humanos: los pneumáticos, los psíquicos y los hílcos, que poseen grados diferentes de espiritualidad. Finalmente la cadena se cierra con la encarnación de Cristo Salvador, como el último fruto perfecto del Pleroma y cuyo bautismo en el Jordán da comienzo a los tiempos escatológicos. La obra de salvación culminará según la ordenación de la Sabiduría, cuando la humanidad sea purificada de sus aspectos materiales mediante la obra imitativa del gnóstico, cuyo ejercicio de perfección se completa “poseyendo el conocimiento que cumple por entero la voluntad de conocimiento del Padre... para ser Filiedad Gloriosa para siempre del Padre” (p. 146).

Este resumen de gran complejidad nos dejará frente a una detenida consideración del maniqueísmo, como movimiento espiritual representante de la vertiente babilónica del gnosticismo del siglo III d.C. Su nota distintiva es el no siempre comprendido dualismo metafísico, que centrará la atención y la repulsa del cristianismo, especialmente en el testimonio vital del africano Agustín y por el edicto de censura del emperador Diocleciano.

La tercera parte intitulada, *Lo Sagrado, El Presente y el Futuro de la Religión*, nos entrega una detallada información del origen histórico y conceptual de las sectas y sociedades secretas de la actualidad contemporánea. Al igual que en lo anterior se revisa con diáfana erudición la semántica de los vocablos. De este modo se advierte que el término secta proviene del latín *sequor* = seguir, optar, y de allí séquito, emparentado con el griego *haíresis* = opción, elección, modo de vida, como es propio de las corrientes filosóficas helenísticas. Desde esta perspectiva original se comprende cómo, con el advenimiento del cristianismo como religión exclusiva del Imperio Romano y el surgir de la literatura apologética eclesiástica, brota una etimología que atribuye al término 'secta' un nuevo significado derivado del verbo latino *seco* = cortar, separarse, y de allí el peyorativo término 'sectario', que termina siendo el sentido dominante a partir de entonces. Así "El conflicto de ideas que encubre la palabra secta y que se descubre en el tránsito semántico que va de 'opción' a 'separación' constituye una muestra de la historia dialéctica de lo sagrado dentro del cristianismo" (p. 187). Siguiendo la genealogía del fenómeno de las asociaciones con comunidad de ritos y creencias, se señala que lo caracterizado corresponde a sociedades de misterios o iniciáticas, que participan en cultos privados, aunque no siempre entran en conflictos políticos con las religiones estatales. No obstante: "La voluntad de afirmación no integrativa, sino excluyente, y el consecuente proselitismo marcan los rasgos sectarios", como de facto sucede en la época moderna y contemporánea. La proliferación de sectas comienza en Europa dentro del área protestante, a partir del siglo XVI y como una consecuencia histórica de la Reforma Luterana. Para puntualizar más concretamente el ámbito teórico de lo antedicho, la parte final del texto se ocupa de una descripción pormenorizada de los ejemplos más llamativos de estos movimientos, denominados sectas en la actualidad. Dentro de la órbita cristiana se estudia el origen de: el Anabaptismo (los amish y los menonitas), los Bautistas (Mormones) y Cuáqueros, los Adventistas (de tipo milenarista, como la Iglesia del séptimo Día, los Testigos de Jehová, la Iglesia Universal de Dios), Pentecostales (como las Asambleas de Dios y la renovación carismática católica), y las nuevas revelaciones (como la Ciencia Cristiana de Mary Baker y la Vida Universal de G. Wittek). De los movimientos sectarios orientales se revisa el perfil de: la secta coreana de S. M. Moon, la fe Bahâi nacida en Persia, las sectas de origen indio (Misión de Ramakrishna, los Hare Krishna, los seguidores de la Misión de la Luz Divina de Bhagwan Sri Rajneesh y los adeptos de Satya Sai Baba). Desde el Japón, la secta budista Nichiren Shoshu, la ecológica Sekai Kynsei Kyo fundada por M. Okada. Por último, en Occidente extremo se sitúan otras formas sectarias como: la pseudoevangelista de Los Niños de Dios, fundada por M. Berg, la cienciaología dianética de R. Hubbard, a los que se añaden las corrientes devotas del fenómeno OVNI y las diversas expresiones de la *new age*, en que se mezclan formas de sanidad, astrología, yoga, pansexualismo y naturalismo, y que postulan el advenimiento de una época de cambios espirituales y ecológicos, y que dentro de sus amplios márgenes caerían en "un relativismo absoluto de la voluntad, que es la base del relativismo moral". Todo este cúmulo de datos nos advierte de la compleja trama que constituye el fenómeno religioso en el Occidente que, junto a otros elementos pseudoespirituales, trazan el derrotero por donde se desliza la búsqueda de lo sagrado del hombre de la posmodernidad.



Finalmente, la última parte del libro reúne y discute los materiales de la investigación, relacionando los conceptos de postmodernidad, religión y derechos humanos, en que luego de ofrecer sus resultados a modo de conclusiones, se desemboca en una breve pero aguda observación sobre el destino del sentimiento de reverencia hacia el universo cósmico, aquello sagrado en que está inserto el hombre, planteando la pregunta obligada de si tiene o no futuro la religión. Desde allí se afirmará que finalmente: "Crear en el futuro de la religión es tener confianza y crédito en el hombre" (p. 228).

Por último, además de recomendar este libro a toda persona con sensibilidad intelectual y religiosa, quisiera destacar que consta de una particular erudición, avalada en la extensa bibliografía y el notable manejo de fuentes políglotas que, no obstante sus exigencias, no nos obstaculiza la intuición del problema central que se medita en su lectura: el de las huellas visibles de un Dios silencioso, pero siempre bondadoso en sus epifanías.

DAVID MORALES T.