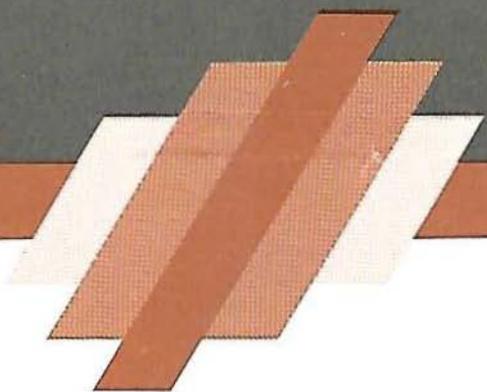


# CUADERNOS DE EDUCACIÓN

23



Alfredo Fierro



## EL HECHO RELIGIOSO EN LA EDUCACIÓN SECUNDARIA

*ice*  
.....

Institut de Ciències de l'Educació  
UNIVERSITAT DE BARCELONA

 **HORSORI**  
EDITORIAL

## Últimos títulos publicados

### COLECCIÓN CUADERNOS DE EDUCACIÓN

13. **Serafín Antúnez.** - «Claves para la Organización de Centros Escolares».
14. **Xavier Farriols, Josep Francí, Miquel Inglés.** - «La Formación Profesional en la LOGSE.».
15. **Juan José Jové.** - «El desarrollo de la Expresión gráfica».
16. **Pere Darder, Joaquim Franch, César Coll y Joaquim Pèlach.** - «Grupo Clase y Proyecto Educativo de Centro».
17. **Josep Ma. Puig Rovira.** - «La Educación Moral en la Enseñanza Obligatoria».
18. **Alberto Pardo.** - «La Educación ambiental como Proyecto».
19. **Rosa M<sup>a</sup> Pujol.** - «Educación y Consumo. La formación del consumidor en la escuela».
20. **Anna Escofet.** - «Conocimiento y poder. Hacia un análisis sociológico de la escuela».
21. **Luis del Carmen Martín.** - «El análisis y secuenciación de los contenidos educativos».
22. **Yves Chevallard, Marianna Bosch, Josep Gascón.** - «Estudiar matemáticas. El eslabón perdido entre enseñanza y aprendizaje».
23. **Alfredo Fierro.** - «El hecho religioso en la Educación Secundaria».

### Títulos en preparación

24. **Concepció Gotzens.** - «La Disciplina Escolar. Un enfoque basado en la prevención de problemas de comportamiento».
25. **Juana Serna.** - «La Formación Ética en la Educación Secundaria».
26. **Isabel Solé.** - «Orientación educativa e intervención psicopedagógica».
27. **Ignasi Vila.** - «Familia, Escuela y Comunidad en la Educación Infantil».

*ice*  
•••••

Institut de Ciències de l'Educació  
UNIVERSITAT DE BARCELONA

**HORSORI**  
EDITORIAL

# CUADERNOS DE EDUCACIÓN

23

---

ALFREDO FIERRO

# EL HECHO RELIGIOSO EN LA EDUCACIÓN SECUNDARIA

Una educación laica  
para la tolerancia

**ICE - HORSORI**

Universitat de Barcelona

---

Director: César Coll

Consejo de Redacción: Carmen Albaladejo, Serafín Antúnez, José M. Bermudo, Iñaki Echevarría, Francesc Segú

Primera Edición: Mayo 1997

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

I.C.E. Universitat Barcelona  
Pg. Vall d'Hebron, 171. Edifici de Migdia (08035) Barcelona.  
Editorial Horsori. Apart. 22.224 (08080) Barcelona  
© Alfredo Fierro  
I.C.E. Universitat Barcelona - © Editorial Horsori  
Diseño: Clemente Mateo  
Depósito legal: B. 20.474-1997  
I.S.B.N.: 84-85840-59-3  
Impreso en Liberduplex, S.L., Constitució, 19 (08014) Barcelona

Títulos publicados:

1. Enseñar y aprender inglés. *Laura Pla.*
2. Los profesores y el currículum. *Juana M<sup>a</sup> Sancho.*
3. Educación de adultos: situación actual y perspectivas. *Ángel Marzo, Josep M<sup>a</sup> Figueras.*
4. El currículum en el centro educativo. *Luis del Carmen, Teresa Mauri, Isabel Solé, Antoni Zabala.*
5. La enseñanza de las ciencias en la educación secundaria. *Daniel Gil, Jaime Carrascosa, Carles Furió, Joaquín M. Torregrosa.*
6. Coherencia textual y lectura. *Eduardo Aznar, Anna Cros, Lluís Quintana.*
7. La educación bilingüe. *Ignasi Vila, Joaquim Arnau, J.M. Serra, Cinta Comet.*
8. Aprendiendo a escribir. *Ana Teberosky.*
9. Cómo se aprende y cómo se enseña. *José Escaño, María Gil.*
10. Aprender con ordenadores en la escuela. *Eduardo Martí.*
11. Los procedimientos: aprendizaje, enseñanza y evaluación. *Enric Vall.*
12. Psicopedagogía de la lengua oral: un enfoque comunicativo. *M<sup>a</sup> José del Río.*
13. Claves para la organización de centros escolares. *Serafín Antúnez.*
14. La formación profesional en la LOGSE. *Xavier Farriols, Josep Francí, Miquel Inglés.*
15. El desarrollo de la expresión gráfica. *Juan José Jové.*
16. Grupo clase y proyecto educativo de centro. *Pere Darder, Joaquim Franch, César Coll, Joaquim Pèlach.*
17. La educación moral en la enseñanza obligatoria. *Josep M<sup>a</sup> Puig.*
18. La educación ambiental como proyecto. *Alberto Pardo.*
19. Educación y consumo. *Rosa M<sup>a</sup> Pujol.*
20. Conocimiento y poder. Hacia un análisis sociológico de la escuela. *Anna Escofet.*
21. El análisis y secuenciación de los contenidos educativos. *Luis del Carmen.*
22. Estudiar matemáticas. El eslabón perdido entre enseñanza y aprendizaje. *Yves Chevallard, Marianna Bosch, Josep Gascón.*
23. El hecho religioso en la Educación Secundaria. *Alfredo Fierro.*

### Títols en preparació:

24. La Disciplina Escolar. Un enfocament basat en la prevenció de problemes de comportament. *Concepció Gotzens.*
25. Diferències socials i desigualtats educatives. *J. Luis Rodríguez, Anna Escofet, Pilar Heras, Josep M<sup>a</sup> Navarro.*
26. La Formació Ètica en la Educació Secundària. *Juana Serna.*
27. Orientació educativa i intervenció psicopedagògica. *Isabel Solé.*
28. Família, Escola i Comunitat en la Educació Infantil. *Ignasi Vila.*

### Colecció Cuadernos para el Análisis

1. De Gramsci a Althusser. *J. M. Bermudo.*
2. Àrees d'intervenció de la psicologia. Tomo I. *César Coll, M. Forns.*
3. Els paradigmes en psicologia. *Antonio Caparrós.*
4. Àrees d'intervenció de la psicologia. Tomo II. *César Coll, M. Forns.*
5. Helvétius i D'Holbach. *J.M. Bermudo.*
6. Eficàcia i justícia. *J.M. Bermudo.*
7. Per a una tecnologia educativa. *Juana M<sup>a</sup> Sancho.*
8. El català i el castellà en el sistema educatiu de Catalunya. *Ignasi Vila.*
9. Immersió lingüística, rendiment escolar i classe social. *Josep M<sup>a</sup> Serra.*
10. Les estratègies d'aprenentatge a través del currículum. *E. Barberà, M. Castelló, L. del Carmen, A.M. Geli, M. Milian, C. Monereo, M. Palma, J.I. Pozo, I. Solé, M.R. Terradellas, E. Valls, I. Vila.*

### Col·lecció Quaderns de Formació Professional

1. De l'escola a la feina. *Xavier Farriols, Miquel Inglès.*
2. La nova formació professional: dels mòduls als cicles formatius. *Josep M<sup>a</sup> Guillen (Coord.).*
3. Suport educatiu a la inserció professional. *Antoni Cañete, Josep Francí.*
4. L'orientació professional inicial a Catalunya. *Xavier Farriols, Miquel Inglès.*
5. Programes de garantia social. L'última oportunitat? *Rafael Bàscones.*
6. Formació, qualificació i mercat. *Fernando López Palma.*
7. La FP contínua i els agents de formació. *M<sup>a</sup> José Rubio.*
8. Les aules taller i els adolescents exclosos. *Jaume Funes.*

Colección Cuadernos de Formación del Profesorado.  
Educación Secundaria

**Títulos publicados:**

1. La educación lingüística y literaria en la Educación Secundaria. *Carlos Lomas.*
2. Política, legislación e instituciones en la Educación Secundaria. *Manuel de Puellas.*
3. La atención a la diversidad en la Educación Secundaria. *Elena Martín y Teresa Mauri.*
4. Enseñar y aprender Filosofía en la Educación Secundaria. *Luis Cifuentes y J.M<sup>a</sup> Gutiérrez.*
5. La orientación educativa y profesional en la Educación Secundaria. *Elena Martín y Vicent Tirado.*

**Títulos en preparación:**

- Enseñar y aprender Ciencias Sociales, Geografía e Historia en la Educación Secundaria. *Pilar Benejam y Joan Pagès.*
- La enseñanza y el aprendizaje de las Ciencias de la Naturaleza en la Educación Secundaria. *Luis del Carmen.*
- L'ensenyament i l'aprenentatge de la Llengua i la Literatura en l'Educació Secundària. *Anna Camps i Teresa Colomer.*
- Enseñar y aprender Inglés en la Educación Secundaria. *Laura Pla e Ignasi Vila.*
- La Educación matemática en la Enseñanza Secundaria. *Luis Rico.*
- Enseñar y aprender Tecnología en la Educación Secundaria. *Javier Baigorri.*
- Sociología de las instituciones de Educación Secundaria. *Mariano Fernández Enguita.*
- Los Institutos de Educación Secundaria: organización y funcionamiento. *Serafín Antúnez.*
- Diseño y desarrollo del curriculum en la Educación Secundaria. *Juan Manuel Escudero.*
- Psicología del desarrollo: pubertad, adolescencia y juventud. *Eduardo Martí y Javier Onrubia.*
- Psicología de la instrucción: la enseñanza y el aprendizaje en la Educación Secundaria. *César Coll*

## ÍNDICE

PRÓLOGO .....	9
INTRODUCCIÓN .....	13
<b>Sección primera: EL HECHO RELIGIOSO</b>	
<b>I. NATURALEZA Y VARIEDADES DEL HECHO RELIGIOSO</b>	
1. Polimorfismo de las religiones .....	22
2. La pertinencia a Dios o dioses .....	25
3. El misterio y lo sagrado .....	26
<b>II. ELEMENTOS CONSTITUYENTES DE LAS RELIGIONES</b>	
1. Ritos .....	32
2. Mitos .....	35
3. Comunidad e instituciones sociales .....	37
<b>III. ELEMENTOS FRECUENTES EN LAS RELIGIONES</b>	
1. Libros sagrados .....	41
2. Figuras emblemáticas .....	45
3. Moral y forma de vida .....	47
4. El horizonte de la muerte .....	51
5. La experiencia religiosa .....	54
Anexo: LA MÍSTICA SUFÍ .....	61

## Sección segunda: RELIGIÓN Y EDUCACIÓN

### IV. EL HECHO RELIGIOSO EN LA EDUCACIÓN ESCOLAR

1. Educación, no catequesis .....	66
2. Moral, arte, religión .....	68
3. Principios educativos .....	70
4. Objetivos educativos .....	71

### V. CRITERIOS DIDÁCTICOS

1. El aula y la vida fuera de ella .....	77
2. De lo cercano a lo remoto .....	80
3. Educación laica, educación para el pluralismo .....	82
4. Un enfoque temático y de actividades .....	87

## Sección tercera: TEMAS Y ACTIVIDADES

### VI. ICONOGRAFÍA Y ARTE RELIGIOSO

1. La imagen del crucificado .....	94
2. La imagen del sueño .....	96
3. Contemplar, disfrutar, analizar .....	97

### VII. EL ORATORIO Y LA MÚSICA RELIGIOSA

1. La música y el texto .....	101
2. El pietismo en la música de Bach .....	103
3. Escuchar y hacer música .....	106

### VIII. POÉTICA RELIGIOSA

1. Lírica del salmo .....	111
2. Lenguaje religioso, metáfora poética .....	113
3. La revelación por el poema .....	113
Anexo: POÉTICA DE DIOS .....	119

### IX. EL CREDO Y LA INCREENCIA

1. Tipología de la (in)creencia .....	130
2. Testimonios .....	133
3. ¿Qué es creer? .....	135
Anexo I: COMO HAN CREIDO .....	139
Anexo II: TRES ESPAÑOLES Y DIOS .....	147

### X. BUDA Y JESÚS: EN LA MEMORIA Y EN LA HISTORIA

1. La investigación histórica .....	152
2. Didáctica de la reconstrucción histórica .....	154
3. Tres fundadores .....	155

4. Los Cristos y los Budas .....	158
5. Religión en herencia .....	160
XI. LO DE DIOS: EL NOMBRE, LA IDEA, LA EXISTENCIA	
1. Los nombres de lo divino .....	163
2. La voz "Dios" en el habla cotidiana .....	165
3. Dioses menores .....	168
4. Perfiles del Dios único .....	173
5. La existencia de Dios y las «vías» .....	177
6. El agnosticismo y las razones «de igual peso» .....	179
Anexo: ¿QUE ES DIOS? ¿Y ACASO ES? .....	183
XII. LA CRÍTICA DEL CRISTIANISMO Y LA TRADICIÓN IRRELIGIOSA	
1. Etapas y niveles de la crítica .....	192
2. Materialismo y racionalismo .....	195
3. Miseria moral de la religión y humanismo ateo .....	197
4. Del engaño y la ilusión a la realidad del mundo .....	199
Anexo: CONTRA LA RELIGION .....	205
XIII. LA SECULARIZACIÓN DE LA CULTURA OCCIDENTAL	
1. El proceso de descristianización .....	212
2. Acepcciones de la secularización .....	214
3. Interpretaciones alternativas .....	217
4. Factores de secularización .....	219
5. Actividades y didáctica del tema .....	221
Anexo: TEORÍA SOCIAL DE LA SECULARIZACIÓN .	227
XIV. FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN	
1. La religión dentro de los límites de la razón .....	234
2. La reducción a antropología .....	237
3. La religión trascendida .....	239
4. El enfoque descriptivo e interpretativo .....	241
Anexo: FRAGMENTOS FILOSÓFICOS .....	245

CODA. EN ESPAÑA: LA OTRA ENSEÑANZA DE LA  
RELIGION

XV. EL ESTUDIO ASISTIDO DEL HECHO RELIGIOSO	
1. Normativa vigente .....	257
2. Ambito de estudio .....	260
3. Hechos, personajes, símbolos, filosofía .....	263
4. Aprender a aprender .....	266
5. El pluralismo y la dimensión moral .....	268
Anexo I: MÓDULOS DE TRABAJO ESTABLECIDOS POR EL MINISTERIO	
Anexo II: UNA DISTRIBUCIÓN EN TRES AÑOS DEL ESTUDIO DEL HECHO RELIGIOSO	
CONCLUSIÓN .....	279
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	281

## PRÓLOGO

Que en el prólogo el autor cuente algo de su vida o de las circunstancias que le llevaron hasta el libro, no sólo es admitido, sino que casi es inherente a este género textual. Prólogo es lo que antecede al discurso propiamente tal, al "logos". Y antes de "logos" ¿qué otra palabra hay sino la de "mythos", la de narración?

Ha nacido este libro de un encargo editorial sobre el tema que enuncia su título: ésa es su coyuntura, su circunstancia determinante inmediata. Pero se inscribe en una historia, en una trayectoria personal, que es su circunstancia más amplia. Ha sido la trayectoria de una producción escrita que comprende una docena de libros y otros muchos títulos más, no siempre menores al lado los libros, pero sí más breves, acerca de la religión, de temas teológicos y filosóficos concernientes a ella. Ha sido también una etapa no breve, un septenio, de trabajo y responsabilidad en el Ministerio de Educación en tareas, sobre todo, de reforma educativa. El libro resulta así de la confluencia de dos líneas biográficas del autor: su estudio del hecho religioso, su dedicación en política educativa. Como el afluente educativo resulta sin duda dominante en el producto final entregado para la imprenta, es seguramente el otro aporte, procedente de mi anterior producción sobre el hecho religioso, el que necesita aquí algún comentario.

El libro no es prolongación, pero sí reconsideración del mismo tema de *El hecho religioso* (Salvat, 1981) y *Sobre la religión* (Taurus, 1979). Con el primero comparte en mucho el enunciado del título, así como también un enfoque hasta cierto punto no comprometido o, según se mire, no ensayístico. Es una exposición de tratado o de manual acerca del hecho religioso en la que el autor se ciñe mucho a lo que hay, lo que se dice y se sabe en este campo, sin colocar en el prosencio su propia posición, su teoría, su filosofía, si se quiere hablar así.

Con **Sobre la religión** coincide en que la teoría, de todos modos, sí que está también aquí, aunque más implícita que explícita, y sí que gobierna el discurso y argumento del libro: con la distancia de los casi veinte años transcurridos y de un buen censo de ensayos y escritos sobre el mismo tema, hay de nuevo el intento, el ensayo de una sinopsis —no me atrevo a llamarla síntesis— teórica distinta de la intentada entonces y —confío— más madura, desde luego no tan la-deada como aquélla, hacia un análisis materialista histórico.

Después de tantos años desde mis últimas aproximaciones al tema en formato de libro, seguramente era hora de emprender una obra de conjunto, sistemática, reensayar y volver a escribir de nuevo “sobre la religión”, así, a secas, y sin añadidos. No está excluido que algún día lo haga. Pero aunque llegue a hacerlo, en esa visión sinóptica es previsible que haya mucho de lo que hay ya aquí, y que se resume en lo siguiente: si alguien quiere entrar a fondo en lo que es la religión y en los temas ahí incluidos o adyacentes —empezando por el de Dios— no tiene más remedio que realizar una larga travesía por los textos básicos a nuestra disposición, religiosos, filosóficos, sapienciales, de ciencia, y dejarse instruir por ellos, aprender en ellos. Si alguien, sea ensayista, tratadista, investigador o filósofo, quiere presentar honestamente el hecho religioso y los temas en él implícitos —Dios y lo divino o lo sagrado, la esperanza en algo absoluto y la idea de salvación—, su mejor opción es la de servirse al máximo de esos mismos textos, desaparecer detrás de ellos y no asomar la cabeza más que en el propio modo de ordenarlos, de disponerlos, de hilvanarlos en una trama coherente, racional y conforme a la realidad empírica de los hechos.

Esa opción significa una guía de posible lectura del presente libro. Las que en él se presentan como posibles actividades para realizar en el aula con alumnos adolescentes puede también el lector adulto tomarlas como ejercitaciones de conocimiento para adentrarse en los temas de la religión. Estaría tentado a llamarlas “ejercicios espirituales”, no ignacianos, no de conversión religiosa, pero sí ejercicios educativos, cognoscitivos, de pensamiento, de análisis y de teoría, por los cuales es preciso pasar para formarse una idea educada, ilustrada y crítica acerca de la religión, del hecho religioso, así como también acerca de las cuestiones que las religiones han puesto sobre el tapete y que están a discusión: lo de Dios o los dioses, lo absoluto, el sentido de la vida y de la muerte, la salvación humana, la recta acción o el recto camino, la sabiduría, el modo de entender el mundo y la vida en su globalidad.

No es, pues, que el autor se escude detrás del parapeto de textos ajenos sobre la religión para eludir un pronunciamiento propio. Es que se halla convencido de que, mejor que nuevos juicios propios,

por delante de un “así lo veo yo” que se añade a tantos otros archisabidos puntos de vista sobre el hecho religioso, nada contribuye tanto a su conocimiento y enjuiciamiento como la honesta presentación de esos puntos de vista, quedando para el autor tan sólo la responsabilidad —o sea, el formidable poder— de presentarlos y constituirse gracias a eso en director de escena.

En algún foro hizo fortuna hace ya años la frase mía de que «estamos sin noticias de Dios». Alude esa frase al hecho de que desde hace tiempo —¿desde Lutero?, así lo cree el sociólogo Desroche (1975)— no ha habido en Occidente una idea religiosa en verdad nueva, algo así como una revelación. Alude también, y aun más, a la conciencia cultural occidental para la que Dios no ha estado visible —no parece que hubiera rastro suyo— ni en el terremoto de Lisboa, ni en los campos de exterminio nazis, ni en la apocalipsis de Vietnam, ni en otros campos de batalla o de masacre de los últimos cien años, de ayer o de ahora mismo: Bosnia, Afganistán, Chechenia, Ruanda, Zaire y más lugares de África, de Asia, de América, en un etcétera atroz que no termina. La frase «sin noticias de Dios» suena sesgada, tendenciosa, y soy bien sabedor de que es del todo impugnable por cualquier teólogo medianamente despierto. No diré indiscutible, pero menos impugnable me parece este otro aserto: estamos desde hace tiempo sin nuevos elementos de juicio acerca de Dios. ¿Desde cuándo? Las últimas ideas teológicas con alguna originalidad, algún gancho de atractivo, han venido de la mano de las teologías de la liberación, de la esperanza, del dolor de Dios. Hace unos veinte años esas ideas alborotaron el patio teológico, pero la calma ha regresado al patio, ahora ya sin novedades, y no han conseguido hacer más plausible, dentro del horizonte cultural e ideológico actual, al Dios así dibujado. En cuanto a la filosofía de la religión, después de la Ilustración, de Hegel y de Nietzsche, del marxismo y el positivismo —el decimonónico y el “neo”—, no se han producido realmente nuevas ideas, conjeturas o pistas de análisis. Historia de las religiones, psicoanálisis y psicología, sociología y antropología de la religión tienen también sus cuentas hechas, no en arqueo concluido, pero ya sin sobresaltos. Pasó la época de las teorías científicas o filosóficas simples, omniexplicativas, pero junto con éstas parece haber pasado también el tiempo de los hallazgos mentales o empíricos revolucionarios.

Claro que caben las sorpresas y pueden darse hallazgos no previstos, aparecer de pronto elementos de juicio con los que ahora no contamos, del todo insospechados. La cuestión religiosa no es asunto cerrado. Pero en ella hay lo que hay. Si uno no tiene nada realmente nuevo que decir, que añadir a lo ya dicho por otros, o a lo escrito por uno mismo, lo más prudente es callarse; y, si por alguna circunstancia hace falta volver a escribir, lo mejor es limitarse a hacerlo en otra pre-

sentación, con otro acento, otro aire y modo de exposición, acaso en otra jerarquía y orden de los elementos con los que se cuenta. Es la impresión que me domina al poner punto final a este prólogo y al entregar el libro a imprenta: no es que esté todo dicho sobre el hecho religioso, pero lo que está dicho lo está desde hace tiempo y no hay novedades recientes. Si es preciso escribir de nuevo, nada mejor que tomar los textos clásicos, transcribirlos, ponerlos unos frente a otros en su antagonismo, en su inconciliable diferencia, sin pretender su concordia, sin aspirar a síntesis, sin presumir tener razón frente a muchos otros. La simple transcripción no es inocente; y el mosaico de discurso teselado con fragmentos ajenos es también una teoría, sólo que nada original.

Si hubiera que reclamar alguna originalidad menor para este libro sería en un par de elementos. El primero es que una teoría racional de la religión ha de poder servir de guía educativa en la enseñanza laica a adolescentes que proceden de medios ideológicos dispares; y sólo será coherentemente racional la que sea capaz de cumplir esa función. El segundo es que la teoría ha de incorporar, como componente suyo interno, el hecho —más destacado en ésta que en cualquier otra materia— de las discrepancias sobre el asunto que se aborda, es decir, sobre Dios y sobre la religión. Hay que ser suspicaz, pues, ante las teorías donde todo parece cuadrar, quedar saldado. El puzzle no está acabado; y ni siquiera sabemos de cuántas piezas consta. La mejor sabiduría aquí, como en tantos otros temas, es la que tiene clara conciencia de estar procediendo en condiciones de información incompleta y de incertidumbre. En esta materia, como en otras, es sabio el que sabe qué sabe, qué no sabe, qué puede llegar a saber y qué, hoy por hoy o con los medios a su alcance, no podrá llegar a saber acaso nunca.

Alfredo Fierro  
Málaga, diciembre de 1996

## INTRODUCCIÓN

Destinado a profesores, este libro se ocupa de la presencia y tratamiento educativo del hecho religioso en la escuela. Su ámbito de pertinencia es el de la educación en un país occidental, democrático, aconfesional y pluralista, como es España. Es un ámbito amplio, que se recorta un tanto con dos acotaciones: educación en la escuela —pública o no— accesible a todos, escuela de todos, y no en centros docentes que seleccionan y forman a sus alumnos de acuerdo con alguna ideología o confesión religiosa; educación secundaria, aquélla que se corresponde con la edad adolescente y que significa educación para el acceso a la mayoría jurídica de edad, a la responsabilidad civil y penal, acaso al trabajo, a un empleo o, más bien, a una formación superior, universitaria o profesional. Esa doble acotación no significa que el libro sea inútil o no pertinente bajo otras circunstancias.

Los principios educativos generales, el talante del docente o educador ante el hecho religioso no tienen por qué variar de unas edades a otras, de unas etapas educativas a otras: secundaria, primaria o infantil. Los mismos criterios valen, deberían valer, además, para la educación en centros regentados por grupos religiosos, católicos o de otra confesión. Incluso en éstos, a menos que la enseñanza de la religión pretenda convertirse en un adoctrinamiento, una catequesis, el talante de los profesores y los principios educativos deberían, en cuanto a lo básico, permanecer los mismos que los de una escuela aconfesional.

Este planteamiento de la obra rige su composición, su organización en secciones. La primera de ellas, todavía sin entrar en lo propiamente educativo, es una presentación sucinta de la religión, del mundo de las religiones: qué entender por hecho religioso, cuál es su

naturaleza y cuáles sus componentes básicos. Parece imprescindible una presentación así. Desde luego, los profesores saben qué es eso de la religión. Pero no está de sobra una exposición sistemática y una dilucidación, donde se llame la atención sobre la pluralidad y el polimorfismo de lo religioso, de los hechos religiosos, así como sobre la disparidad de los modos de entender la religión y de enjuiciarla. Interesa que el profesorado no sólo sea conocedor de eso, sino que lo tenga muy claro y muy bien contrastado, como para poderlo transmitir también con claridad. Esta sección resulta imprescindible, además, para poder referir después, en los capítulos de contenido propiamente educativo, a conceptos o juicios expuestos en la presentación descriptiva inicial.

Una segunda parte responde ya al título, al propósito y al horizonte específico de la obra. En ella se defienden algunos principios básicos —sobre todo, aconfesionalidad, pluralismo y tolerancia— acerca de la naturaleza y del sentido de la presencia del hecho religioso en la enseñanza común. Se proponen algunos objetivos educativos de esa presencia; y, coherentes con ello, se recuerdan —más que propiamente se exponen— algunos criterios didácticos que valen aquí, igual que en cualquier otro campo de enseñanza.

La tercera sección, la más extensa, se demora en algunos temas concretos y en posibles actividades alrededor del hecho religioso. Las actividades así sugeridas pueden perfectamente desarrollarse en el tiempo lectivo y bajo el rótulo de áreas o materias típicas de la educación secundaria, en España o en cualquier otro país: Historia, Arte, Literatura, Filosofía, Sociología o Ciencias sociales. Al igual que la didáctica de la sección anterior, también esta sección es de validez muy amplia, no restringida a un contexto reducido de tiempo y de lugar. Las actividades que en ella se proponen son realizables —ellas mismas o sus análogas—, asimismo, bajo el rótulo de una materia de “Religión” —católica o islámica o judía—, o bien de un estudio alternativo a ella, pero dentro de un tiempo lectivo formalmente consagrado al hecho religioso, según sucede en el ordenamiento español actual.

Así pues, la segunda y la tercera sección tratan de cómo educar, cómo enseñar, cómo instruir en relación con el hecho religioso, y cómo hacerlo en ocasiones y tiempos que puedan estar dedicados a ese hecho de manera específica, pero no sólo o principalmente en una clase de “Religión” —o en clases alternativas a ella—, sino también, y por igual, en áreas o materias del currículo básico y común. Se trata, pues, de cómo presentar el cristianismo, la religión, las religiones, cuando el tema aparece y ha de ser abordado de forma explícita en el tiempo lectivo consagrado a no importa qué materia: histórica, social, de arte o de literatura.

El grueso del libro, por tanto, es válido en régimen de muy distintas normativas de ordenación académica: con o sin Acuerdos con la Santa Sede, con o sin un currículo para una asignatura de Religión católica fijado por la Conferencia episcopal, con o sin análogos acuerdos con las jerarquías de otras religiones y con los correspondientes currículos, con o sin alternativas a una clase formal de Religión, con la regulación y contenidos que el Ministerio de Educación ha dado a esa alternativa, con los que han dictado para sus respectivos territorios algunas Comunidades Autónomas, o con los que Ministerio y Autonomías, en otras legislaturas, otros gobiernos, lleguen a dar en el futuro.

Para una "coda" final ha quedado contemplar, entonces sí, de modo expreso la regulación y normativa ahora vigente en España, respecto a actividad docente en la hora lectiva de alumnos que no cursan Religión, en particular a lo largo de los tres cursos en que el tema de esa actividad ha de ser también para ellos el hecho religioso. Ese último capítulo es, por tanto, muy coyuntural, aunque quizá la coyuntura normativa a que responde pueda, en nuestro país, alargarse durante mucho tiempo.

Éste es un libro para la educación, para profesores. No es un tratado, ni tampoco un ensayo: ni sobre el hecho religioso, ni sobre teoría de la educación. El autor ha hecho por desaparecer lo más posible de la escena del libro y por poner en escena a textos y autores imprescindibles. Aunque no está específicamente diseñado como acopio de materiales para la enseñanza, el libro se aplica en poner al lector, al profesor, en contacto con un patrimonio cultural, sobre todo de textos, de escritos, no tanto de la religión cuanto a propósito de ella. Existe una deliberada abundancia de citas, de transcripciones de textos, que en la sección tercera a veces se agrupan en forma de anexos a algunos capítulos.

Como libro escrito para profesores, en él y en los textos que incorpora, tampoco está todo mascado. Al docente se le supone conocedor de lo que se está hablando: de los autores, los hechos, los textos, los conceptos. Basta con ofrecerle esquemas de trabajo para confeccionar el cesto con los mimbres de los que ya dispone. Así que a los autores se les cita sin poner al lado de cada nombre la pertinente noticia histórica que, en cualquier caso, puede encontrarse con facilidad en otros libros; y los textos que ilustran algunos capítulos de la tercera parte aparecen sin comentario, aunque oportunamente ubicados en el previo desarrollo del correspondiente capítulo. El profesor, que sin duda sabe situar textos y autores, comprenderá que este libro no se extienda en noticias biográficas y en comentarios textuales que están en su mano o a su alcance. Por lo demás, los textos y las citas valen no sólo por sí mismos, sino también como invitaciones a leer

más, a explorar en esa dirección, en la de lo que dicen y en la de la producción escrita del autor citado. A través de ellos se dan pistas de lectura, de ulterior estudio. Por lo general, han sido traídos no sólo por el fragmento que se transcribe, sino porque orientan sobre una línea de posible exploración, de conocimiento.

Así que en la organización de la materia, en el desarrollo de la exposición, el libro contiene muchas citas y fragmentos entresacados de otras obras. Son textos, por otro lado, de signo dispar, y no ya sólo por los distintos géneros a los que pertenecen (filosofía, ensayo, ciencia, poesía, literatura), sino también por la divergencia de los testimonios y los análisis que en ellos se contienen. Sobra decir que el autor —el que firma la obra, mientras procura embozarse detrás de escritos de otros— no asume, no hace propios todos esos textos, lo que por lo demás resulta imposible de raíz, pues dispares y contradictorios son. Pero el antagonismo es a la vez pluralidad, riqueza, y todo ello está al servicio de una concepción de la educación: a) como transmisión de una tradición, una cultura multiforme, donde el maestro o profesor (así como también el texto) es un mediador entre esa cultura y el alumno, un mediador transparente, dúctil, y no obstructor o amortiguador de los antagonismos, las diferencias; b) como transmisión, sin embargo, crítica, que invita a tomar distancia respecto a esa tradición, lo cual se favorece mediante la presentación de múltiples y discrepantes elementos contenidos en ella.

El libro responde a una concepción de la educación que trasciende a la temática tratada. En cuanto a contenido formal y en su propósito más directo, expone —y aboga por— un modelo teórico y práctico de presencia del hecho religioso en la escuela de un país democrático y pluralista. Pero ese modelo, a su vez, deriva de una posición teórica e ideológica donde la idea misma de educación obedece a un concepto antropológico, relativo al ser humano, a la sociedad, al proceso de socialización y de adquisición de la cultura, de los valores. En ese concepto, la educación aparece como una de las tareas típicamente humanas: otros animales crían, sólo la raza humana educa. La educación es un universal antropológico, transcultural, aunque la forma específica de ella que en este libro se contempla —educación escolar— no sea universal.

En esa concepción el proceso educativo es, desde luego, un proceso de reproducción social y cultural, cuyos mecanismos reales son analizados por la ciencia empírica, por la sociología de la educación, pero a cuyo real modo de ser hay que contraponer un deseable modo de ser —un “deber ser”, si se quiere—, un horizonte real de idea directriz, no de mera utopía y sí de proyecto de una educación valiosa realizable.

Qué entender por educación valiosa, se deja dilucidar en una frase que suena tautológica, sin serlo en realidad: vale la pena una educa-

ción en capacidades y en contenidos que valen ellos mismos la pena. Institución de reproducción social y cultural, la educación —y la escuela— no tiene por que reproducirlo todo: no la barbarie social, no lo que deshonra a la humanidad o a esta sociedad concreta, sino aquello que le honra, lo que en ella vale la pena, lo más positivo y digno de ser reproducido, continuado. La educación debería ser siempre mejor que la sociedad a la que sirve, a la que reproduce.

Cuando el acto educativo se cruza con el hecho religioso no todo cuadra; antes bien, surgen algunas contradicciones o quizá sólo anomalías, paradojas, que no es simple resolver.

Por un lado, hay conexiones donde todo se relaciona, se anuda: religión, tradición o herencia cultural, enseñanza. La religión no está en los genes, sino en la tradición cultural; y una tradición, a su vez, sólo es tal en cuanto transmitida, enseñada. El futuro y la existencia misma de la religión depende de la transmisión, es decir, de la educación, de la enseñanza. La educación religiosa difiere en eso profundamente de la educación sexual, por ejemplo. Con educación sexual o sin ella, habrá sexo en la vida humana. La religión, en cambio, o es enseñada o no la hay; mas de raíz: o es enseñable o se extingue. La religión precisa, pues, de educación para ella. Y, a su vez, se puede destacar que toda tradición que pretende imponerse por su pura virtud de tal tiene algo de religiosa, de sacrosanta e intocable; y que, en consecuencia, toda educación autoritaria o sólo adoctrinadora se asemeja mucho a un catecismo, a un proselitismo religioso.

Ahora bien, mientras la educación es un universal humano, la religión no lo es; ni siquiera en el pasado lo ha sido. Es verdad que no conocemos sociedades sin creencias o instituciones análogas a las que calificamos como religiosas. Pero no sólo en la sociedad actual, sino en todas las sociedades históricas, no excluida la Europa cristiana medieval, ha habido muchos individuos irreligiosos. Quizá no hay sociedad sin religión, pero tampoco hay sociedad medianamente ilustrada sin incrédulos, sin escépticos. La sociedad occidental moderna no es la única donde ha habido personas no religiosas. En ella, en todo caso, ¿cómo educar en la religión cuando la religión no es ya —y ahora a las claras— un universal social, humano?

La tesis de este libro es que la educación institucional, en la escuela, dentro de una sociedad democrática y pluralista no puede y no debe ser una educación religiosa, aunque sí puede y debe tomar el hecho religioso como tema educativo. Es una posición no fácil, pero necesaria, acorde con la realidad social y también con el ordenamiento constitucional español, que pide que la escuela pública o financiada con fondos públicos sea no confesional. Así pues, el hecho religioso tiene cabida en la escuela, en la enseñanza, y obtiene en ella un papel educativo, pero sin que esto pueda trasmutarse en enseñanza religiosa.

Éste es, en fin, de cabo a rabo, un libro escrito desde el respeto a mucho de lo que la humanidad ha hecho con la religión, con ella o contra ella; no con respeto a todo ello, no a las cruzadas y a la quema de brujas, no al potro inquisitorial o a la religión instrumento de poder y sometimiento, a veces de persecución en el nombre de Dios, ni tampoco al dogmatismo oscurantista o a la superstición irracional. Es un libro para la transmisión de ese respeto a las jóvenes generaciones, para la educación en ese respeto, que lo es, por encima de todo, a las expectativas, afanes, esfuerzos del ser humano alrededor de figuras, gestos y símbolos que han cultivado las religiones y que en la caracterización misma de “sobrehumanos” —que no y cuando no inhumanos— llevan el sello de la humanidad.

SECCIÓN PRIMERA  
EL HECHO RELIGIOSO

## I. NATURALEZA Y VARIEDADES DEL HECHO RELIGIOSO

*No es seguro que haya dioses. Pero religiones, ésas sí que las hay y son de este mundo* (Fierro, 1979, p. 17). Éste es el punto de arranque de una educación que guarde contacto con la realidad objetiva del mundo en que vivimos: enseñar a alumnos que viven en una sociedad donde ha habido y hay religiones, y extraer provecho educativo del conocimiento que de esa enseñanza se deriva.

Religiones, más que religión, las hay en abundancia, en número mayor que lenguas conocidas, tantas como para que los árboles no dejen ver el bosque, como para hacer difícil precisar en qué con exactitud consiste la religión, en qué los hechos “religiosos” se diferencian de los que no lo son.

La presencia masiva y, por otro lado, compacta, apenas sin fisuras, del cristianismo en la historia y la cultura occidental, hace aún más difícil conceptuar la religión o lo religioso fuera del modelo cristiano. Para nosotros, occidentales, sea cual sea la creencia o increencia personal, la religión por antonomasia es el cristianismo, y lo religioso se asocia a un Dios único, a una Biblia, a unos dogmas, a unas iglesias. Pero hay religiones sin dogmas, sin rezos, sin Dios único ni tampoco dioses varios, sin creencia o esperanza en otra vida.

En la historia de Occidente —originalmente en la de los pueblos ribereños del Mediterráneo— se dan otras dos tradiciones, la israelita y la islámica, estrechamente emparentadas con el cristianismo en sus raíces históricas y afines a él en su contenido: un solo Dios creador, un libro inspirado (Biblia, Corán), creencias bien definidas, ortodoxias. Son tradiciones tan entretrejidas con la cristiana en sus orígenes y fuentes, su historia y su doctrina, que sin lugar a dudas aparecen co-

mo religiosas. Pero en aquella otra raíz de donde viene Occidente, no en la bíblica y cristiana, sino en la de Grecia y Roma, las afinidades con la religión cristiana empiezan a debilitarse.

La palabra “religión”, por cierto, al igual que sus equivalentes en otras lenguas europeas, viene del latín: *religio*. Así que el cristianismo le tomó el nombre —y algunas cosas más— a la religión romana. En griego, sin embargo, no hay ninguna palabra equivalente a *religio*: lo más cercano a eso es quizá la *eusebeia*, la *piEDAD*. En Grecia, como en Roma, hubo dioses, mitología, oráculos, templos, religión doméstica; y en algún momento aparecieron los cultos de los “misterios”, de una iniciación ritual a la vez que educativa e incluso mística. Pero ese conjunto —por lo demás, difuso— que forman la religión cívica y la familiar, la mitología, los templos y los misterios griegos a duras penas puede colocarse bajo el rótulo de algo así como “la religión griega”, sino que forma un conglomerado disperso que tendría por encabezamiento mejor algo así como «los mitos y creencias de los griegos».

Ni en la Biblia judía ni en la cristiana existe tampoco un exacto término para “religión”. Lo que hay en los libros bíblicos es “fe” y no religión. Tan es así que algún teólogo luterano reciente, Karl Barth, ha llegado a sostener que lo característico de la tradición originada en Jesús de Nazaret es la fe —una fe en la gracia y en la salvación que procede de Dios— y no, en absoluto, una religión en el sentido convencional del término: con su culto, sus ritos, sus instituciones.

## 1. Polimorfismo de las religiones

En cuanto se sale de Europa y del Mediterráneo, las semejanzas con el hecho cristiano se hacen más y más remotas, incluso para las “grandes religiones”. Se habla convencionalmente de religiones budista, hindú, confuciana, shintoísta, y otras de Asia. Pero resulta del todo problemático hallar entre todas ellas unos rasgos comunes con la religión occidental. El más cercano a ésta, el hinduismo, carece —como Grecia— de un término equivalente a religión. El budismo primitivo no afirmaba ni negaba a los dioses: se limitaba a instruir en una sabiduría de vida frente a los dolores inherentes a la condición humana. El confucionismo es una enseñanza pragmática para funcionarios y príncipes; no contiene una doctrina ni tampoco un ritual, sino un ceremonial de corte, burocracia y costumbres de la buena sociedad. El jainismo niega expresamente toda divinidad. El shintoísmo practicado en Japón cree en unas fuerzas nebulosas llamadas *kami*, que guardan sólo remoto parecido con los dioses. El shintoísmo, además, no sólo se ha amalgamado con otras tradiciones religiosas: el propio término *shinto* alude a una mezcla de numerosos cultos y

prácticas de diverso origen. El sincretismo, la amalgama, la fusión doctrinal y ritual o la mezcla en la práctica cotidiana de religiones o tradiciones dispares, constituyen la regla en toda Asia, pero no sólo en ese continente.

En todas las tradiciones o religiones nombradas hay, a menudo, más de moral, de filosofía o sabiduría, de ascética y de mística, que propiamente de religión, de culto, de fe y de creencias. O también, a veces, y al contrario, hay mero culto, simple ritual o ceremonial artesano o familiar, sin ningún elemento apenas doctrinal o ético.

Los clichés de “lo religioso” se rompen ya del todo si se contemplan otros hechos, variadísimos, que solemos incluir bajo esa rúbrica: religiones de la Europa antigua, de la América precolombina, de los pueblos sin escritura, religiones “arcaicas” (como el animismo), aunque acaso todavía hoy vivas, practicadas sea en sociedades aún no invadidas o tocadas por la cultura occidental, sea en medio de ésta, de las ciudades y pueblos por otra parte occidentalizados (así, el vudú).

El estudioso de la religión se halla, pues, como en acertada metáfora comenta Ruyer (1970, p. 30-31), en una situación parecida a la de un biólogo que, tras haber trazado el esquema de los organismos animales sobre el conocimiento de los vertebrados, descubriera ahora los protozoarios y los virus, y debiera ampliar su esquema para comprender también a los microorganismos.

No parece fácil poner orden en toda esa profusión. Y se comprende la tentación de renunciar a caracterizar lo religioso, desistir de conceptuarlo, definirlo o precisar su naturaleza, y, en consecuencia, contentarse con enumerarlo: no hablar de “religión”, como si hubiera algo común, sino de “religiones”, en una pluralidad no homogénea, insumable, por tanto, y enumerar que por religiones se entienden todas esas, las citadas y otras muchas. No es extraño, pues, que incluso se abandone el concepto de religión y se le despidiera por ambiguo, indefinido, acaso capcioso, en todo caso inútil:

*Dejemos, pues, la palabra ‘religioso’ que no tiene más sentido que los términos ‘barroco’ o ‘romántico’, y que se limita a aludir a un ‘color’ cultural (Ruyer, 1974, p. 296).*

Sin embargo, aunque la religión sea tan indefinible como un color, los colores tampoco se confunden y, mejor o peor, los distinguimos. No se puede renunciar a distinguir el rojo del azul, lo romántico de lo barroco, ni lo religioso de lo no religioso. No cabe desistir del concepto.

La religión presenta perfiles varios que los diferentes acercamientos conceptuales tratan de captar al definirla. Los conceptos y los análisis del hecho religioso son no sólo variados, sino divergentes. Puede agruparse bajo dos grandes enfoques, uno funcional y otro estructural, que se corresponden con dos orientaciones contrapuestas

en ciencias sociales, el funcionalismo y el estructuralismo respectivamente. Hay un análisis que pone de relieve sus funciones sociales: las religiones —se dice— son amplios sistemas simbólicos cuya función es proporcionar un significado último a la existencia individual y colectiva para infundir así coherencia a los individuos e integración a las sociedades. Max Weber escribió que *la religión es siempre un intento de destruir algo que en el mundo actual experimentamos como absolutamente insensato*. Éste es un enfoque funcional: define lo religioso por su función, la de conferir sentido. Hay otro enfoque más bien estructural, o sustantivo, que resalta el objeto o referencia principal de las religiones, aquello con lo que tienen que ver, aunque esto mismo no sea fácil de definir y quede caracterizado de variadas formas: lo divino, lo absoluto, lo trascendente, lo misterioso, lo sagrado.

Las caracterizaciones genéricas de la religión, ya funcionales, ya sustantivas, tienden a ser descaradamente occidentales: eurocéntricas o mediterráneas. Valen y se ajustan bien para el denominador común a las distintas confesiones cristianas, a las religiones monoteístas y a la experiencia mística. Pero son de difícil aplicación, a la vez, al hinduismo, al shinto y al vudú, a los mesianismos y a la religión funcnaria paleolítica, al animismo y a los cultos helénicos de misterios.

Existe, pues, un riesgo indudable de etnocentrismo occidental o, mejor, de pueblos monoteístas, al atribuir a “lo religioso” las características esenciales y más sobresalientes sea de “lo cristiano”, sea del Dios creador único, atribuir las bajo un modo quizá desvaído, laxo, como por aproximación y afinidad. No es fácil, por otro lado, escapar al etnocentrismo, a los moldes culturales que han configurado nuestro modo de sentir, de pensar, de juzgar otras culturas, otras tradiciones. Así que es realista y no disparatado asumir esa perspectiva etnocéntrica, confesarla, reconocerla, mas no para enrocarse en ella, sino, por el contrario, para tratar de ganar distancia crítica frente a ella y en ese mismo reconocimiento poderla relativizar.

De acuerdo con esa premisa —sólo que críticamente asumida— de que procedemos de una determinada tradición cultural, ella misma intensamente marcada por la herencia bíblica y cristiana, cabe emitir la hipótesis de que el concepto de religión y el de lo religioso se engendra a partir de la posibilidad de generalizar determinados rasgos del hecho cristiano a otras sociedades y/o a otros fenómenos sociales. El cristianismo no es un fenómeno impar, insólito o sin análogos. Es un fenómeno histórico afín a otros, que presentan parecido con él. El conocimiento y reconocimiento de esas semejanzas funda el concepto de religión como género de tradiciones que tienen como modelo conceptual y prototipo al cristianismo, desde donde el hombre occidental ha tratado de aprehenderlas.

## 2. La pertinencia a Dios o dioses

En la tradición occidental, de la religión es inseparable la creencia en la divinidad, en un Dios único, así como lo es no menos la esperanza en otra vida más allá de la muerte. Ese Dios no es una divinidad cualquiera, un ser divino entre otros. De modo inequívoco, sus rasgos son los del Dios de Israel, que lo fue también de Jesús y luego de Mahoma. Con matices no desdeñables en el seno de cada tradición, pero menores si se les contempla desde fuera, todos ellos —el Yahvé judío, el Padre de los evangelios y el Alá coránico— exhiben profundas semejanzas y mayor parecido entre sí que con cualquier otra imagen de la divinidad en otras religiones. De ese Dios, primero, la teología y, más tarde, cierta filosofía, la del deísmo, ha extraído un perfil esquemático y ha formado un concepto en extremo abstracto, el de principio absoluto de toda realidad, una deidad de filósofos a la que se presume —no sin litigio— idéntica o equivalente al Dios de los creyentes.

El Dios de teólogos y filósofos, empero, no coincide del todo con el Dios de los creyentes. Cuando se menciona a Dios como principio absoluto, sin duda se está hablando de la deidad única de ciertas religiones. Aun entonces, sin embargo, se trata no tanto de la figura adorada en el culto de los fieles, cuanto de la pensada y filtrada a través de la teología y la filosofía. El Dios único está más en la doctrina que en la vida cotidiana de los fieles. Ni siquiera la práctica religiosa del cristianismo ha sido o es coherentemente monoteísta, y no ya sólo por el dogma de la Trinidad que en la sustancia divina pone tres diferentes personas: Padre, Hijo y Espíritu. Mientras el Espíritu no obtiene ningún eco en la piedad cotidiana y popular y apenas un reconocimiento nominal en la propia teología y liturgia oficiales, en el catolicismo y en el cristianismo ortodoxo oriental, la Virgen María ocupa un puesto sólo equiparable al de una divinidad. Numerosas manifestaciones populares de carácter religioso —peregrinaciones al Rocío, a Lourdes, a Fátima, tan diversas, por otro lado, entre sí— y abundantes festividades religiosas tienen a la Virgen, aun más que a Dios o a Jesucristo, como figura a la que se dedica la devoción y el culto. En el catolicismo popular y oficial, los santos, por su parte, así como las distintas advocaciones de la Virgen, no sólo en los templos ocupan un lugar comparable al de los dioses en el politeísmo: desempeñan también sus funciones en el modo de ser invocados, en la protección que se les supone asegurar, cada uno de ellos, como patronos en ciertos pueblos y regiones o en determinados sectores de la vida.

Se da religión, por tanto, cuando hay Dios único, aunque quizá muchas de las manifestaciones religiosas no tengan que ver de manera directa con la divinidad, sino con otras figuras dedicatarias del culto. Se da también religión, desde luego, cuando hay de por medio va-

rios dioses, como sucede en la religión griega y romana o igualmente en el hinduismo y en tantas otras tradiciones politeístas. El politeísmo, además, es compatible con la creencia en un principio único, el cual, por otra parte, y como ya se ha dicho, puede quedar fuera del culto religioso. La filosofía griega y la hindú conciben la compatibilidad del politeísmo con la unidad del principio del universo, de toda realidad. El filósofo Máximo de Tiro, en la segunda mitad del siglo II, afirma: *Si se busca una enseñanza común es que hay un Dios, rey de dioses y de hombres*. O sea: lo que se dice dioses, puede haberlos en gran número, pero bajo un solo gran Dios. Conviene comentar, sin embargo, que esa no fue y no ha sido una enseñanza tan común. Además, cómo se compagina la unicidad del principio absoluto con la multiplicidad de dioses no es asunto fácil. En la enseñanza aludida por Máximo, en todo caso, aparece la compatibilidad —sea cual sea— de la creencia en un único principio y, por otro lado, el culto a numerosos dioses.

Lo que complica la relación entre religión y Dios o dioses, es que hay religiones sin dios. Hasta cierto punto el budismo es una de ellas: no niega los dioses, pero se desinteresa de ellos. Preguntado acerca del asunto, y según una versión transmitida (Glaserapp, 1974, p. 15), el propio Buda contestó: *hay dioses*. Pero, según otra tradición (cf. Panikkar, 1970, p. 238), acerca del nirvana eludió dar respuesta clara, la dio evasiva: *esa cuestión no puede precisar su propio contorno*, y se contentó con sonreír y callar (ver capítulo 10). Igualmente acerca de los dioses, el budismo más bien calla. Hay, en fin, formas religiosas, como el animismo, que imaginan dúplicas o dobles espirituales de la realidad material sin ser propiamente figuras divinas. Cabe preguntarse entonces qué hay de común en el objeto de tan dispares religiones —del Dios único a la ausencia de dioses—, cuál es el referente al que apuntan las distintas tradiciones religiosas.

### 3. El misterio y lo sagrado

Las concepciones e interpretaciones no ya sobre Dios o los dioses, sino sobre el objeto de la religión, de las religiones, son de lo más variopinto según en qué fuente se busquen: en los teólogos, los místicos, o bien en los filósofos agnósticos, en los pensadores materialistas o, en fin, en los historiadores de las religiones. No ha llegado a darse en Occidente un discurso neutral o de consenso en materia de una definición objetiva —y no eurocéntrica— de la religión y de lo religioso. Entre los discursos que se presumen neutrales está el de la fenomenología de la religión, muy basada en el estudio comparado de las religiones, pero asimismo en premisas filosóficas: en una concepción del ser humano como referido a lo trascendente y absoluto. El horizonte referencial de la religión, según la fenomenología, es el de

una realidad suprema, realidad que se presenta como misteriosa, y al alcance no de la mano y del entendimiento, sino sólo de una actitud personal de reverencia suma, la actitud religiosa. He ahí cómo lo expone Martín Velasco (1973, p. 184-186):

*La religión se presenta como un hecho humano específico que tiene su origen en el reconocimiento por el hombre de una realidad suprema, la cual confiere su sentido último a la propia existencia, al conjunto de la realidad y al curso de la historia [...]. Esa realidad puede representarse bajo formas muy diversas. Puede ser un poder o un conjunto de poderes concebidos como sobrenaturales. Puede ser una figura personal o un conjunto de realidades personales. Puede incluso ser representada bajo la forma de un estado al cual el sujeto aspira. Pero bajo todas estas formas se trata siempre de una realidad suprema con todos los matices de superioridad ontológica, axiológica y de suma dignidad [...]. La realidad suprema es una realidad que salva, que da sentido. Pero esta donación de sentido es religiosa cuando se presenta como última y total, cuando ofrece una última respuesta a todo el hombre y al conjunto de las realidades y acontecimientos que constituyen el contexto existencial de la persona.*

Lo esencial de la actitud religiosa consiste entonces en reconocimiento: no en simple idea, afirmación o conocimiento de una realidad más o menos elevada por encima del hombre, ni tampoco en mera aspiración o deseo de algo superior. Semejante reconocimiento significa aceptación de una realidad cuya misteriosa presencia se impone por sí misma al individuo religioso e implica un sometimiento o entrega por parte del mismo. Tal reconocimiento, en fin —y siempre según el autor citado—, connota un rasgo de gratitud que tiende a expresarse en la invocación y la alabanza.

La realidad última o suprema se describe a veces como misterio. En enfoque también fenomenológico define Heiler (1961, p. 562): *la religión es adoración del Misterio y entrega confiada al mismo*. Un filósofo y escritor cristiano, Gabriel Marcel, ha desarrollado una concepción antropológica, simpatizante con la dimensión religiosa, alrededor del misterio: un misterio incondicional que envuelve al ser humano y le apela, misterio absoluto y trascendente, que no debe confundirse con el lado enigmático de la vida. Creer, para Marcel, consiste en abrazarse al misterio con todo el propio ser, también con la inteligencia, por tanto, mas no sólo con ella. La fe no es un simple aserto o afirmación de tal misterio, sino adhesión viva y personal a él. Ese misterio reviste caracteres existenciales y se revela a cada persona concreta bajo perfiles varios y no siempre o necesariamente en forma religiosa: misterio del amor, del destino, de la verdad, misterio poéti-

co, misterio de la vida cósmica. Sin embargo, y cualquiera que sea su forma, en la inmersión en el misterio yace, según Marcel, la raíz antropológica existencial de la religión.

### Misterio y existencia

A la experiencia religiosa y a la experiencia poética, dramática y filosófico-existencial, es común el término "misterio", poblado de connotaciones que lo separan del mero enigma o acertijo y lo constituyen en atmósfera y medio vital donde el ser humano habita, vive, está sumergido, hábitat envolvente y por eso mismo imposible de abarcar, de comprender racionalmente. *Sin el misterio* —dice Gabriel Marcel por boca de uno de sus personajes teatrales— *la vida sería irrespirable*. Y García Lorca, en texto al pie de uno de sus dibujos, dejó escrito: *Sólo el misterio nos hace vivir, sólo el misterio*.

Un concepto menos ambicioso que el de realidad suprema y el de misterio englobador, trascendente, es el de lo sacro o sagrado. En el marco de ese concepto el objeto de la religión —se dice— es lo sagrado. Todas las religiones, en su extraordinaria diversidad, operan sobre la base de una distinción fundamental entre dos órdenes de lo real que pueden caracterizarse como lo profano y, en contraste, lo sagrado. Para la creencia religiosa, la realidad toda, tanto la física como la social, aparece atravesada por una línea divisoria que separa de manera tajante las cosas sagradas de las profanas.

Lo profano es el ámbito de lo que permanece entregado al manejo común, al uso cotidiano, al provecho y a la utilidad, a las transacciones económicas. Lo sagrado, en cambio, queda sustraído a los usos comunes, segregado en una esfera propia, intocable: es lo "totalmente otro", absolutamente diferente, ajeno, extraño. Lo sagrado no tiene precio; no puede entrar en el comercio de los intercambios humanos. El único trato con lo sagrado es el religioso. La religión constituye entonces el conjunto de reacciones apropiadas del ser humano ante lo sagrado. Reacción inapropiada es la de profanación: tocar y usar lo sagrado, tratarlo como si fuera profano.

La caracterización de la religión como sentimiento relativo a lo sagrado se debe originalmente a Rudolf Otto (1925), quien definió lo sagrado o numinoso como misterio fascinante y tremendo: misterio que, paradójicamente y en tensa antinomia, por un lado atrae, invita y seduce, mientras a la vez, por otro, aterroriza, hace estremecer, insta a huir. El sentimiento —para Otto, irracional— de lo sagrado estaría en el fondo y médula de todas las religiones, aunque de modo

más claro en la religión bíblica. He ahí cómo confronta lo sagrado y misterioso a lo profano y familiar:

*El misterio religioso es lo heterogéneo en absoluto, lo extraño y chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, a lo cual se contraponen, para colmar, en consecuencia, el ánimo de intenso asombro.*

También Mircea Eliade (1965, p. 16) considera que la contraposición sagrado / profano se halla en el corazón de las religiones, pero la define de otro modo:

*Lo sagrado equivale al poder y, en definitiva, a la realidad por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. La potencia de lo sagrado significa a la vez realidad, perennidad y eficacia. La oposición sagrado / profano se traduce a menudo como una oposición entre lo real y lo irreal o pseudo-real.*

La religión, en Eliade y en otros, tiene que ver con las hierofanías: apariciones o manifestaciones de lo sagrado en distintos lugares o momentos de experiencia. Por otro lado, la multiplicidad de esas hierofanías, junto con la dificultad de referirlas a una realidad suprema única, otorga fundamento al politeísmo y, aun más de raíz, al polimorfismo de la actitud religiosa.

Las religiones reconocen tiempos y espacios sagrados; los destacan como retazos singulares del mundo y de su fluir temporal, y claramente los distinguen de las realidades profanas. Lo sacro, por lo demás, admite mil formas, desde su localización en un astro, un árbol, un icono o un amuleto, hasta su temporalización en determinadas fiestas de ritmo cíclico (año nuevo, luna llena, llegada de la primavera, cosecha anual) o del curso de la vida (nacimiento, pubertad, desposorios, muerte). Hay además otra gama, más refinada, de lo sacro, la que se extiende desde el panteísmo, donde todo es igualmente sagrado y donde la sacralidad es una cualidad intrínseca de todo lo real, hasta la oposición tajante de un mundo profano, todo él, y un Dios trascendente e inaccesible, imposible de representar y aun de nombrar, que concentra en sí todo lo sagrado y que en rigor no ha dejado en el mundo ninguna huella de sí o hierofanía.

Ha habido todavía otras caracterizaciones de la esencia de la religión. Leeuw (1955, p. 662) destaca la referencia al poder, a la potencia sobrehumana, como núcleo esencial:

*El hombre religioso no se limita a aceptar la vida simplemente tal como le es dada. Busca la potencia. El hombre que no acepta la vida*

*tal como le es dada, sino que pide de ella otra cosa —la potencia—, trata de encontrar en la vida un sentido, y así descubre la significación religiosa. El sentido religioso es aquél al que no puede suceder ningún otro sentido más amplio o más profundo. Es el sentido, por entero. Es la última palabra [...]. El hombre religioso sigue el camino de la potencia total, de la comprensión completa, del sentido último.*

El análisis de la forma y función específicas de lo religioso puede adoptar fórmulas menos solemnes, que implican poco o nada la relación con lo absoluto, trascendente, poderoso o sagrado. Cierta sociología de la religión advierte una cualidad religiosa en procesos sociales y culturales de carácter sumamente general. Así, Luckmann (1967) considera que el sentido elemental, básico, del concepto de religión envuelve simplemente la trascendencia del ser humano respecto a la naturaleza biológica de su organismo físico, una trascendencia que se hace patente en la conciencia personal de sí mismo, tal como se genera en el seno de la sociedad, y donde la existencia individual extrae su significado de una visión trascendente del mundo. Para Luckmann esa conciencia no es de suyo religiosa, pero sí constituye la condición antropológica específica y universal de la religión.

#### Más caracterizaciones de la religión

*La religión resulta del hecho de que el hombre se niega a aceptar la realidad social tal como es. No hay conciliación posible con esta realidad, porque es demasiado pobre, irracional, absurda, antihumana (Alves, 1973).*

*La religión es el intento audaz de concebir el universo entero como algo humanamente significativo (Berger, 1967).*

Las páginas que siguen van a describir la religión de modo más concreto, no ya por relación a un objeto o referente esencial de carácter singular, a la vez que abstracto —realidad suprema, misterio, lo sagrado, etcétera—, sino en su formato constitutivo, en sus elementos integrantes. En rigor, van a presentarse los elementos que suelen formar parte, con mayor o menor peso y relevancia, de la estructura y la historia de las religiones. Sin insistir en hurgar, escudriñar más y más en algo así como una esencia o naturaleza de lo religioso en general, se analizan los componentes más frecuentes y sobresalientes de esos conglomerados culturales a los que llamamos religiones.

## II. ELEMENTOS CONSTITUYENTES DE LAS RELIGIONES

*No existe, en rigor, una esencia llamada "religión". Sólo existen fenómenos religiosos, más o menos agregados, sistemas que llamamos religiones (Cf. Karady, en la presentación de Mauss, 1970). En consonancia con eso se trata de explorar no rasgos esenciales de la entidad "religión", sino elementos comunes a las religiones históricas.*

En un análisis de esta índole —histórico y concreto, a la vez que más fino y detallado— de los elementos estructurantes básicos no tanto de lo religioso, cuanto de las religiones, en todas ellas aparecen presentes —constituyentes, si se quiere—, los ritos y el ceremonial, las creencias y los mitos, la comunidad y las instituciones sociales. Hay, en cambio, otros elementos, como la moral o estilo de vida consiguiente, las experiencias o sentimientos correspondientes a creencias y ritos, o las figuras de personajes y textos sagrados que son básicos en algunas religiones, mas no en todas.

La relativa importancia de unos y otros componentes varía de unas tradiciones a otras. En el extremo hay formas religiosas casi ajenas a lo que entendemos por moralidad, así como las hay también con escasos elementos rituales o incluso sociales. No es fácil tampoco jerarquizar tales distintos componentes. Si hubiera que señalar algunos de ellos como más típicos, específicos de la religión por comparación con otras empresas humanas (filosofía, doctrina moral, etcétera), probablemente habría que señalar al mito y al rito como el núcleo vertebrador más característico. Puede comenzar la exposición por cualquiera de ellos, tanto más que los mitos y los ritos se presuponen de manera recíproca.

## 1. Ritos

La religión es reacción y acción del ser humano ante lo sagrado. Un elemento primordial de esa reacción la constituye el rito, acción consistente en gestos, ceremonias, celebración, a veces fiesta. Quizá la religión originalmente haya sido acción corporal, práctica exterior del cuerpo, antes de ser actividad de pensamiento y de palabras. Tal vez la raíz primera de la religión estuvo en la danza. En cualquier caso, todas las religiones conocidas tienen ritos. Éstos pertenecen a lo más original y específico de la actividad religiosa.

Rito es acción religiosa eficaz. Sea por el poder que en sí misma posee (así, en la magia), sea por la benevolencia, la gracia de los dioses, la acción ritual produce de modo infalible el efecto pretendido. Se realizan ritos con los más variados fines: funerarios, de purificación, de iniciación, de exorcismo, de consagración, de acción de gracias. La variedad de los ritos, por otro lado, se extiende desde la magia —y la brujería— hasta los sacramentos cristianos o las bendiciones, y comprende, asimismo, la simple postura corporal (manos alzadas, cuerpo prosternado o bien sedente, en posición de yoga), la oración y la meditación o la lectura de textos sagrados.

Suele hablarse de ritos para secuencias gestuales ordenadas, reguladas, sometidas además a unas normas y a una tradición. Nada más resistente al cambio que tales ritos; nada tan tradicional y tan capaz de sobrevivir a la erosión del tiempo. A menudo se transmiten y perviven estereotipados, no inteligibles ya: se ignora su sentido y contenido o se ha mudado por completo. Eso poco importa; el rito persiste, vivo o disecado. La persistencia de una religión se asienta en sus ritos más que en sus creencias. El buen desempeño de las funciones rituales es lo esencial en la vida del individuo religioso, también del laico, incluso cuando en esa religión hay sacerdotes o expertos especializados en el rito.

Una forma frecuente de rito es el culto: conjunto de acciones simbólicas mediante las cuales intentan los humanos tener propicia a la divinidad de diversos modos, tales como adorar, sacrificar, dar gracias, pedir clemencia o solicitar bienes. Por su estructura de propiciación, el culto presupone la creencia en dioses, en una cierta personalización de lo sagrado. No todo rito, por tanto, consiste en culto a un dios.

Los ritos se relacionan estrechamente con otros elementos integrantes de la religión, ante todo, con los mitos. El rito es gesto, acción, pero, por lo general, gesto con palabras; así que es el momento oportuno para recordar el mito. El rito difícilmente podría subsistir sin un mito que le sirviera de soporte legitimador. El relato o recitación del correspondiente mito suele, por eso, acompañar a la ejecu-

ción gestual del rito para justificarlo y explicarlo. Por un lado, pues, los ritos a menudo están exigidos y definidos por los mitos: en el desarrollo de la secuencia ritual se alude al relato mítico correspondiente. Por otro, quizá los mitos tengan un origen ritual. Desde luego, el rito constituye la sede viva e institucional del mito, el momento señalado de su evocación; lo que, a su vez, trae consigo que el simple relato o recuerdo del mito pueda llegar a ser ya, por sí solo, a su manera, un rito verbal o mental.

Una de las figuras más complejas del rito, del culto, es el sacrificio, que ocupa lugar central en algunas religiones, tampoco en muchas. Sacrificar es sacar algo del régimen profano y pasarlo al ámbito sagrado. Cabe hacer eso con un objeto inanimado, con bienes de la tierra, con un animal, o también con seres humanos. El modo de efectuar ese paso es la destrucción, a menudo por el fuego, o de otro modo, sólo que a veces en destrucción nada más simbólica. Es amplia la gama del culto sacrificial: llega, por un extremo, hasta la tosquedad y crueldad del derramamiento de sangre no ya de un animal cualquiera, sino de una víctima humana (así, el de la viuda del príncipe y señor a la muerte de éste) y, por otro, hasta el refinamiento —simbolista al máximo— de una víctima sólo en alegoría, por ejemplo, en la celebración de la Misa como representación litúrgica del sacrificio de Cristo. La materia y el objeto de sacrificio pueden ser carne viviente, pero también, como en la Misa, quedar reducidos a una sublimación en símbolos de símbolos.

A veces es precisa una cualificación de la persona que realiza el rito o, en particular, el sacrificio. No todos los ritos están permitidos a todas las personas. Hay religiones que se los prohíben al laico o bien a la mujer. En el catolicismo, la potestad ritual de varios sacramentos está reservada al sacerdote; y el sacerdocio, a su vez, está vedado a las mujeres.

### Para una antropología del rito

De los ritos se hace descripción y prescripción en el ritual e interpretación en la correspondiente teología. Pero cabe con ellos hacer análisis de ciencia: de antropología social, de historia, de sociología, en perspectiva laica, aconfesional. He ahí, en breves citas, cómo en esa perspectiva Marcel Mauss (1970) analiza dos ritos concretos: la oración y el sacrificio:

*La oración es el punto de convergencia de numerosos fenómenos religiosos. Participa, a la vez, y mucho más que cualquier otro sistema de hechos, de la naturaleza del rito y de la naturaleza de la creencia. Es un rito, puesto que es una actitud adoptada, un acto realizado cara a las cosas sagradas. Pero al mismo tiempo toda oración es siempre un «credo» [...]. La oración, al igual que un mito, está cargada de sentido; a menudo es tan rica en ideas y en imágenes como una narración religiosa. Y está llena de fuerza y de eficacia como un rito.*

*El sacrificio implica siempre una consagración. En todo sacrificio un objeto pasa del dominio común al dominio religioso: es consagrado. Ahora bien, las consagraciones no son todas de la misma naturaleza [...]. El rasgo distintivo de la consagración en el sacrificio es que la cosa consagrada sirve de intermediaria entre el sacrificante, o el objeto que debe recibir los efectos útiles del sacrificio, y la divinidad a la que generalmente es dirigido el sacrificio [...]. Todo sacrificio es una ofrenda, pero hay ofrendas de especies diferentes. El nombre de sacrificio debe reservarse a los casos en que la consagración destruye el objeto ofrendado; el objeto así destruido es la víctima.*

A menudo, una fiesta gira toda ella alrededor de un rito. La fiesta es así tiempo oportuno del rito; es, además, la expansión temporal de éste, su prolongación en el tiempo. Las fiestas son tiempo sagrado, tiempo sustraído a los usos profanos, comunes. Por eso en las fechas festivas no se trabaja, no se hace lo de todos los días, se viste con otras ropas tanto para el rito cuanto también antes y después del mismo. La fiesta, por otra parte, reconcilia lo profano y lo sagrado. Al prolongarse más allá de la duración del rito, se expande hasta un punto en que se sale de lo sagrado y religioso para invadir lo profano.

La fiesta es —suele ser— jubilosa: tiempo de ocio, recuperación de un tiempo absoluto, vivido —aunque sólo sea por su repetición cíclica— a manera de presencia de la eternidad, tiempo de afirmación

de que la vida humana, individual y colectiva, posee sentido, porque enlaza con la fuente sagrada de la alegría y la potencia de vivir. Mas no siempre es así. Hay tiempos festivos marcados por otros sentimientos, por el ascetismo, por la purificación o por el arrepentimiento: el Ramadán islámico, la Cuaresma cristiana. Estos períodos rituales ponen de manifiesto, además, que las fiestas no son sólo o siempre jornadas de veinticuatro horas. Las fiestas, los tiempos tocados por lo sacro, santificados, pueden extenderse en semanas, a lo largo de un mes, o también de un año, como sucede en los años jubilares, años santos.

En las fiestas y, en general, los ritos brilla con especial intensidad otro de los elementos constitutivos de las religiones: el componente institucional y social. Los ritos suelen ser comunitarios: los practica el grupo y rara vez el individuo en solitario. Suelen, además, hallarse rigurosos y minuciosamente establecidos —y desde tiempo a veces inmemorial— por el ritual de cada religión. Y hay que atenerse al milímetro a las prescripciones recibidas: alterar un rito no sólo compromete su eficacia; constituye uno de los mayores ultrajes imaginables a lo sagrado.

## 2. Mitos

Mito y rito forman conjuntamente la unidad estructural mínima —la quintaesencia de la esencia— de que están hechas las religiones. Mito, en griego, quiere decir narración, relato. Con el paso del tiempo, y en la actualidad, ha venido a adquirir otros elementos añadidos de significado. Por mito se entiende un relato de naturaleza muy peculiar, referido a acontecimientos sucedidos en un tiempo remoto, inmemorial y protohistórico; un relato, además, que, en cuanto a su significación, trata de esclarecer, interpretar y dar sentido a la condición humana; a veces incluso trata de explicar el curso de la historia o el origen y el desarrollo natural del mundo físico.

El tiempo mítico es tiempo fundacional, anterior a la cronología y a la historia: se sitúa en el principio, en lo arcaico absoluto. Justo la función que el mito cumple es la de enlazar lo sagrado extratemporal, eterno, con el transcurso de la historia real y también con el momento presente.

Los mitos son narraciones transmitidas por la colectividad. No han tenido un autor individual, un escritor. En su transmisión, sobre todo oral, han venido a ser relatados de maneras diferentes. Cada mito es así varios mitos, versiones varias y, mucho más, interpretaciones varias, a veces contradictorias o incompatibles, ninguna de las cuales, en consecuencia, puede reclamar para sí el valor de única auténtica.

Muchos de los mitos, en fin, presentan carácter etiológico; tratan de explicar las causas, de dar respuesta a algún “por qué”: por qué un

pueblo vive en este lugar y de esta forma, por qué está organizado de tal o cual manera, por qué se da esta o aquella prohibición. El designio etiológico a veces alcanza rango de una verdadera cosmogonía: por qué existe el mundo (mitos creacionistas), o de una teodicea: por qué hay muerte, dolor y mal (mitos de arcadia y de culpa primordial).

En la tradición cultural de Occidente, de mitología suele hablarse a propósito de la griega y romana, como si los mitos fueran una exclusiva de los olimpos politeístas. En realidad, las tradiciones mono-teístas incluyen relatos míticos o mitificados: así, en la Biblia, los del paraíso originario, del pecado de Eva y Adán, del diluvio y la torre de Babel, del éxodo judío desde Egipto a través del mar Rojo y del desierto hacia unas tierras propias. Los mitos no son exclusivos tampoco de una mentalidad primitiva. El pensamiento racional difícilmente los acepta, pero los mitos, religiosos o secularizados, gozan de buena salud al final del siglo XX.

No todo mito es religioso. Incluso puede resultar difícil separar un mito religioso de una mera leyenda piadosa o laica. Un rasgo caracterizador es que el mito aspira a explicar no una particularidad local y limitada, sino una regularidad de la naturaleza, de la condición humana o de la historia misma de un pueblo entero, y hace eso apelando a unos hechos sucedidos en un principio, en una historia primordial, anterior al tiempo de la era terrestre. Con estas características puede haber asimismo mitos filosóficos. Respecto a éstos, los religiosos se caracterizan por hallarse asociados a los ritos. Es su función y uso en el contexto de culto o de rito lo que hace religioso a un mito.

Los mitos religiosos han proporcionado materia abundante para las artes plásticas, la música, los poemas épicos, el drama, la literatura de la correspondiente cultura. A veces, la épica y la literatura constituyentes de una tradición cultural consisten precisamente en narración mítica. Así, por ejemplo, no es que mitos hindués hayan dado materia para el *Mahabbarata*; es, más bien, que esta epopeya constituye la cristalización escrita original de muchos de esos mitos.

El material mítico que ha inspirado mucho al arte y la literatura occidentales procede de la Biblia, pero también de fuentes griegas y romanas. Se comenta a veces que sin un conocimiento elemental de la Biblia no es posible apreciar muchas obras de arte. No menos cierto es que para ese aprecio resulta necesario, en no menor medida, algún conocimiento de la mitología griega y romana.

Cuando el mito queda deshuesado de su espinazo narrativo, aparecen las creencias, representaciones mentales más abstractas y hasta con cierto aire racional, pero sustentadas todavía en los mitos. Las creencias religiosas son imágenes estáticas, en forma de juicio u opinión, que se corresponden con el contenido épico de los mitos. Así, la creencia en un Dios creador responde al mito o mitos que narran una creación

original; la creencia en otra vida, por abstracta que se imagine, se alimenta de relatos míticos, sea de resurrección, transmigración o viaje al Hades. Incluso la teología más ortodoxa actual reconoce el carácter mítico de muchos relatos de la Biblia, aunque presume que bajo la figura del “mythos” hay también “logos”: razón, verdad eterna.

Un “corpus” mitológico no tiene por que gozar de perfecta unidad. La mitología griega y la hindú distan mucho de constituir un conjunto coherente; forman, en realidad, una amalgama no bien integrada de narraciones, leyendas, fábulas imaginadas y transformadas a lo largo de siglos. Una cierta trabazón de los mitos de una religión sólo se logra cuando de éstos se extraen las creencias, las cuales, sí, constituyen materia prima para posibles conjuntos mejor unificados.

Las religiones crecidas en culturas letradas han llegado a formar sistemas orgánicos de creencias en unas doctrinas, una enseñanza religiosa. El reflejo personal de esa enseñanza es el credo o confesión de fe, el «creo en Dios...» (o bien otra profesión de fe), que constituye el distintivo, santo y seña, del verdadero creyente. Cuando las creencias se imponen con carácter obligado a los fieles son propiamente “dogmas”. El conjunto de creencias dogmáticamente impuestas forman la “ortodoxia”, recta opinión o recta doctrina, a la que se contraponen las varias “heterodoxias”, otras doctrinas rechazadas como extrañas y cuya condena ha llevado a tantos heterodoxos a la muerte, a la cárcel o a la represión.

La creencia religiosa, sin embargo, no se reduce a la obediencia a un dogma, a la mentalidad de ortodoxia, y ni siquiera a una representación cognitiva. En contexto religioso, creencia no es simple opinión, creer no equivale a opinar. La creencia, en ese contexto, es o puede ser una actitud global del fiel, una disposición de ánimo que comporta sentimientos, una adhesión, confianza y devoción a objetos religiosos, por lo general, a figuras religiosas personales: Dios, dioses o diosas, vírgenes, santos. No toda creencia religiosa es de esa naturaleza. Pero cuando adquiere tal relevancia personal y connota sentimientos de confianza, es algo más que creencia y se hace propiamente “fe”. Por fe cabe entender una creencia altamente personalizada, dirigida a Dios —o a un dios, o a un mediador e intercesor— como término supremo de adhesión, devoción y culto. Fe es entonces no tanto creer en alguien, en Dios, sino creer a ese alguien. Pero conviene puntualizar que este género de creencia-fe no es universal en el mundo de las religiones, sino que es típica de la tradición bíblica, así como de tradiciones místicas.

### 3. Comunidad e instituciones sociales

La vida humana es eminentemente social, es convivencia. La cultura y las actividades humanas, aun en aquello que se hace o se piensa

en solitario, en secreto, están socialmente moldeadas. La religión, no menos, es social; y lo es incluso cuando por religión se entiende, como pensaba W. James (1902), *los sentimientos, actos y experiencias del hombre en soledad en relación con la divinidad*. La verdad es que la mayor parte de los actos religiosos se realizan en comunidad, en sociedad, no en soledad. Pero hasta la religiosidad más íntima, la de la oración o meditación personal y a solas, se halla transida de elementos sociales: ha sido enseñada y aprendida en un proceso de socialización, se ajusta a pautas socialmente transmitidas, obedece al espíritu de la época.

La actividad religiosa o mística en solitario es del todo minoritaria, minúscula en el conjunto de las religiones, y además siempre se configura y crece a partir de tradiciones históricas cuyo portador es un pueblo entero, una sociedad o un grupo social dentro de ella. Las religiones son sociales.

Los lazos sociales entre los fieles pueden, por otro lado, ser más o menos estrechos. En un extremo están las religiones que cultivan una intensa conciencia de pertenencia a la comunidad: que la promueven en todos los fieles o al menos en quienes viven de modo profundamente religioso. Es el caso de la religión bíblica y de la coránica. En otra escala, en un orden microsocia, la dedicación intensa a la vida religiosa puede constituir principio de aglutinación en pequeñas comunidades. Sobre ese principio se da el monacato, sea el cristiano, sea el de algunas religiones de Asia. La ascética y la mística han conducido a veces a vida religiosa en solitario: anacoretas, morabitos; pero más a menudo a la vida en comunidad: monjes y lamas se reúnen y conviven aglutinados por una misma entrega de culto o de meditación. La religión es entonces el principal y casi único lazo de la vida común.

En general, todo grupo religioso minoritario —y no sólo la secta— dentro de una sociedad ajena a su credo tiende a generar un fuerte sentimiento de comunidad. La religión proporciona así una conciencia de identidad social que se suma o se mezcla con otros elementos —étnicos, lingüísticos, nacionalistas, ideológicos— de identidad de un pueblo o de un grupo.

En muchas religiones, en cambio, en las socialmente dominantes o mayoritarias, los lazos comunitarios son muy laxos o bien se confunden con los lazos de la sociedad en la que se vive. No hay entonces especiales signos de pertenencia; mejor: no están esos signos muy a la vista. Pero cuando faltan realmente puede llegar a producirse la exclusión social y hasta la persecución con singular crueldad. Así, en la religión pública romana. Los primeros cristianos fueron pronto bien identificados como impíos para una religión romana del todo inmersa en la vida civil del Imperio. Lo mismo se ha repetido, persecu-

ciones incluidas, en diferentes épocas, en China y en Japón, en un contexto religioso y político en que las religiones dominantes, en apariencia laxas respecto a pertenencia social, apenas se distinguían de la identidad nacional y de la pertenencia a los respectivos imperios.

Las religiones, además, son institucionales. Compenetrada o no con otros poderes e instituciones sociales, una religión es siempre una institución social a menudo poderosa y con intensa influencia en sus adeptos. Por otro lado, cada religión consta a su vez de instituciones varias. Los mitos y ritos son ya instituciones, como lo son no menos la ortodoxia y los textos sagrados, si los hay. Las instituciones más importantes de las religiones se ocupan de la regulación y gestión de lo sagrado, de los ritos, las creencias, la organización de la comunidad de los fieles, el ejercicio del poder religioso.

Lo sagrado es poderoso, tremendo y fascinante. Por eso mismo se juzga peligroso dejarlo a la espontaneidad y arbitrio de los individuos. Justo por el extraordinario poder, benéfico o maléfico, que se le supone a lo sagrado, surge la necesidad de administrarlo socialmente; o surgen, bien organizados, sus gestores de todo tipo. Las religiones son sistemas institucionales de regulación y administración metódica del trato humano con lo sagrado.

La estructura más sistemática organizadora de ese trato la constituye la forma "iglesia", típica de las distintas confesiones cristianas —ortodoxa oriental, católica, anglicana, evangélica, etcétera—, pero rara fuera del cristianismo. Las iglesias son instituciones que se autoerigen en mediadoras indispensables para la relación con lo sagrado, cuyos efectos benéficos presumen monopolizar: "fuera de la iglesia no hay salvación". Las iglesias administran el culto, los ritos del ciclo vital (desde el bautismo hasta los funerales) y el perdón de los pecados. Ellas interpretan los textos sagrados y establecen la recta doctrina, así como los preceptos morales para una práctica agradable a los ojos de Dios. En el sistema iglesia hay, a su vez, numerosas instituciones, como la de la jerarquía religiosa, los sacerdotes y las congregaciones monásticas, que, por otro lado, se dan a veces en otras religiones no organizadas eclesiásticamente.

A la sociedad "iglesia" se le contraponen el grupo "secta", éste no tan específico ya del cristianismo. Una secta es una formación religiosa peculiar, caracterizada, sobre todo, por su implantación minoritaria dentro de una sociedad, unas condiciones altamente selectivas del ingreso en ella, una cierta oposición, distanciamiento crítico y heterodoxia respecto a la religión dominante y el fomento de unas relaciones comunitarias muy estrechas entre sus fieles. Mientras en una iglesia o en una religión se nace, se es educado en ella, en una secta se ingresa libremente y, por lo general, ya en la edad adulta o en la adolescencia. Una secta, en principio, no tiene por que desarrollar las

cualidades habitualmente asignadas al calificativo de “sectario”. El caso es que frecuentemente las desarrolla, y de ahí el potencial destructivo de las sectas, capaces de desintegrar la identidad psicosocial de sus adeptos.

Ha habido iglesias y religiones que comenzaron como sectas: el propio cristianismo nació como secta desgajada del judaísmo. Por otro lado, grupos religiosos sumamente vivos tienden ahora, igual que en el pasado, a organizarse como sectas y esto incluso en el seno de la gran iglesia madre (según la idea, presente en la propia ideología medieval, de *eclesiolae in Ecclesia*). Depende de los administradores de la religión dominante que estos grupos-sectas sean o no perseguidos y permanezcan o no en buena relación civil con el resto de la sociedad. Depende de los propios integrantes de la secta el presumir, o no, de grupo selecto y elegido, así como también favorecer o abstenerse de adoptar actitudes de fanatismo o de elitismo.

Es del todo romántica e idealista, a la vez que errónea, la imagen de la religión como fenómeno esencialmente subjetivo, espontáneo y personal. La idea de que cada individuo tendría “su” religión personal e intransferible no se corresponde con la realidad sociológica e histórica. Cuando alguien, como Unamuno, habla de “mi religión” (así se titula un breve ensayo suyo), está refiriéndose a un conjunto de creencias, sentimientos y prácticas, que ha organizado personalmente y sin encuadrarse de manera formal en las instituciones eclesiásticas, pero en ningún modo inventado, sino tomado del repertorio religioso y social preexistente. Está hablando, en realidad, de un fenómeno esporádico, aunque presente en distintos momentos de la historia de las religiones: el de los “cristianos sin iglesia” o, con generalidad mayor, el de una mística o unos sentimientos religiosos muy desprendidos de las instituciones de la religión en que en origen fueron fomentados.

Junto con la referencia a lo sagrado, mitos (y creencias) y ritos (y culto) constituyen, sin duda, la sustancia concreta y específica de las religiones, en lo que tienen de propio frente a otras actividades y productos humanos: las artes, las filosofías, las técnicas. El carácter social e institucional, en cambio, y como es obvio, no es específico de las religiones; en ningún modo las singulariza. Es un carácter inherente a todo lo humano. Ha sido comentado aquí para exponer algunas de sus formas en las religiones y también para desechar —y poner en su sitio— la idea de una religiosidad supuestamente sólo íntima, asocial.

### III. ELEMENTOS FRECUENTES EN LAS RELIGIONES

A menudo, mas no siempre, hay otros elementos integrantes en una religión. A diferencia de los mitos y los ritos, no son estrictamente universales, pero con mayor o menor amplitud e intensidad se dan en muchas tradiciones religiosas; desde luego, se dan, todos ellos, no sólo en las monoteístas, bíblica y coránica, sino también en otras religiones actualmente muy difundidas y practicadas, como las tradicionales de Asia. Son componentes no simplemente accesorios, accidentales, sino sustanciales en tales religiones, pero en ningún modo inherentes a la religión en su generalidad. El orden en que a continuación se presentan es convencional; no tiene que ver con su relativa frecuencia o importancia, por otro lado, no fácil de medir.

#### 1. Libros sagrados

No toda religión tiene libros o textos sagrados. En las religiones de los pueblos sin escritura, obviamente, no puede haber escritos religiosos. En ellas no se da otra forma de transmisión del mito que la oral, de boca en boca, en la enseñanza a los niños, en las ceremonias de iniciación y, en general, a través de los ritos mismos, de las fórmulas de bendición y consagración o de las consultas a sacerdotes, oráculos y chamanes. También en pueblos con escritura la transmisión oral, ritual o de enseñanza, sigue constituyendo la principal forma de tradición y transmisión de mitos, creencias y demás elementos integrantes de una religión concreta. La tradición religiosa, en rigor, no necesita de la escritura: una transmisión sólo oral es capaz de reproducirla, fijarla y pasarla a otras generaciones con toda exactitud.

En las culturas y sociedades letradas los mitos y otros componentes verbales se han plasmado en escritura; la tradición religiosa consta de manera muy destacada en libros y textos que se acatan como sagrados y que han pasado a constituir Escritura por antonomasia, la fuente escrita primordial de un pueblo o de un grupo religioso. La fijación por escrito de los textos propios de una tradición religiosa da lugar al “canon”, al repertorio de libros que se reputan, ellos mismos, sagrados y cuya versión reconocida auténtica, además, se adopta de manera oficial.

En algunas religiones ha habido y hay tal canon, que es entonces el Libro por antonomasia: así, el canon cristiano de los libros de la Biblia, establecido a finales del siglo IV; o también el texto oficial del Corán, fijado por el tercer califa, Otmán; o el canon «pali» budista, con sus tres “cestas” o bloques, respectivamente referentes a la disciplina, a la doctrina y a los discursos atribuidos a Buda. A veces la plasmación escrita, canónica, de las palabras del mito y la doctrina religiosa puede ser muy tardía, como ha sucedido en los Vedas. La fijación de las escrituras en un canon no se produce sin importantes querrelas ideológicas, que no suelen quedar del todo liquidadas y que dan lugar al enfrentamiento entre la ortodoxia o doctrina oficial, vencedora, y las heterodoxias excluidas. Además, el canon y la redacción en él aceptada de los textos es a menudo lo que distingue a una tradición de otras afines. Por él, entre otras cosas, se diferencié y separó el cristianismo del judaísmo. Por él todavía hoy se diferencian entre sí las dos grandes ramas budistas: el “mahayana” (gran vehículo o gran camino), colección mucho más extensa de escritos, se contraponen y desdeña al “hinayana” (pequeño vehículo, camino inferior), colección más restringida, propia de las escuelas más antiguas.

Lo escrito posee siempre un prestigio, que sus intérpretes (escribas, sacerdotes, expertos) se esmeran bien en realzar. La escritura sagrada, además, adquiere un valor mágico y misterioso añadido, sea por subsistir en un lenguaje ahora arcaico, inaccesible al pueblo, sea por su difícil interpretación. Los antiguos jeroglíficos egipcios se perciben, pues, como entidades mágicas. El latín del culto católico tradicional, justo por no inteligible, alcanzaba sentido de “divinas palabras” para los fieles que no lo entendían.

Son variadas las funciones de los textos religiosos. Entre ellas está la del oráculo: los textos sibilinos —pero también los bíblicos— eran leídos al abrir sus páginas al azar, en la creencia de hallar en ellos un oráculo, un mensaje o consejo divino en momentos de alguna decisión difícil. Los usos más frecuentes, sin embargo, son de lectura pública en el curso de un rito y de lectura para la enseñanza y la meditación. La lectura y comentario del texto sagrado puede llegar a constituir el bloque mayor de la actividad religiosa y de culto, como

sucede en la sinagoga judía y, no menos, en el templo luterano, donde la liturgia gira principalmente alrededor de la Biblia.

En la palabra sagrada, en realidad, no cabe distinguir lo que es enseñanza, contenido de creencia, y lo que es himno, plegaria, culto, acaso meditación. Así lo dice uno de los Upanisadas, el Chandogya Upanisad, en su primer fragmento:

*Om. Esta sílaba es el canto sobre el que se debe meditar; es el comienzo del canto [...]. La esencia del hombre es la palabra; la esencia de la palabra es el himno; la esencia del himno es el canto [...]. Cuando uno asiente, siempre dice om, realización, afirmación [...]. El conocimiento se desarrolla por él. Al decir om, el sacerdote ordena, recita, canta, por respeto a esta sílaba, a su grandeza, a su esencia [...]. Con ella se conoce la verdad y también el error.*

Los principales escritos de una religión se atribuyen a los fundadores o iniciadores, o son escritos relacionados con ellos. Los discípulos de Jesús, que no dejó escrito propio, recogieron sus hechos y sus palabras en los evangelios. Mahoma habría redactado, siguiendo una inspiración divina, muchas partes del Corán. A Lao-Tsé se le atribuye el Tao-Te-King. A Moisés le atribuyeron los primeros libros de la Biblia judía, donde está contenida la Torah, la Ley.

El texto sagrado, sin embargo, es susceptible de distintas lecturas, interpretaciones. También por ahí se separan las diferentes familias de una religión, las ortodoxias y las heterodoxias. Se desarrolla un saber, una disciplina y una erudición de comentario al texto: la exégesis del mismo. El texto sagrado, al igual que otros elementos de la religión, tiene sus administradores, sus intérpretes autorizados: sacerdotes, doctores, expertos, eruditos del Libro. En la historia cristiana será revolucionario el criterio de Lutero: la lectura libre e individual de la Biblia (el "libre examen") sin la intromisión de los sacerdotes y exegetas.

Los escritos de los intérpretes y comentaristas del texto sagrado pueden, a su vez, ser reunidos en un conjunto textual que llega a alcanzar un prestigio y autoridad sólo comparable al de los textos primordiales. Es el caso del Talmud en el judaísmo, comentario de la Torah, compilación del saber rabínico a lo largo de siglos. Es también, de otra forma, el caso de las sucesivas compilaciones de textos religiosos hindúes védicos y posvédicos: cada "corpus" es, según se mire, interpretación y prolongación de otro "corpus" anterior, pero también desviación y recreación de una tradición en un nuevo impulso o inicio religioso. Mientras tanto, el libro sagrado es el único imprescindible; los otros libros están de más. Lo sentenció el califa Omar, a mediados del siglo VII, al ordenar quemar libros en Alejandría: *Si están de acuerdo con el Corán, son superfluos; si no lo están, son impíos.*

Cuando existe o se imputa una autoría individual suele creerse en una inspiración divina de lo escrito. El texto sagrado es entonces, todo él, oráculo y palabra del dios, en su caso del Dios único. El autor humano, según eso, habría escrito al dictado de la divinidad. El libro así inspirado constituye, entonces, de modo muy directo y literal, revelación divina. La idea de libro inspirado, perteneciente también al dogma católico, adquiere su máximo realce en el Corán, inspirado por Alá a Mahoma en Medina y en La Meca. El Corán es libro santo al que se supone eterno, increado, identificado incluso con la divinidad, con Alá, siendo humana solamente su versión al árabe. Así que cada uno de sus capítulos o “suras” comienza con la misma frase estereotipada: *En el nombre de Dios clemente y misericordioso.*

A consecuencia de eso, el libro santo llega a constituir objeto de culto. Los rollos de la Torah y el volumen de la Biblia ocupan un lugar central, respectivamente, en la sinagoga y en el templo cristiano. Algunos de los ritos se relacionan con el libro sagrado, que, además de ser objeto de respeto y ocupar un lugar prestigioso, sirve para una lectura pública con valor no sólo de enseñanza, también de acto ritual.

Ahora bien, semejante exaltación del libro santo a la categoría de palabra de Dios, e indirectamente a la identificación con Dios mismo, no sucede sin problemas teológicos, que se añaden a los de la recta interpretación. Alude a esto uno de los versículos de la tercera sura del Corán:

*Alá es quien te ha enviado este libro... Los que tienen en su corazón una inclinación perversa escudriñan lo que en él adolece de falta de claridad, pues quieren provocar agitación y discutir su interpretación. Pero esta interpretación nadie la conoce, sino Dios y los que están firmes en el conocimiento.*

En nada sorprende que esa misma problemática haya vuelto a aparecer con especial acuidad en la teología luterana actual. Uno de sus máximos exponentes, Karl Barth (1962, p. 114) escribe:

*Nunca se puede saber de antemano hasta qué punto la Biblia, en su humanidad, es un espejo y un eco de la Palabra de Dios: se trata evidentemente de un acontecimiento que debe ser descubierto y puesto en luz de nuevo una y otra vez [...]. En realidad, la Palabra de Dios atestiguada por los textos de la Biblia no está inmediatamente captable en ningún lugar, en algún versículo o capítulo, o incluso en uno solo de los libros canónicos; sino que, justo en su simplicidad más profunda, ha de ser objeto de una búsqueda.*

Es un comentario de teólogo cristiano, pero que valdría por igual para el Corán. En él se pone de manifiesto el extremo paradójico a

que se ve llevada una teología radical del libro santo, de la palabra de Dios: a afirmar que esta palabra se halla en el libro, pero que el creyente nunca puede del todo cerciorarse sobre el lugar donde eso sucede y sobre el sentido verdadero en que eso sucede.

Sin llegar a tal radicalismo, apenas podría hallarse hoy un teólogo que defienda la inspiración literal de todas las palabras de la Biblia. Nadie piensa que desde el cielo, con rayos de Júpiter tonante, haya grabado Dios las tablas de la ley sobre el Sinaí al modo en que lo presenta el film **Los diez mandamientos**, de Cecil B. de Mille; ni siquiera que haya guiado la mente y la mano de Moisés, de los profetas o de los evangelistas para escribir unos textos. Las ideas de revelación e inspiración divina están hoy muy desmitificadas, limpiadas de imaginación, incluso en la teología más conservadora.

Por otra parte, cuando las fuentes escritas de una religión no tienen atribuido un autor individual, según sucede en la mayoría de los casos, difícilmente llegan a considerarse reveladas o inspiradas por la divinidad. Aun entonces, sin embargo, pueden y suelen ser leídas y respetadas como revelación en un sentido lato: escritos en los que se revela o desvela la condición humana histórica. Así, en una presentación de edición en castellano de Upanisadas, Raimon Panikkar (1995) comenta que éstos *no enseñan un conocimiento conceptual, sino que simplemente revelan* a quien se deja hacerlo en su lectura: a ese lector *le caen los velos de la ignorancia y permanece desvelado, despierto.*

## 2. Figuras emblemáticas

Las religiones están pobladas de poderes sobrenaturales, muchos de ellos personificados al modo humano masculino o femenino: dioses o diosas, ángeles, demonios, semidioses. Cuentan, a veces, también con otro género de personaje: el hombre mitológico, el héroe cultural primitivo, al estilo de Hércules, Prometeo o Gilgamesh, que aporta bienes a los hombres a veces en dura lucha con los propios dioses. Pero además de esas figuras superiores pueden incorporar otras figuras humanas, históricas, identificables con hombres y mujeres reales, que vivieron en este mundo, pero que por su enseñanza y por sus actos han pasado al plano de lo sagrado y ocupan, sobre todo después de la muerte, un lugar intermedio, a veces mediador, entre la divinidad o lo sobrenatural y este mundo terrestre. A veces versan sobre ellos, más que sobre los dioses, tanto los ritos como los relatos míticos.

Moisés, Buda, Lao-Tsé, Jesús, Mahoma, pero también los profetas, los santos constituyen figuras de ese género. Son personajes históricos, sobre cuya vida hay algunos —por lo general, no muchos— conocimientos ciertos. Con el paso de los siglos las respectivas religiones los han adornado con toda clase de cualidades, han rodeado su

vida de relatos mitológicos, los han mitificado y a veces los han encumbrado a objeto no ya sólo de representación plástica, sino también de culto. Buda y Jesús son los paradigmas de esta exaltación (ver capítulo 10). En ellos es muy difícil separar la historia del mito, el personaje humano de la significación sagrada que reviste, su enseñanza histórica de la doctrina elaborada, difundida por sus discípulos y sedimentada luego en el correspondiente canon textual; y aunque en la investigación filológica e histórica sea posible efectuar tal separación, hacerlo así carece por entero de sentido para los respectivos fieles.

Buda y Jesús fueron iniciadores, fundadores, de las religiones más extendidas hasta el día de hoy. Ha habido otros iniciadores de tradiciones religiosas, como Moisés y Mahoma, que, en cambio, no han pasado al centro del culto o del respectivo espacio sagrado: la sinagoga, la mezquita. Divinizado o no, el fundador mantiene una autoridad doctrinal absoluta sobre la tradición posterior. Junto con las escrituras suyas o relativas a él, constituye el referente máximo de toda la religión. Sólo que a veces una fundación religiosa —o una reforma: puede no estar clara la diferencia— no deja huella histórica duradera y se extingue con su creador: así el insólito monoteísmo estricto, en el antiguo Egipto, ideado por el rey Akenatón.

#### El momento originario

El momento creador del origen de una religión es a veces narrado en las correspondientes escrituras bajo forma de visión o iluminación: Moisés ante la zarza ardiente que no se consume, Buda sedente a la sombra del árbol del conocimiento, Mahoma en la "noche de la potencia". El instante de esa experiencia marca un antes y un después en la vida del iniciador: el resto de su vida y su doctrina será un desarrollo de la visión original.

Al lado de los iniciadores, están los reformadores. A éstos les caracteriza un redescubrimiento y nuevo empuje de lo genuino de una tradición religiosa anterior. Según se mire, los propios fundadores empiezan como reformadores de la religión en la que nacen y se educan: Buda, de las creencias védicas vigentes en su época; Jesús, del judaísmo; Mahoma, de las creencias de los beduinos árabes. La divisoria entre el fundador y el reformador es imprecisa, y depende mucho de lo que haya sucedido luego con su reforma. Hay reformadores, sin embargo, que en ningún modo fundan o inician una nueva religión, y cuyo esfuerzo se centra y se limita en la voluntad de recuperar el impulso religioso original y auténtico: Francisco de Asís, Lutero. A esta variedad

pertenece también el profeta. En sentido religioso, en el del antiguo Israel, profeta no es tanto quien vaticina el porvenir, cuanto quien habla en nombre de Dios y llama a una renovación religiosa de los corazones; claro que en nombre de ese Dios señala también los males que le sobrevendrán al pueblo si no toma el recto camino. Reformadores y profetas constituyen autoridad doctrinal, no absoluta, no como los fundadores o los textos sagrados, pero sí autoridad de intérpretes singulares, cualificados, de la tradición religiosa. Así, en toda la teología protestante, Lutero es, después de la Biblia, la gran autoridad.

En algunas confesiones cristianas, en la católica y en la ortodoxa oriental, los santos y santas, en particular santa María, la madre de Jesús, ocupan un puesto especial en el culto y en la vida cotidiana. Son objeto de veneración y de festividades litúrgicas; hay iconos, imágenes de ellos en los templos; a menudo, al lado de su realidad histórica, se propagan leyendas. Además de eso, constituyen ejemplos modélicos de vida: la imitación de su comportamiento es la mejor guía moral del fiel. La idea de imitación, sin embargo, no se limita al seguimiento de santas y santos. En la piedad cristiana medieval y posterior, el seguimiento y “la imitación de Cristo”, que preconiza el célebre librito de Tomás de Kempis, sirve de eje no sólo para la moral, sino para la ascética y la mística.

En otras religiones hay figuras semejantes a los santos, sea en cuanto dechados de perfección, modelos a seguir, sea en cuanto personajes históricos elevados a la categoría de destinatarios de un culto. El “bodhisattva” (ser atento a la iluminación) búdico es, en vida, del todo equiparable al santo cristiano: ha emprendido el sendero de salvación, por el cual recorre diferentes estadios; busca la perfección, la iluminación, para sí mismo y para los demás; es guía y modelo a imitar. En otro orden, del todo diferente, no ya moral, sino de culto, la divinización de emperadores en la Roma imperial no difería mucho de la beatificación y canonización católicas en el Vaticano actual. Para la religión oficial y popular romana proclamar dios a Octavio Augusto no significaba algo muy diferente de lo que para el Papa y el pueblo católico puede significar un día proclamar santa a la madre Teresa de Calcuta. La diferencia está en el perfil moral de los así deificados o canonizados.

### 3. Moral y forma de vida

La moral —y lo moral— no se confunde con la religión o con lo religioso. Hay una moral laica, ajena a las tradiciones religiosas y hay, asimismo, religiones ajenas a la moralidad. Muchas religiones, no sólo las de los pueblos sin escritura, también las de pueblos letrados y cultos, no tienen ni prescripciones específicas, ni tampoco directrices,

consejos o exhortaciones acerca de cómo vivir, cómo obrar. Contienen, esto sí, prescripciones acerca de la realización de los ritos, y la violación deliberada o incluso involuntaria de los mismos puede reputarse delito o mancha y acarrear amenaza de terribles males para el transgresor. A veces, las contienen para áreas restringidas, tangenciales a lo religioso: para el trato dado a los muertos o a ciertos animales “impuros”. Pero no siempre imponen deberes ni sugieren recomendaciones para la vida diaria. La religión griega y la romana eran de ese tipo, no asociadas a una moralidad, a una forma o estilo de vida. La ética griega hay que buscarla no en la mitología o en los templos, en el culto, sino en la épica homérica y más tarde en los trágicos y en los filósofos.

En el otro extremo hay tradiciones, habitualmente consideradas religiosas, que, sin embargo, son más bien doctrinas filosóficas, sistemas morales, o también estilos de vida, que no religiones en el sentido vulgar, convencional, del término: así el budismo, el confucianismo, el taoísmo y, al decir de algunos, incluso el hinduismo. Ni el culto, ni la idea de Dios o dioses, ni siquiera los ritos y los mitos, tienen un papel capital en esas tradiciones, por lo menos no lo tuvieron en sus instancias fundacionales: en los personajes que están en sus orígenes —Buda, Confucio, Lao-Tsé— y en los respectivos textos básicos. Como los componentes de lo religioso son tan variados, multiformes y proteicos, y, sobre todo, como esas tradiciones con el transcurso del tiempo han asumido tales componentes, también está fuera de lugar decir que **no** son religiones. Todas ellas, empero, pertenecen al ámbito de la filosofía, la sabiduría, la ética, o el estilo de vida, tanto o más que al de la religión.

No es posible comentar ni siquiera enumerar aquí los variados perfiles de las morales asociadas a esas y otras tradiciones. Hay que contentarse con decir que difieren mucho no ya en los contenidos, sino en la estructura y forma misma de lo que entienden por recta acción. Organizada como moral del cumplimiento escrupuloso de los quehaceres del funcionario imperial, así como de las reglas de decoro —y de etiqueta— de las personas distinguidas, la ética confuciana es un código de aristocracia espiritual, quizá un medio y modo de acceder a los rangos sociales superiores. Hinduismo y, todavía más, budismo han promovido una moral —ascética, pero también mística— de camino de perfección: renunciar al deseo para alcanzar la iluminación y, en contexto búdico, el “nirvana”, la cesación de todo deseo y, gracias a ello, de todo dolor. Hay “instrucciones” budistas para ello: seguir el recto conocimiento, la recta palabra, la recta acción, los medios de vida rectos, la recta atención y concentración. El ideal taoísta se cifra en una recomendación: *wu wei*, que suele traducirse por “no obrar”, no hacer nada, pero que quizá con mayor exactitud equivale a

un “no obrar contra la naturaleza”. En todas esas religiones, así como también en el cristianismo —en los llamados “consejos evangélicos”—, el supremo ideal moral no se juzga obligatorio para todos los fieles y, en realidad, es emprendido e intentado nada más por unos pocos.

En judaísmo, cristianismo e islamismo, existe una estrecha relación entre moral y religión, porque los preceptos han sido dictados por el propio Dios. La Biblia y el Corán están llenos de preceptos, a veces minuciosos y prolijos. En la catequesis y predicación popular, y a menudo en el propio libro sagrado, suele resumirse la profusión de los mismos en algunos pocos, como los “diez mandamientos”. En una condensación aún mayor la moral religiosa puede llegar a concentrarse en una sola actitud, una virtud o cualidad moral donde todo lo demás se condensa y se compacta. Así, el judaísmo ha colocado en su centro ético a la justicia, el cristianismo a la caridad, el amor al prójimo y el budismo a la compasión hacia todos los seres vivos.

El valor religioso de la recta vida y del cumplimiento de los preceptos morales varía mucho, según confesiones o escuelas teológicas, incluso dentro de una misma religión, como el propio cristianismo. En la reforma luterana, el principio emblemático de una salvación por la “fe sola” (y la frase del “peca mucho, pero cree todavía más”) no era una invitación a la inmoralidad, pero ciertamente se separa del catolicismo con su lema de “fe y obras”. Numerosas herejías cristianas, por otro lado, han creído poder colocar a los elegidos, a los perfectos, por encima del bien y del mal, no obligados ni a los divinos mandamientos.

Una forma de atribuir máximo valor a las obras, las acciones, la vida recta, consiste en relacionarlas con el destino en otra vida, o bien —o a la vez— conectarlas con un sistema retributivo sobrenatural. En hinduismo, jainismo y budismo, las buenas acciones no proporcionan salvación propiamente dicha —ésta se alcanza, si acaso, por el camino de la iluminación—, pero contribuyen a procurar una reencarnación mejor, de acuerdo con el principio del “karma” eterno, de un orden cósmico que ejerce efectos en un ciclo interminable de reencarnaciones sucesivas y cumple así funciones de gigantesca institución moral y de retribución. El “karma” aparece seguramente como la más perfecta —y automática— ley retributiva imaginable, endógena al universo, y no exterior a él, no atribuida a alguna divinidad; pero en el seno mismo de las tradiciones referidas constituye la antítesis misma del “nirvana” o de la liberación, que consistiría en evadirse de su férreo ciclo.

### Cuatro nobles verdades

La moral búdica —si cabe hablar así— se identifica con la doctrina de la liberación y se resume en las llamadas “cuatro nobles verdades”:

- 1) La realidad del mundo es esencialmente dolor, separación de lo que amamos, carácter perecedero de todos los bienes.
- 2) La raíz de todo dolor es la sed, el apetito, el deseo de goces o simplemente de vivir.
- 3) El único medio de poner fin al deseo y a la serie de reencarnaciones es la extinción, el “nirvana”.
- 4) El camino que conduce a la desaparición del dolor es el «óctuple sendero» de rectitud en: visión, concepto, palabra, acción, género de vida, aplicación, presencia de espíritu y estilo de meditación.

En el judaísmo, el cristianismo y el islam, las prácticas y las prohibiciones responden a mandatos dictados y sancionados por el propio Dios. Su cumplimiento es condición necesaria de salvación y, cuando se espera otra vida —lo que no es apenas el caso del judaísmo—, abre las puertas del paraíso tras la muerte. Este esquema retributivo, jurídico, y a veces penalizador, comporta un juicio divino individual sobre cada persona y tal vez también universal, sobre la entera historia humana. La idea de un juicio después de la muerte se dio asimismo, por otra parte, en Grecia, Roma y, sobre todo, Egipto. Un tema básico en la religión egipcia es el del difunto que comparece ante el dios Osiris para dar cuenta de sus acciones en vida y ser por ellas juzgado digno de salvación o de perdición.

En el curso de la evolución de muchas religiones y, desde luego, en el mundo contemporáneo la práctica moral se ha hecho, cada vez más, piedra de toque de la religiosidad auténtica. Ha habido un proceso de “moralización” en ellas —en particular, en hinduismo, judaísmo y cristianismo actuales—, en el que el elemento ético ha pasado a primer plano, oscureciendo y difuminando, en contrapartida, los componentes de ritos, mitos y creencias. Profesarse hindú, judío o cristiano, puede hoy consistir para algunos en observar un determinado modo de vida, y eso sin práctica ritual ni creencia religiosa de ningún género. No faltan en el evangelio frases atribuidas a Jesús («el árbol se conoce por sus frutos: por sus obras los conoceréis», o también todo el discurso sobre el juicio final) que avalarían tal desplazamiento hacia lo ético.

#### 4. El horizonte de la muerte

Hay religiones que giran por entero alrededor de la muerte o de los muertos. Destaca en eso la religión europea prehistórica que ha dejado en tantos lugares, y no sólo en España, monumentos megalíticos de carácter funerario: túmulos, talayots, dólmenes. En los muertos y la muerte se centraba igualmente la religión de Egipto, de cuyos tres mil años de civilización ha quedado un vasto legado documental y monumental, del que el Valle de los Reyes y las pirámides y esfinge de Gizeh son los más impresionantes.

El desciframiento de la escritura egipcia jeroglífica ha permitido conocer muy bien las creencias y las prácticas de su religión. A semejanza de muchos otros pueblos, los egipcios pensaban que la conservación del cadáver, su aprovisionamiento con víveres y equipamiento simbólico con objetos necesarios, tales como la barca para viajar al más allá o instrumentos de caza, resultaban imprescindibles para la pervivencia del otro lado de la muerte. A este fin idearon procedimientos refinados de momificación, así como de enterramiento en sólidas construcciones (pirámides, hipogeos, mastabas), que permitirían al difunto una supervivencia por duración indefinida. Inicialmente accesibles tan sólo a las clases pudientes, con recursos para costeárselas, las prácticas para asegurar en el más allá la supervivencia propia o la de los familiares difuntos se fueron popularizando con el paso del tiempo. En la época de las últimas dinastías, y con la nueva mentalidad ética introducida por el culto de Osiris, se produjo una simplificación de los costosos procedimientos y su reducción a lo esencial. Bastaba la conservación de una estatuilla del difunto o que a éste se le enterrara bien provisto de fórmulas para alegar su inocencia ante el tribunal divino. El destino después de la muerte adquirió tintes morales también en otra faceta: no era ya el noble y poderoso, enterrado bajo la gran pirámide con abundantes provisiones, sino el justo, el de recta vida, quien podría comparecer sin temor ante Osiris y conseguir del dios el veredicto de vencer a la muerte.

Los ritos funerarios, con ocasión del enterramiento o en conmemoraciones algún tiempo después, tienen por finalidad no sólo asegurar otra vida para los difuntos; a veces se realizan para mantenerles alejados de este mundo de los vivos. Muchas acciones se realizan con ese fin: se conjura, se ordena ritualmente al difunto que no vagabundee, que no aceche y moleste a los vivos, que se quede con la sociedad de los antepasados. A los difuntos en general, o a un difunto en concreto, se le asigna un lugar para que no vague errante por doquier.

Buena parte de los rituales religiosos está destinada, pues, a asegurar y regular las relaciones entre los vivos y los muertos sobre el muy razonable acuerdo de que los vivos han de seguir viviendo en paz, sin

ser perturbados por los muertos, mientras éstos, por su parte, descansan en paz gracias a los solícitos cuidados de los vivos. En los ritos funerarios los que viven tratan de hacerse perdonar por los difuntos el haberles sobrevivido, pese a lo mucho que les aman. Procuran también darles un buen trato, satisfacer sus necesidades de ultratumba, porque les desean todo bien y, además, porque sería terrorífico que, aferrados aún a este mundo y añorándolo con inquietud, regresaran a él como espectros y acaso con ánimo de vengar antiguos daños padecidos.

La afirmación de la vida frente a la muerte ha sido un rasgo distintivo de muchos ritos y creencias de la religión, y no sólo de la cristiana y la islámica. Era el núcleo del culto familiar romano de lares y penates. No es, sin embargo, un hecho universal en las religiones y no es relevante, desde luego, en el budismo. Aunque no universal, es tan frecuente que ha podido llegar a escribirse que *lo sagrado es la abolición de la necesidad de la muerte* (Savater, 1977, p. 31), y esto vale sin duda para lo sagrado de la mayor parte de las religiones. Algunas de ellas a las claras y de forma masiva, otras de manera menos explícita y esencial constituyen una gigantesca empresa de desafío a la muerte. Lo evidencian todos los mitos y esperanzas de una vida después de ésta: resurrección, vida eterna, paraíso islámico, reencarnación o transmigración hindú, hades griego y romano, más allá egipcio.

#### Funerales civiles

No ya en todas las religiones, sino en todas las sociedades, el hecho de la muerte congrega a los supervivientes, también en un entierro civil, no religioso. El fallecimiento de una persona, pero aún más el de un personaje, y tanto más cuanto más importante éste haya sido, se convierte en alta ocasión para redoblar los vínculos familiares y sociales, para cerciorarse de la pertenencia grupal y social. Es como si la familia y la sociedad quisiera demostrarse a sí misma que la desaparición del difunto no quiebra o altera demasiado la unidad social. Es una afirmación de que no la vencerá la muerte: otros siguen viviendo y están unidos.

Es difícil poner en duda que sin muerte y sin conciencia de ella no habría religiones. El hombre religioso es el hombre mortal y consciente de su mortalidad: no necesariamente —aunque también a menudo— con miedo a la muerte, pero sí con conciencia de su condición mortal. Un dios o un inmortal no tiene religión, un animal, inconsciente de que ha de morir, tampoco. Si los hombres no murie-

ran, serían como dioses y no experimentarían necesidad o desco alguno de reverenciar algo exterior a ellos, superior, sagrado. Si no tuvieran conciencia de su mortalidad, probablemente tampoco hubieran llegado a las ocurrencias subyacentes a la mayoría de las creencias y prácticas religiosas.

Con la perspectiva de la muerte se relacionan, sobre todo, las religiones de salvación. Sin embargo, y en realidad, son temas independientes. Algunos caminos —religiosos o morales— de salvación tienen que ver poco y sólo indirectamente con la muerte o, aún menos, con un más allá. Hinduismo y budismo son ciertamente caminos de liberación o salvación, pero a lo que finalmente apuntan es a una liberación no ya sólo de la realidad material presente, sino también del ciclo retributivo y transmigratorio del “karma”.

En algunas religiones, desde luego en cristianismo e islamismo, la salvación es salvación de la muerte. Dios salva llevando a los suyos al paraíso. A los indignos, en cambio, los juzga y los condena, los deja en las tinieblas de la muerte, unas tinieblas que la imaginería cristiana ha concretado como infierno eterno. Una buena porción del arte cristiano (el juicio final de la Capilla Sixtina, por Miguel Ángel, como obra máxima), de la literatura (Divina Comedia, de Dante) y de la música (los numerosos Requiem o el Dies irae gregoriano con múltiples incorporaciones a música sinfónica) tiene por contenido argumental esa creencia.

Pero incluso cuando la salvación lo es, sobre todo, de la muerte, las religiones suelen incluir otros males, otros dramas, como posible objeto de la salvación divina. Los hombres de todos los tiempos han tenido siempre conciencia, con mayor o menor lucidez, de la condición dramática de la existencia humana, no sólo destinada a la muerte, sino afectada por toda clase de enfermedades, sufrimientos y limitaciones. A menudo han experimentado esa condición como insufrible y siempre se han esforzado por mitigar su dureza, por limar las más ásperas aristas de tragedia. El plano más material y físico de ese esfuerzo ha estado en las prácticas médicas y terapéuticas, encaminadas a aliviar el sufrimiento, a sanar al enfermo y a retrasar la hora de la muerte. El plano más ambicioso, menos físico, sólo simbólico, lo ocupan las religiones en cuanto proyectos de liberación o salvación. Mediante el culto, la oración o la acción recta se espera poner a los humanos al resguardo, si no de todas, sí de algunas de las miserias de su vida terrestre.

Además o en vez de la salvación respecto a la muerte, los seres humanos pueden aspirar a verse liberados —y las religiones prometerse— del sufrimiento físico y moral, de la propia indignidad o pecado, del demonio y otros poderes malignos, del mundo físico presente o de la rueda cósmica del destino, de la apariencia e ilusión de la reali-

dad superficial sensible, de las condiciones sociales y políticas de esclavitud, opresión. En un extremo está la liberación interior y/o individual de la persona, ya en este mundo o del otro lado de la muerte; en otro —y esto es el mesianismo religioso— la liberación colectiva, socialmente objetivada, histórica, de todo un pueblo. Pero en unos y otros casos se trata de religiones de salvación.

### La conciencia de la finitud

El hombre religioso es el hombre con conciencia de ser mortal; pero es, en general, el hombre con conciencia de finitud, de limitación. Escribe Kolakowski:

*La religión es el modo en que el hombre acepta su vida como una derrota inevitable [...]. Aceptar la vida, y al mismo tiempo, aceptarla como una derrota, no es posible más que a condición de admitir un sentido que no sea totalmente inmanente a la historia humana, es decir, a condición de admitir el orden de lo sagrado.*

No toda religión guarda tan estrecha relación con la salvación o con la muerte. Aun sin tratarse, empero, de un universal en el mundo de las religiones, de un elemento inseparable de ellas, el horizonte de mortalidad y la liberación de algunos males humanos son elemento constitutivo de muchas religiones, desde luego de las más extendidas en Oriente y en Occidente.

## 5. La experiencia religiosa

Un último componente de las religiones todavía por considerar es la resonancia subjetiva, psicológica, en forma no ya de pensamientos o de creencias, sino de sentimientos, de emociones, de experiencia, que la religión a menudo suscita. Quizá sea un componente universal, presente en toda religión. Es más, algunos análisis del hecho religioso interpretan esa experiencia como lo más peculiar y específico suyo, hasta definir la religión por lo que más bien constituye su eco subjetivo, su vivencia interna en los adeptos, en los fieles. Es un ingrediente, sin embargo, que puede ser muy parvo o casi inexistente en algunas religiones: una mitología, por ejemplo, no parece comportar o traer consigo experiencias o sentimientos especiales, y la realización de un rito cualquiera, de suyo, puede llevarse a cabo sin nada que se asemeje a una experiencia interior. Es verdad que el temor, el respeto, la curiosidad, la esperanza o alguna otra emoción acompañarán de ordinario a la ejecución o a la mera observación de un rito.

Pero hasta ahí no parece que tal vivencia emotiva merezca analizarse y conceptuarse aparte, por sí misma, como experiencia religiosa.

Otras veces, sí, adquiere entidad y relevancia la reacción subjetiva de experiencia, y acaso convendría reservar el término "religiosidad" para ese componente interior, psicológico, que en los individuos religiosos colorea a veces su experiencia. Es una reacción, en todo caso, que acompaña a otros constituyentes, objetivos y sociales, de la religión, y que puede ser despertada, evocada por alguno de ellos o por varios a la vez: sentimientos y emociones al participar en el ritual, en el culto, al recitar o escuchar el relato del mito, al leer los textos sagrados y meditar acerca de ellos, al sentirse inmerso en la comunidad y fraternidad de los fieles, al obrar de acuerdo con los principios de la ética religiosa.

La experiencia religiosa, por otro lado, suele aparecer entremezclada con otras experiencias y emociones hasta el extremo de ser muy difícil discernirla de ellas, en particular de la experiencia filosófica y de la estética. En la contemplación de Dios o de un principio supremo subyacente a todo lo real —como el brahman hindú— no es fácil —y quizá no es posible— discernir la experiencia religiosa del gusto metafísico o filosófico de haber dado con la clave ontológica del universo, de la realidad. Con la experiencia que cabe caracterizar como religiosa se mezcla una experiencia de belleza sonora si es que se está escuchando un coral de Bach o el canto de llamada a la oración del muecín; se combina una experiencia de belleza visual, al hallarse dentro de una catedral gótica —no perturbada por visitantes turistas— o al contemplar la puesta de sol junto al templo griego en el promontorio de cabo Sunion.

Quizá por la ambigüedad de los varios géneros de experiencia religiosa, por la desconfianza con que el pensamiento ha recluso siempre del corazón, o sencillamente porque las emociones no pueden ser bien administradas, fiscalizadas y controladas por los gestores de la religión, el caso es que el valor de la vivencia religiosa y de sus sentimientos ha sido siempre discutido. Dentro de una misma tradición, y sin salirse de su ortodoxia, ha habido desde máximo hasta mínimo aprecio y fomento de la experiencia. Ésta ha sido valorada y alentada en épocas de predominio del sentimiento, épocas románticas, cabría calificarlas. Pertenecen así a una concepción romántica de la religión las caracterizaciones suyas que se recogen en el adjunto recuadro.

### Caracterizaciones varias de la experiencia religiosa

*Contemplación intuitiva, sentido y gusto de lo divino, sentimiento de la propia infinitud a la vez que del parentesco y de la dependencia respecto a la divinidad* (Schleiermacher, 1799, discurso 2º).

*Religión es creer en lo invisible y ajustar a ello la propia felicidad [...] es una reacción total del hombre ante la vida, caracterizada por la ternura y, a la vez, por cierta seriedad solemne, una reacción que vuelve fácil y agradable lo necesario* (James, 1902).

*Estremecimiento, asombro, admiración, pasmo y estupor ante lo totalmente otro, tremendo y fascinante* (Otto, 1917).

*Vivencia completamente satisfactoria de valor, del sentido total de la vida, y consiguiente sentimiento de estar salvado* (Spranger, 1935).

Sus respectivos autores las presentaron como formulaciones definitivas no de un solo componente o dimensión de lo religioso, el ingrediente de “experiencia”, sino de la religión misma como un todo — quizá sería oportuno puntualizar: de la “religiosidad”—, al ver a ésta precisamente, antes de nada, como experiencia y sentimiento. Aun así, como puede apreciarse, los análisis han sido de lo más variado.

La exaltación de la experiencia religiosa comporta siempre un fuerte repliegue hacia el interior del ser humano, hacia la conciencia de sí mismo, donde se supone que está el secreto, según advierte san Agustín: *No salgas fuera, regresa a tí mismo; en el interior del hombre habita la verdad*. El repliegue más completo y radical se produce en la mística, que han promovido algunas religiones: hinduismo, budismo y todos los monoteísmos.

La mística es una forma de comportamiento religioso consistente en interiorizar las diferentes acciones e instituciones de la religión. ¿El templo? En la mística no hay otro templo que el propio cuerpo humano o el corazón del hombre. Mientras desiste de realizar la preceptiva peregrinación a La Meca, el místico musulmán Bajazet Bastami declara: *el verdadero santuario es el hombre*, y da los siete círculos rituales alrededor de un hombre bueno. ¿El sacrificio? Es la entrega de un corazón puro, incontaminado por los deseos. ¿Los mitos y los ritos? Lo que cuenta es la médula de verdad inteligible y espiritual que alojan. A la narración mítica la reemplaza la contemplación intuitiva de la verdad eterna; al culto exterior, la plegaria callada con invocaciones que resuenan sólo para el místico y acaso para la divinidad. La profundización y condensación mística hace que las palabras necesarias se acorten, que a la postre no hagan falta discursos ni siquiera interiores.

En el extremo, todo puede venir a concentrarse en un monosílabo, repetido una y mil veces por el místico como un acto espontáneo de respiración del espíritu. El monoteísta exclama: ¡Dios!, ¡Dios! El místico hindú pronuncia: ¡Om!, ¡Om! El resto es silencio.

Para ese género de religión vale la caracterización que hace el filósofo Wittgenstein (1921, tesis 6,45) y que —adviértase— interpreta lo “místico” del lado del sentimiento y no del conocimiento o del pensamiento: *sentimiento del mundo en tanto que totalidad limitada*.

El misticismo crea, a través de las muy dispares religiones, algo así como una “internacional” de la religiosidad. Son impresionantes las semejanzas entre místicos —cristianos, musulmanes— de religiones cuyas respectivas a las militares han mantenido durante siglos entre sí luchas feroces por el dominio sobre el Mediterráneo; y no lo son menos entre místicos de Oriente y de Occidente, desconocedores unos de otros y educados en un contexto ritual y de creencias del todo dispares.

El repliegue a lo interior en la mística o en la viveza de la experiencia religiosa, por divergente que ésta sea, ha servido de fundamento a un principio de tolerancia recíproca y de entendimiento entre creyentes (véase el Anexo). Mientras los jefes religiosos y sus brazos armados guerrearán unos contra otros, como poderes mundanos, los místicos, “bodhisattvas”, “yoguis” y simples fieles o devotos aplicados a su religiosidad, puede diferir en sus senderos, pero no se enfrentan entre sí.

### Encuentro de religiones

En junio de 1996 tuvo lugar en Valencia un encuentro de representantes de varias tradiciones religiosas y espirituales tan diferentes como budismo, hinduismo y religiones americanas precolombinas. Los participantes fumaron juntos la pipa de la paz, celebraron la ceremonia india alrededor del fuego. En sus comentarios a la prensa afloró de modo repetido la idea misma sostenida en este texto, la de que a diferencia del credo, la experiencia religiosa une y no separa:

*Entre santos nunca hay problemas; lo que importa es el espíritu [...]. Los santos no promueven el proselitismo ni la radicalización. Lo importante es alejarse del sectarismo, practicar la tolerancia. Cada cual debe practicar su tradición sin poner trabas o interferir en la de otros.*

En un largo documento conjunto, concluían:  
*A lo largo de la historia de la humanidad han surgido diferentes tradiciones espirituales que han mostrado y siguen mostrando caminos válidos hacia el verdadero ser sagrado del mundo.*

La experiencia mística o, en general, religiosa es, por lo demás, al igual que otros elementos de la religión, sumamente variada. El psicólogo William James (1902) escribió a comienzos de siglo una obra precisamente sobre las “variedades” de la experiencia religiosa. En mística y en religiones no hay una experiencia única o canónica; las hay numerosas y, a menudo, sin salir de una misma tradición y ortodoxia.

Uno de los temas místicos dominantes es el de la fusión con la divinidad o realidad suprema. A ese tema, esa vivencia, se ha llegado desde diversas procedencias, sobre un fondo de creencias tan remotas como las cristianas y las hindúes. El místico hindú Shankara (comienzos del siglo IX en nuestro cómputo) llega a eso mediante el encuentro de dos líneas que en la espiritualidad del hinduismo habían discurrido independientes: la contemplación de “brahman”<sup>1</sup>, o fondo real del universo, contrapuesto a “maya”, el velo de los fenómenos, de la apariencia, y la de “atman”, o fondo íntimo de la propia alma. Existe una espiritualidad hindú del alma sola, de un alma sin divinidad: es la mística del “yogui” meditador. Lo que hace Shankara es fusionar lo íntimo del universo y lo recóndito del alma: «brahman» es “atman” y “atman” es “brahman”. No es en todo originalidad suya, pues ya los Upanisadas más antiguos (alrededor del 600 antes de Cristo) profesan la doctrina de la identidad última de ambos. *El “atman” es quien se mueve feliz en el sueño, inmortal, sin miedo; ese es el “brahman”, dice uno de esos textos; y otro enseña:*

*Quien ha aprendido el Veda en casa del maestro, quien ha servido al maestro y luego forma una familia y continúa aplicado y forma hombres piadosos es un hombre que se ha consolidado en el “atman”. Quien vive así la extensión plena de su vida alcanza el mundo del “brahman” y no regresa, nunca regresa.*

A Shankara se le ha podido comparar con el cristiano Eckhart (1250-1327), con quien converge en sorprendentes coincidencias (Otto, 1951). En el orbe cristiano, sin embargo, ha sido Angel Silesius, ya a mediados del siglo XVII, quien ha osado las afirmaciones más audaces sobre la fusión con la divinidad:

*Dios es verdaderamente nada; y sé muy bien que no puede sin mí seguir viviendo ni el instante de un parpadeo. Si desaparezco yo, por fuerza él tiene que expirar también y de inmediato [...]. Yo soy el otro yo de Dios.*

1. No confundir “brahman”, sustancia última del universo, con “brahmán” (en esta grafía con acento agudo), que es el sacerdote hindú que vigila los sacrificios.

Mientras por un lado hay afinidades entre místicos de religiones extrañas entre sí, por otro, existen grandes diferencias entre los de una misma religión. En la cristiana, nada tan opuesto a Silesius como Juan de la Cruz. Su mística busca la unión con Dios —no la fusión o la identidad—, pero lo hace por el camino de la “noche oscura” que es el de una heterogeneidad radical del alma y Dios. Ni siquiera coinciden las místicas de los dos grandes españoles coetáneos que fueron Juan de la Cruz, un contemplativo absoluto, y Teresa de Jesús, mujer viajera y activa que tenía que encontrar a Dios “entre los pucheros”. Las variedades de la mística corresponden a variedades de la experiencia religiosa, pero unas y otras se dan incluso dentro de la observancia ortodoxa de una misma religión.

## ANEXO

### LA MÍSTICA SUFÍ

Suele verse a la mística como la quintaesencia de la religión. Habría que puntualizar —ya se ha dicho— que es, si acaso, la culminación de la experiencia religiosa. En lo que parece haber poca disputa es en juzgar que el elemento místico forma parte de lo más valioso dentro de las religiones.

No ha habido en la historia una tradición mística tan potente, cohesionada y duradera (catorce siglos) como el sufismo, que bien puede calificarse como “el corazón del islam” (Galindo, 1992), si bien ha tenido asimismo raíces en otras tradiciones. De místicos sufíes se entresacan a continuación algunas expresiones alrededor de tres temas: la experiencia cumbre, el despojo del yo y la posición no ya sólo de tolerancia, sino de trascendencia respecto a cualesquiera formas religiosas.

#### La experiencia:

*Ve a decir a mis amigos que me he embarcado en el gran Mar y que mi barca se rompe (Al-Hallay).*

*Hazme entrar, Señor, en las profundidades del océano de tu unidad infinita. He atravesado el mar de la proximidad hasta que mis ojos vieron un fuego que no puedo nombrar [...]. Tú eres mi íntimo compañero, mi fiesta solemne, el objeto de mi pasión, mi fruto dorado (Ibn Arabi).*

*Lo que yo quiero es una quemadura del corazón, más preciosa que el imperio del mundo (Rumi).*

## Desasimiento del yo:

*Ser sufí es desasirse de toda preocupación y la peor de todas es la del yo. Mientras te preocupas de ti estás separado de Dios. La vía hacia El es un solo paso, salir de ti mismo. La renuncia son las manos vacías de bienes y los corazones vacíos de todo apego (Yunaid).*

*No basta con decir: no hay más dios que Dios. La mayoría de los que proclaman eso son politeístas de corazón. Mientras no renuncies a tu yo, nunca tendrás fe en Dios (Abu Said Ibn Abi)*

*Ya estoy despojado de mi yo. Todo el reino del ser está invadido por el amigo. Ahora, a través de mi lengua, solamente es El quien habla. Puedo ofrecer mi universo a saqueo, pues sólo cuando mi ser me deja, el amigo viene junto a mí y se llena de luz (Yunus Emre).*

## Más allá de las religiones:

*Señor, un día visito la iglesia, otro día la mezquita, pero de templo en templo sólo a Tí voy buscándote. Para tus discípulos no hay herejía, no hay ortodoxia: todos pueden verte de verdad sin velos. Que el herético siga con su herejía y el ortodoxo con su ortodoxia. Tu fiel es el vendedor de perfumes; necesita la esencia de rosas del divino amor (Abu-al-Fazi).*

*He meditado acerca de las denominaciones de los credos para tratar de comprenderlas. Pienso ahora que existe un principio único con numerosas ramificaciones. No le pidas a un hombre que adopte un determinado credo. Con ello lo desviarías del principio que es sede y fundamento. A ese hombre ha de venir a buscarle el propio principio, aquel donde se dilucidan todas las grandezas y todas las significaciones. Entonces el hombre comprenderá (Al-Hallay).*

*No soy ni cristiano, ni judío, ni musulmán. No soy de Oriente ni de Occidente, ni de la tierra ni del mar [...]. Pero no clames diciendo que todas las religiones son vanas. En ellas hay un perfume de verdad (Rumi).*

*Hubo un tiempo en que yo rechazaba a mi prójimo si su religión no era como la mía. Ahora mi corazón se ha convertido en el receptáculo de todas las formas: es pradera de gacelas y claustro de monjes, templo de ídolos y Kaaba de peregrinos, tablas de la Ley y pliegos del Corán. Porque profeso la religión del amor y voy a donde quiera que me lleve su cabalgadura: el amor es mi credo y mi fe (Ibn Arabi).*

*El hombre de Dios está más allá de la impiedad y de la religión (Rumi).*

SECCIÓN SEGUNDA  
RELIGIÓN Y EDUCACIÓN

#### IV. EL HECHO RELIGIOSO EN LA EDUCACIÓN ESCOLAR

La religión, el hecho religioso, ocupa un ancho espacio en la historia de la humanidad. Lo sigue ocupando en la cultura, en la sociedad secularizada de nuestro tiempo. Es consecuente que tenga su espacio también en la escuela, en la educación. No es imaginable una educación que ignore el hecho religioso, la realidad histórica y actual de las religiones.

El hecho religioso, pues, o, más bien, algunos hechos, acontecimientos, realidades de las religiones —ritos, creencias, instituciones sociales, historia, personajes— constituyen tema o contenido obligado de la enseñanza escolar: de transmisión de conocimientos y de algún género de aprendizaje por parte de los alumnos. De ahí no se sigue que a la religión o las religiones se las organice en una asignatura o materia específica: significa tan sólo que es un tema que es preciso enseñar y conocer.

Por otro lado, la enseñanza escolar ha de ser educativa. No se puede limitar a transmitir conocimientos; también, y sobre todo, ha de educar personas, contribuir a formarlas. Así que la presencia del hecho religioso en la escuela, la enseñanza escolar de conocimientos sobre religión o religiones, debe tener, no menos, un sentido educativo. Esto no equivale a convertirla en una enseñanza religiosa. Ni la presencia de temas de religión en la enseñanza tiene por que estructurarse en una asignatura, ni el valor educativo de la correspondiente docencia ha de confundirse con una educación de signo religioso. Entender el correcto sentido y alcance de la presencia de las religiones y del hecho religioso dentro de la escuela —la escuela de todos en un país constitucionalmente laico— resulta esencial y no sólo para

los docentes, que en la enseñanza de sus respectivas materias y en la tutoría del día a día alguna vez se hallarán ante ese tema. Contribuye también a esclarecer el lugar de la religión —de la cristiana y de otras— en la sociedad contemporánea: democrática, laica y pluralista.

## 1. Educación, no catequesis

En España —y en otros países occidentales, con circunstancias en cada caso específicas— la cuestión de la enseñanza de contenidos de religiones está muy embrollada, mezclada con la de una asignatura definida como “Religión”, sobre todo, religión católica. Se embrolla aún más el tema cuando, presuntamente al margen de esa asignatura, se reclama en términos vagos una educación “religiosa”, que a veces es, de nuevo —de tapadillo, sin declarar su nombre— la enseñanza católica, anglicana o de otra confesión cristiana, mientras otras veces parecería ser una educación en valores religiosos o acaso morales, supuestamente no definidos por algún credo concreto, pero muy orientados hacia la creencia y la práctica religiosa. En una mezcla de conceptos confusos se pretende a menudo hacer pasar por educación en valores o humanista una educación de fondo religioso, de fomento de prácticas y creencias religiosas, la cual podría ser, por lo demás, una apropiada educación cristiana de cuño tolerante y liberal: no siempre catequesis pura y cruda, pero sí extensión del brazo catequético a la escuela para crear en los educandos la condición de sujetos catequizables. Una educación religiosa, humanista o en valores así concebida, por respetuosa que aspire a ser respecto a las diversas creencias e increencias, sigue siendo una empresa eclesiástica, teológica y, en su último designio, catequética, proselitista, de adoctrinamiento, una empresa de transmisión de creencias, de religión.

A lo largo de su historia, las iglesias cristianas han emprendido distintas estrategias de transmisión de la fe: a) el apostolado o misión ante los no creyentes, los paganos, adeptos de otras religiones, para obtener su conversión y su bautismo (evangelización, primero, del Imperio romano y de Europa, luego de otros continentes, sobre todo, América); b) la predicación a los ya cristianos adultos (en el sermón dominical, con ocasión de ritos como matrimonio y funerales, con “misiones” populares y “ejercicios espirituales”); c) la catequesis a los más pequeños, a quienes hay que enseñar por vez primera la doctrina cristiana e iniciar en la recta práctica religiosa. En un mundo en el que ya no hay pueblos enteros dispuestos a bautizarse en masa y donde no funcionan bien otros mecanismos de transmisión o de profundización de la fe, las iglesias no tienen más remedio que poner máximo ahínco en la educación de los pequeños; y, como no siempre es fácil traerlos al templo con tal fin (apenas puede hacerse salvo en la

preparación para la primera comunión), ni se puede contar mucho para eso con los padres, es tentador tratar de hacerlo, a las claras o subrepticamente, en la escuela, por la que sí pasan todos los niños.

Catequesis —ya religiosa, ya ideológica: adoctrinamiento— es toda enseñanza que, en edad en que no ha madurado todavía el pensamiento crítico, pretende ganar adeptos para una forma de creencia basada en respetables pero personales o particulares experiencias, y no en la razón o en una experiencia universal o potencialmente tal. En ese sentido, catequetizar o adoctrinar es una tentación permanente no ya sólo del apóstol o del ideólogo, sino del maestro que tiene delante pequeñas cabecitas todavía por formar y que puede estar tentado a tratar de amueblarlas inculcándoles precisamente sus propias ideas y personales convicciones.

Pero en la escuela —sea la pública, sea la financiada con fondos públicos y quizá toda escuela, por privada que sea— no puede haber, no debe haber catecúmenos de ningún género. El principio de laicismo o —lo que es igual— de pluralismo educativo, consustancial a una sociedad laica y pluralista, se opone de manera radical a toda clase de catequesis religiosa o ideológica, manifiesta o subrepticia, en ámbito escolar. Éste es un principio que trasciende a los contenidos religiosos y que toca a uno de los rasgos de la educación escolar —la familiar es acaso otro tema— en la sociedad democrática.

La presencia del hecho religioso en la escuela, una presencia sin duda educativa, no ha de ser, pues, ocasión de reclutar adeptos para esta o aquella otra religión, ni tampoco siquiera para fomentar disposiciones o actitudes a favor —o en contra, claro está— de lo religioso en general. Algo semejante ha de decirse para la —también ambigua expresión— “educación en valores”.

En las sociedades pluralistas la educación escolar “en” algo sólo puede ser de dos tipos: a) educación en aquello sobre lo que existe completo acuerdo científico o social, un acuerdo del que sólo se autoexcluyen los delincuentes y aún más los terroristas, es decir, los individuos legítimamente perseguidos por el código penal; b) educación para conocer y saber manejarse dentro del amplísimo espacio de desacuerdo social, ideológico y de valores, así como de ignorancia o perplejidad en el dominio de nuestros conocimientos. La educación en el hecho religioso corresponde a esta segunda figura.

Las religiones implican valores, pero de los que pertenecen al segundo ámbito citado: valores en los que no toda la sociedad está implicada o, mucho menos, en acuerdo. En el momento actual ni siquiera de una religión concreta se puede hablar como de un sistema axiológico compacto y unitario: ni los creyentes de una misma religión son unánimes en sus creencias y valores. Quizá tiene sentido inequívoco hablar de educación católica, por más que aun dentro de

eso existen no menudas discrepancias entre el catolicismo pontificio, vaticano, y el de los cristianos por el socialismo o los teólogos de la liberación. No está ya ni mucho menos tan claro qué podría ser en la escuela una educación cristiana: ¿de acuerdo con qué confesión, la católica, la luterana, la ortodoxa oriental, la de los mormones? ¿conforme a principios evangélicos básicos?; pero éstos ¿quién los define? Del todo genérica y ambigua es, en fin, la propuesta de una educación religiosa: ¿de acuerdo con qué religión? ¿con principios religiosos básicos? ¿y cuáles serían éstos?

## 2. Moral, arte, religión

Por parte de quienes sostienen la tesis de una educación religiosa —tal vez, liberal, tolerante, pluralista, ecuménica— en la escuela se esgrimen a veces las aparentes semejanzas con la educación moral o artística, donde existen estilos —morales y estéticos— divergentes: éticas diferentes, opuestas entre sí, y gustos artísticos dispares, a veces inconciliables. La diversidad religiosa —se sugiere— podría, pues, incorporarse a la escuela a semejanza del pluralismo moral o el de las artes. Para la referida tesis, sin embargo, esta analogía es por entero falaz. Las razones para la presencia de lo moral y de lo artístico en la educación no valen por igual para lo religioso.

La educación moral, desde luego, ha de estar presente en la escuela y no con carácter opcional, por lo menos a lo largo de toda la escolaridad obligatoria. Pese a la disparidad de las éticas religiosas y laicas, lo moral puede ser objeto de educación, primero, en cuanto transmisión de conocimientos sobre esas éticas, pero también como formación de la personalidad de los alumnos en los principios morales que sustentan la convivencia pacífica y democrática. También la enseñanza moral, por cierto, podría escorarse hacia el adoctrinamiento, la catequización, y en eso sí que puede llegar a haber semejanza con la enseñanza religiosa, sólo que por el lado perverso. En contexto educativo nunca se debe adoctrinar ni en religión, ni en moral; y esto deberían saberlo los profesores tanto de Religión —católica u otra—, cuanto de las materias de “ética” o “valores” presentes en los currículos. La diferencia entre la presencia y el sentido de lo moral y de lo religioso en la educación escolar está, sin embargo, en que mientras la sociedad considera esencial la educación moral y sostiene de manera unánime ciertos principios de moral social, en ningún modo piensa y sostiene eso mismo acerca de lo religioso.

Las analogías —y las mezclas a veces— de lo religioso con lo artístico tampoco abonan la tesis ahora enjuiciada. No cabe reducir uno y otro ámbito, por igual, al precrítico juicio de que «sobre gustos no hay nada escrito» y que, en consecuencia, tanto derecho habría a

una educación religiosa como a una educación artística. Con independencia de una ancha relatividad en la diversa valoración de las grandes obras plásticas o musicales, los altos hitos de épocas y de personas creadoras en música, pintura, escultura, arquitectura y otras artes, aquellas que constituyen componente principalísimo de nuestro legado cultural parecen estar por encima de toda duda razonable. La persona y obra de Jesús o de Mahoma significan, sin duda, para sus fieles mucho más que las de Beethoven o Goya. El problema es que para otros significan mucho menos y lo que significan es acaso, encima, negativo, regresivo, oscurantista. Es que, predilecciones aparte, mientras nadie juzga perjudicial escuchar a Mozart o disfrutar con Shakespeare, no son pocos los que piensan que Jesús y Mahoma estaban en un error, en más de un error, o bien, que por respetable que haya sido su aportación histórica, sería equivocado y antieducativo tomar ahora otra vez sus enseñanzas.

Verdad es que muchas de las producciones artísticas aparecen asociadas a lo religioso: en Occidente al cristianismo. No faltan quienes argumentan la necesidad de enseñar cristianismo para poder captar todo lo que de temática cristiana contiene el arte occidental. Es un argumento para ser acogido con cautela y sin sacar de quicio. El mismo razonamiento vale para los mitos griegos y romanos, que han inundado el arte occidental sobre todo desde el Renacimiento y, sin embargo, nadie ha solicitado por esa razón y con tanta tenacidad una asignatura de mitología clásica. Lo cierto es que los conocimientos sobre religión o sobre mitología necesarios para comprender el arte suelen ser accesibles a partir de las obras mismas.

El pensamiento de fondo, rara vez explícito, de quienes defienden en la escuela una educación religiosa, aunque sea no confesional, suele ser de este tenor: algo tan importante en la vida de tantas personas, algo por lo que muchos han vivido y han llegado incluso a morir en martirio, ¿cómo puede quedar desconocido para nadie? ¿cómo va a dejarse fuera de la enseñanza, de la educación? Quizá en un segundo fondo late todavía una inconfesada expectativa: cuando conozcan qué es la religión, la conozcan en su verdad auténtica, entonces simpatizarán, ellos también creerán. Late, pues, una intención catequética, que, sin embargo, los no creyentes no tienen por qué compartir y que el Estado de derecho, el de las libertades democráticas y de la tolerancia, no tiene por qué asumir. La escuela no ha de ser una institución de propaganda y reproducción religiosa, de consecución de adeptos o de potenciales adeptos: para eso está la iglesia, la sinagoga, la mezquita o la casa de cada cual. Las religiones de salvación —y cristianismo, judaísmo e islamismo lo son— difícilmente pueden llegar a entender que haya personas que no quieren ser salvadas o que creen no necesitarlo; entender, por tanto, que no todo está permitido

para conseguir que todo el mundo sea salvo. En cualquier caso, no sólo los laicos, sino también las personas religiosas sensatas deberían resistirse a los intentos proselitistas de salvación a toda costa.

Así que las analogías —y las amalgamas— con lo artístico y con lo moral no deben ser sobreestimadas. Desde luego, ni ellas, ni la absoluta relevancia que a la fe le conceden los propios creyentes bastan para justificar una educación religiosa durante la escolaridad obligatoria en un sentido semejante a la educación moral o a la artística. Que en la escuela obligatoria, a lo largo de la totalidad o de parte de los años de su duración, se imparta enseñanza religiosa o incluso una asignatura de Religión con carácter voluntario, como sucede en algunos países europeos, se explica por un conservador respeto a ciertas tradiciones o a acuerdos con la Santa Sede y otras confesiones religiosas, y se justifica, sobre todo, por el deseo de una “paz escolar” en este campo, que ha presenciado en tiempos no lejanos verdaderas guerras escolares de religión en países no turbados por otras intolerancias.

### 3. Principios educativos

Al margen de una educación religiosa, y por contraposición a ella en cualquiera de sus formas, catequéticas o liberales, de lo que se va a hablar aquí es de la presencia y papel educativo del hecho religioso, de las religiones en la escuela. Al hecho religioso se le reconoce pertinencia en la escuela bajo el siguiente enfoque: las religiones son hechos históricos, sociales, humanos; la religión ha sido y es una posibilidad humana, no una necesidad, mas sí una posibilidad muy difundida y relevante; y en esa medida ha de estar en la escuela, cuyo lema debe ser el del «nada de lo humano me es ajeno». Incluso si se la considerara esencialmente errónea, irracional, nefasta, quedaría que es preciso conocerla y que los alumnos han de ser educados para vivir en un mundo donde hay religiones y para hacerse cargo de una historia y un legado histórico donde las ha habido.

Cuestiones educativamente pertinentes sobre la religión son, entre otras, qué ha sido en el pasado y qué es ahora, qué ha significado, a qué debates ha dado lugar, cuáles han sido sus formas dominantes, cuáles las minoritarias, qué funciones ha cumplido, cómo ha dejado huellas en la filosofía, las artes, las costumbres, la cultura, el folclore. Son cuestiones pertinentes, sobre todo, y desde luego, para la religión singularmente presente y dominante en Occidente, el cristianismo, pero también para otras que se hallan en los bordes mismos de la civilización occidental y que la han impregnado en mayor o menor medida: las religiones europeas antiguas, la de Grecia y Roma, el judaísmo y el islam, que no han estado sólo en los márgenes de Europa o de España, sino durante siglos en su centro mismo.

En el nivel más rudimentario, en el de una enseñanza entendida como instrucción, no es difícil señalar el sentido y objetivos de la introducción en la escuela de contenidos relativos al hecho religioso, a las religiones: se trata de informar acerca de ello, de transmitir noticia y conocimientos, y de hacerlo con máxima objetividad, en una información no sesgada, respetuosa con los hechos y, por tanto, también con la religión.

Sin embargo, los objetivos propiamente educativos no se reducen a transmisión de información, de conocimientos. Además de eso, y ante todo, objetivos de la educación propiamente tal son enseñar a ser persona, educar en la autonomía personal y en el respeto a otros, enseñar a convivir y a comportarse con decoro moral, enseñar a pensar críticamente. No puede ser con otras miras que se incluya en la escuela el tema del hecho religioso.

Este sentido educativo de la presencia de las religiones en la escuela se diferencia netamente —apenas hace falta resaltarlo una vez más— de la intención adoctrinadora. Conviene, empero, y por otra parte, destacar que el mejor servicio que pueden cumplir las religiones en el contexto escolar es precisamente ese, el de contribuir, desde una aproximación aconfesional, a los fines básicos de la educación: enseñar a pensar de modo crítico, a ser independientes y tolerantes, a ser personas, a convivir en paz.

La educación en torno al hecho religioso ha de ser respetuosa con el mismo, lo que no excluye las oportunas críticas, del todo compatibles con el respeto. No todos los hechos religiosos son igualmente respetables: no el fanatismo, no la intolerancia, no la guerra santa o las inquisiciones. El respeto, por tanto, no es indiferenciado, no es un “todo vale”. Las religiones pueden presumir de trato con lo sagrado y absoluto; pero su estudio no tiene por que tomarlas a ellas mismas como sagradas e intocables.

En la educación escolar se abordan, pues, las religiones como sistemas humanos, no como realidades sagradas. Se las aborda con el respeto que todo lo humano —mejor dicho, no todo, sino mucho de lo humano— merece; pero también con el sentido crítico a que asimismo es acreedor, con una mente crítica y despierta, que a menudo debe condenar, repudiar: siempre que lo religioso se ha hecho incivil, inhumano.

#### **4. Objetivos educativos**

Los fines de la presencia del hecho religioso en la escuela son educativos, no religiosos. A semejanza del modo en que los fines de la educación se expresan para una etapa, área o ciclo educativo, pueden especificarse en términos de objetivos, de capacidades que se supone

que los alumnos han de adquirir como consecuencia de la correspondiente enseñanza.

No sin cierta vacilación se formulan enseguida algunos de esos objetivos. La vacilación se debe al temor de que un listado de los mismos a la manera de los propios de áreas o materias del currículo haga pensar en una organización disciplinar del estudio del hecho religioso. Aun a riesgo de resultar fatigosamente reiterativo hay que puntualizar, una vez más, que tampoco esto equivale a transformar ese estudio en una asignatura. Son objetivos propios de una temática, de un ámbito de contenidos, se organicen éstos, o no, en una asignatura. En relación con eso apuntan a una doble posibilidad. Se presentan en la doble —y ambiciosa— presunción de ser objetivos válidos, primero y ante todo, para cualquier maestro o profesor, que desde su propia área o materia aborde el tema religioso; pero también, segundo, para aquellos profesores que —en una perspectiva, por lo demás, que no es la de este libro— tienen encomendada una asignatura de religión —católica o de otra confesión— o bien unas materias, alternativas a ella, pero de estudio aconfesional de las religiones, como sucede ahora en España a lo largo de tres años de la Educación Secundaria (ver capítulo 15).

Se proponen, pues, a continuación algunos objetivos educativos a los que puede orientarse la presentación de contenidos sobre sistemas religiosos en la Educación Secundaria. No sería difícil formular algunos de ellos en términos significativos y accesibles para alumnos más pequeños. Pero en todos ellos se contempla a alumnos entre los 12 y los 18 años, aunque dentro de esa etapa, a su vez, con relevantes matices respecto a la madurez requerida o fomentada por los objetivos propuestos. Sin hallarse ordenados en estricto orden de creciente maduración educativa, los primeros, de todas formas, son planteables desde la preadolescencia, mientras los últimos miran a jóvenes que están a punto de acceder al estudio universitario, o bien a una vida laboral. Algunos objetivos presuponen un estudio y conocimiento de materias de Bachillerato, en concreto, de filosofía.

Es una propuesta de objetivos —no oficiales, claro—, que valen como hipótesis de trabajo —del trabajo docente—, y que cada maestro o profesor ha de valorar, sopesar, asumir o corregir según su leal saber y entender. Con todas esas puntualizaciones, se propone que la presencia del tema religioso o de religiones en la Educación Secundaria contribuya a las siguientes capacidades en los alumnos:

- a) Conocer y entender una de las fuentes en donde se origina nuestra cultura: la raíz semita, israelita y cristiana, que ha venido a entrelazarse con la griega y romana para configurar primero a Europa y luego a Occidente.

- b) Conocer, comprender y apreciar manifestaciones culturales, artísticas, literarias, especialmente marcadas por ese origen.
- c) Conocer y entender otras fuentes y tradiciones análogas (islamismo, religiones de Asia) que han contribuido a moldear otras culturas y sociedades del mundo actual.
- d) Examinar lo religioso, en sus distintas formas, como una posibilidad de la condición humana y una realidad social en la cultura de los pueblos.
- e) Conocer y entender la pluralidad de modos de vivir y practicar la religión en distintas sociedades y momentos de la historia.
- f) Apreciar y desarrollar actitudes de tolerancia religiosa y de respeto a las creencias y prácticas de otros en el seno de una convivencia civil pacífica.
- g) Examinar la relación del hecho religioso con otros hechos y producciones, de arte, de cultura, sobre todo en la época moderna.
- h) Entender y analizar la secularización de la sociedad occidental moderna y el actual pluralismo ideológico, de creencias y valores.
- i) Conocer y respetar las posiciones básicas que en Occidente están debajo de rúbricas de pensamiento tan amplias como “agnosticismo” y “ateísmo”.
- j) Identificar y reconocer algunas características comunes de lo que suele entenderse por «religión» o religiones.
- k) Disponer de criterios para valorar y juzgar distintas manifestaciones religiosas, enjuiciarlas bajo diversos aspectos, como son: pretensiones veritativas, racionalidad, moralidad, humanismo, funciones sociales y políticas de las religiones.
- l) Conocer distintos modos de acercamiento cognoscitivo a los hechos religiosos: modos de estudio y también de investigación propiamente tal, de ciencia.
- m) Conocer lo básico de algunas doctrinas religiosas, en particular, de la teología cristiana (o la del grupo social a que se pertenece), pero también de las teorías, filosóficas o científicas, acerca de la religión.
- n) Disponer de criterios fundamentados y ser capaz de razonar sobre la relación de las religiones y de sus creencias con la moral, la filosofía, el arte, la ciencia, el folclore y las costumbres.

La finalidad, en suma, es educativa y no religiosa. El hecho religioso puede entrar en la escuela con esa finalidad porque es un hecho humano y porque entra en ella bajo ese título, como “humana religión”. Bajo esa luz, es un hecho que “da que pensar”, da que educar. Los concretos temas y actividades que se proponen en la sección tercera responden a ese lema: dan para el pensamiento, para la enseñanza, la educación.

## V. CRITERIOS DIDÁCTICOS

Hay, por cierto, didácticas específicas: de la enseñanza de las matemáticas, de la lectoescritura, de las ciencias. No las hay, sin embargo, para una enseñanza laica acerca del hecho religioso. Otro sería el caso de una educación propiamente religiosa, tal como se practica en las iglesias o, a veces, en el seno de la familia. Esa sí que responde, sin duda, a una didáctica específica. Pero mientras se trate de la presencia del hecho religioso en la escuela de todos, no hay en ello otro medio que la didáctica general. Para esa presencia rigen los principios curriculares y didácticos de carácter universal.

Si el currículo básico se estructura alrededor de la adquisición de capacidades, eso vale no menos para los contenidos relativos a la religión. Si en cuanto a contenidos el currículo se organiza en el triple apartado de hechos, procedimientos y actitudes, eso rige asimismo respecto a lo religioso, a cuyo propósito habrá que: 1) transmitir información y facilitar el conocimiento del hecho religioso, su estructura, sus variedades, su historia; 2) orientar sobre los principales modos de estudio y criterios de posible valoración de las doctrinas, las instituciones y las prácticas religiosas; 3) fomentar actitudes apropiadas y congruentes con los fines de la educación.

La vertiente de actitudes puede resultar la más problemática. ¿Se debe favorecer una disposición de simpatía o empatía hacia la religión, o más bien la de alejamiento crítico respecto a ella? Así enunciada, la pregunta es simplista y desorientadora. Lo que se ha de fomentar es un conjunto de actitudes que forman parte de la educación cívica dentro de una sociedad plural, democrática y, por tanto, respetuosa ante las diferencias y ante las minorías. Las principales actitudes al respecto en materia religiosa son las de tolerancia, respeto y va-

loración de las creencias y prácticas ajenas, disposición al diálogo, a la convivencia pacífica sin discriminaciones de ningún género y, por otra parte y desde luego, oposición frontal a las formas —religiosas u otras— de violencia, persecución, intransigencia o también manifiesta irracionalidad.

No todo vale; y aun dentro de lo que vale, no todo vale por igual. La educación en actitudes es educación en criterios de valor, en el discernimiento de valores. La actitud de respeto hacia lo religioso tiene su límite. Las religiones muchas veces han instrumentado su voluntad de difusión con la invasión armada y el sojuzgamiento, con la cruzada hacia el infiel, con la sevicia del inquisidor contra los discolos. Ahí está la raya tajante de límite en el respeto hacia las posiciones religiosas. La más elemental prudencia dicta no ser nada tolerantes con la intolerancia. Sin embargo, y no en menor medida, los credos religiosos han llevado su empresa de difusión e implantación social por otras vías: la palabra religiosa y de predicación o proselitismo, la entrega a los demás; o bien han cristalizado en estilos individuales de vida, como la mística o la ascesis, la renuncia a los goces ordinarios de la existencia, estilos que no tocan o dañan a la convivencia. Por más que algunas de estas vías puedan merecer una pobre valoración, mientras no hagan daño a nadie, apenas hace falta subrayar que permanecen acordes a un respeto que no merecen en absoluto el fanatismo, la intolerancia, la inquisición y las guerras santas.

Enunciado de forma positiva: ¿qué valores son dignos de ser transmitidos positivamente? La mejor respuesta suena casi tautológica: son aquellos que de hecho pueden ser transmitidos en contexto realmente educativo, es decir, de una forma potencialmente universal, compatible con la autonomía personal, con la capacidad de reflexión y el pensamiento crítico que se suponen formar parte de los objetivos básicos de la educación.

En un planteamiento curricular correcto, los contenidos relativos al hecho religioso no piden tampoco nada específico respecto a evaluación. Cada actividad educativa (como las sugeridas en la sección tercera), cada aprendizaje deberá ser evaluado igual que —y dentro de— el resto de la correspondiente área o materia donde la actividad y el aprendizaje tienen lugar: en ciencias sociales, en historia, en filosofía.

En materia de religión, como en cualquier otra materia, la enseñanza, la estrategia didáctica ha de procurar un aprendizaje que sea significativo, funcional, en conexión con la vida y con las experiencias extraescolares de los alumnos, enlazada asimismo con el resto de las experiencias educativas, es decir, con los contenidos del currículo real. Nada singular o específico hay que señalar sobre esto a propósito del hecho religioso. Igual que nada especial hay por decir sobre

cómo se generan los aprendizajes, las capacidades, los conocimientos. Éstos, en su mayoría —al menos, los que son objeto de educación formal—, no nacen de manera espontánea, ni tampoco se adquieren por los alumnos mediante recepción sólo pasiva, sino que se construyen, de modo procesual, progresivo, en una interacción entre personas, entre profesor y alumno, interacción en ambas direcciones y donde el profesor desempeña desde luego una función mediadora singular. Todo ello vale para el conocimiento de las religiones y para la educación relacionada con tal conocimiento.

Un capítulo sobre didáctica del hecho religioso puede, por tanto, ser muy breve y limitarse a decir que no tiene nada especial que decir. Con eso y todo, aun a riesgo de redundar en lo que el profesor ya conoce y practica en su labor docente, tal vez resulte útil ver la aplicación al estudio de la religión de un par de principios didácticos básicos: el del nexo de la actividad dentro del aula con la vida fuera de ella y el de la aconsejable estrategia que procede de lo más próximo a lo más remoto, y también, después de eso, examinar alguno de los problemas inherentes al acertado tratamiento docente del pluralismo y de la aconfesionalidad.

## 1. El aula y la vida fuera de ella

No sólo el atractivo, también la significación y la funcionalidad de los aprendizajes depende mucho de su nexo con la vida cotidiana, con lo que sucede fuera del aula y con lo que a los alumnos les sucede. Igual que en otros campos, en el estudio del hecho religioso los alumnos encontrarán un interés mayor cuando puedan relacionarlo con su vida o con los acontecimientos de actualidad.

En el calendario anual hay fiestas religiosas que interrumpen el curso académico y cuyo comentario, antes o después de celebrarse, puede servir de punto de enganche para un análisis o una actividad formativa en torno al hecho religioso. Fiestas cristianas con especial impacto en la vida cotidiana y en el calendario escolar son las de Navidad y de Semana Santa, así como también —en ámbitos más restringidos— las fechas de primeras comuniones o las festividades locales. No es difícil enhebrar en ellas alguna de las actividades que se proponen en la sección tercera: sea la audición de un oratorio (capítulo 7), sea el análisis de la iconografía de las procesiones (capítulo 6) o su comparación con las imágenes de otras tradiciones religiosas (capítulo 10).

Además de las fechas del calendario, las que de forma cíclica se repiten cada año, están las noticias. También de ellas conviene hacer uso: traerlas al aula al servicio de la educación. Entre otras funciones, la educación formal, reglada, tiene por finalidad precisamente contri-

buir a poner orden y significación en la abrumadora abundancia de información que nos inunda a través de los medios. La noticia, justo para serlo, o por serlo, suele tener que ver con lo raro y singular, con la excepción, con lo que llama la atención. Enganchar la enseñanza en la noticia puede ser, por tanto, un modo de asegurar el interés de los alumnos.

En el mundo de hoy no son frecuentes las noticias religiosas. Eso es ya un indicador de la secularización de la sociedad actual (capítulo 13). Pero una posible actividad educativa consiste en examinar la prensa o los telediarios en busca de noticias de esa naturaleza, clasificarlas y analizarlas por géneros, por contenidos, y sacar lección de ellas.

La noticia no tiene por que ser directamente religiosa. A veces lo es de manera indirecta. Por ejemplo, a mediados de septiembre de 1996, el Celta club de fútbol tuvo que adelantar en una hora el comienzo de un partido para que un jugador suyo de religión judía, Revivo, pudiera celebrar el Yom Kipur, fiesta de penitencia, que prescribe paralizar toda actividad a partir de la puesta del sol para disponerse a una jornada de ayuno y oraciones. El referido jugador, aunque no muy religioso, declara que es la primera vez que vive esa fiesta fuera de su país y que respetarla significa mucho para él. La noticia sale en las páginas deportivas de los periódicos, pero tiene evidente alcance religioso. En ella aparece la dificultad que las minorías —en este caso, los judíos— pueden experimentar para acomodarse a una sociedad cuyo calendario responde a otra tradición —cristiana— de festividades. En ningún calendario de liga española de fútbol se imagina, en cambio, programar un partido de fútbol en un día de Navidad. Eso mismo hace probable que sea noticia, o incluso llegue a ser cuestión de actualidad lo relativo a minorías religiosas y no a la mayoría. En Francia, ha sido cuestión legal y social la asistencia a la escuela pública de jóvenes árabes con el velo musulmán, pero no lo ha sido que jóvenes católicas lleven al pecho una medalla o una cruzcita.

## Noticias religiosas

Una noticia ¿cuándo es religiosa o posee un lado religioso? Esto es visible —y analizable— en muy variados géneros de eventos y de las correspondientes noticias: los nuevos ministros juran por Dios sobre la Biblia o prometen por su honor sobre la Constitución, el Rey de España, por sí mismo o por representante suyo, hace la ofrenda anual al apóstol Santiago; el Papa es recibido por el correspondiente Jefe del Estado que visita; un grupo de “rockeros cristianos” lanza un nuevo disco, y tantos otros titulares de (tele)diarios.

En España, seguramente los tres temas de iglesia católica que en los últimos años han venido a ocupar más columnas de periódico y minutos de telediario han sido: 1) la cuestión del aborto y de su legalización; 2) la financiación de la propia Iglesia por el Estado y la cuota que a ello se destina del impuesto de la renta; 3) la educación católica en las escuelas. El profesor puede extraer lección de los tres temas y de la circunstancia de que sean esos, y no otros, los que ocupan espacio en los (tele)diarios. Del último de ellos, además, se desprende un tema que habría de interesar a los alumnos: el de la presencia de lo religioso en la escuela. Como posible cuestión a debatir con ellos, y no sólo en clase de Religión o en la hora de estudio alternativo a ella, cabe plantear: la religión, católica u otra, lo religioso en general, ¿cómo debería verse y tratarse en clase? A lo largo de este libro el profesor dispone de elementos de juicio más que suficientes para animar y orientar un debate acerca de esa cuestión.

La cuestión misma del velo musulmán y algunas noticias difundidas en el año 1995 han sido objeto de comentario para su didáctica en otro libro (Fierro, 1995). En él se han presentado varios ejemplos de uso educativo de noticias religiosas, que entonces fueron de actualidad. A partir de ellos, a modo de ilustración, se perfila cómo puede proceder un análisis de la noticia del día, mejor dicho, un análisis del hecho religioso que toma a la actualidad como punto de partida. No se va a reproducir ahora lo que ya está hecho en otro lugar, otra publicación. Los comentarios allí recogidos pueden ser útiles para el posible análisis en el aula de otros hechos, otras noticias.

El análisis de la actualidad constituye una fructífera línea de trabajo del profesor. Consiste en observar y analizar lo que sucede ahora mismo, lo que es noticia, tal como lo transmiten los medios de comunicación. Por la facilidad de aportarlo al aula y por la permanencia de lo impreso, el periódico es un medio privilegiado para el análisis de

la noticia. Pero también cabe trabajar, por cierto, con la radio y la TV, cuyos programas pueden registrarse y reproducirse en el aula con cassette y, respectivamente, vídeo. Los mismos programas religiosos de TV, los católicos de la mañana del domingo o los de otras confesiones, proporcionan un interesante material para su estudio en clase. Con ese estudio, además, se favorece que los jóvenes aprendan otro modo de ver televisión y de seleccionar programas.

Sea cual sea el modo en que es traída al aula, la actualidad así considerada y analizada no se agota en sí misma. No es quedarse en una visión plana, miope, del presente y de lo inmediato, sin mirada alguna al pasado o a lo más remoto. Hay que enseñar a proceder de lo más próximo a lo más lejano, de lo intuitivo a lo abstracto, al concepto; enseñar a elevarse de la anécdota a la categoría, como invitaba D'Ors. La anécdota de adelantar en una hora un partido de fútbol, por razón de una fiesta judía, se encuadra en categorías religiosas y civiles que ese simple hecho contribuye a ilustrar.

La inminencia de lo actual, el relieve de la noticia sirve de anclaje donde amarrar el interés y la motivación de los alumnos, un interés desde el cual puedan desarrollarse análisis no superficiales y construirse conocimientos sobre lo más alejado en el tiempo y en el espacio. La actualidad, por lo demás y por definición, es cambiante, mudadiza. No vale la pena demorarse aquí en ejemplos de ella y de su uso didáctico: tendrían fecha muy próxima de caducidad, antes de llegar al lector. En pocos meses, a veces en cuestión de días, lo actual pasa a inactual. Eso mismo ha de guiar la selección de temas actuales. Interesa poco, apenas, la actualidad más efímera y ha de buscarse aquella otra que, si bien se desvanece pronto en cuanto noticia, contiene elementos que trascienden el instante y que se inscriben en la historia. Ésos son los elementos que se prestan al análisis en profundidad para la comprensión del hecho religioso y, más allá de él, para la comprensión de la condición humana.

## **2. De lo cercano a lo remoto**

Un segundo enfoque didáctico que merece comentario para su aplicación al hecho religioso se refiere a la estrategia docente que avanza de lo más concreto a lo más abstracto, de lo cercano a lo lejano, de lo singular y anecdótico a lo universal. Es una estrategia de enseñanza muy conforme no sólo con el modo en que proceden el conocimiento y la adquisición de aprendizajes, sino también con el momento evolutivo que viven los adolescentes, el de emergencia y consolidación del pensamiento formal abstracto.

La cercanía mayor o menor de las diferentes tradiciones y hechos religiosos puede incorporarse a esa estrategia general. Para muchos

de los alumnos lo más cercano es el cristianismo. Lo que saben, lo que han visto o tal vez leído acerca de la religión, se refiere sobre todo a la cristiana, en España a su versión católica. Hará bien el docente en comenzar por ahí, por el cristianismo. Al igual que sus alumnos, el profesor tiene más a mano la tradición cristiana y manifestaciones suyas en la cultura occidental: música, artes plásticas, poesía, literatura. No perjudica a la aconfesionalidad de la enseñanza que muchas de las actividades educativas se realicen a partir de elementos cristianos. Está bien empezar por ahí. Lo que estaría mal es terminar y contentarse con eso. Conviene, por otro lado, abordar lo cristiano en su integridad, sin restringirlo al cercano catolicismo, aunque éste proporcione las experiencias y conocimientos más inmediatos para el alumnado. Desde este punto cercano de arranque, la enseñanza ha de tratar de abrir al conocimiento de la pluralidad y diversidad de las confesiones cristianas, sobre todo del protestantismo y de su significado en la sociedad occidental moderna.

Otras religiones les resultarán a la mayoría de los alumnos no cercanas, casi del todo desconocidas, acaso exóticas. Quizá, por eso mismo, y en contrapartida, podrán despertar en ellos una curiosidad e interés mayores, o ser abordadas con menos prejuicios que el cristianismo. En España, como en el resto de Europa, islamismo y judaísmo son tradiciones que para una minoría representan de hecho lo más cercano por experiencia y educación familiar. De esta circunstancia tendrá que tomar conocimiento el profesor para desarrollar su docencia no sólo en el respeto —esto siempre—, sino además en una estrategia didáctica atenta a las religiones minoritarias y, en general, al pluralismo religioso.

Por otra parte, las religiones más lejanas para todos —la religión griega y romana o las religiones asiáticas—, a poco que se las tome en cuenta, podrán contribuir a poner de manifiesto los aspectos más generales y estructurales de la religión, a elevarse al concepto abstracto de lo religioso —concepto expuesto en la sección primera— perteneciente ya a la filosofía de la religión y a las ciencias de las religiones. El sentido del método aquí preconizado es claro e idéntico cualquiera que sea su punto de partida. Es elevarse, desde particulares imágenes, símbolos, textos, piezas musicales y artísticas, a un conocimiento de carácter general; es avanzar de lo más concreto a lo más abstracto, de lo cercano a lo remoto, de la anécdota a la categoría, de la imagen al concepto, de la descripción a la explicación, de la intuición al razonamiento.

La sección tercera de este libro, al igual que el resto del mismo, apunta no a un año u otro de la Educación Secundaria, sino a toda esa etapa, que, por otro lado, coincide mucho con la edad adolescente. No se proponen actividades o contenidos específicos para áreas o pa-

ra cursos concretos. Ahora bien, si hay que aconsejar un determinado orden en la secuencia de los contenidos, el consejo es sin duda el de proceder en círculos concéntricos de creciente amplitud desde lo próximo hacia lo lejano. La secuencia puede ajustarse a un triple momento en la progresiva ampliación del ámbito de religiones por considerar, por introducir en la actividad educativa. Si se toma como primer núcleo un entorno cristiano, la triple instancia será: 1º) empezar por el cristianismo, pero con atención a su variedad y pluralidad interna, haciendo sabedores a los alumnos de la existencia de diversas confesiones cristianas; 2º) seguir con la pluralidad religiosa que se refleja en las religiones monoteístas (también judaísmo e islamismo) que han convivido y conviven alrededor del Mediterráneo y que forman parte de la historia y del patrimonio cultural de España y de Occidente; 3º) apuntar al horizonte de otras religiones, no monoteístas, confrontando entonces, además, a los alumnos con la filosofía y las ciencias de lo religioso. En contexto judío o islámico, obviamente, los dos primeros momentos intercambiarían su orden de presentación.

### 3. Educación laica, educación para el pluralismo

La educación en la escuela de todos ha de ser educación, no catequesis. La enseñanza, también cuando versa sobre el hecho religioso, tiene que ver con la educación de las personas, de los alumnos, y no con su conversión o evangelización. Debería ser así incluso en la clase de Religión, que pueda impartirse y recibirse con carácter optativo, pero eso, claro está, es otra historia.

La enseñanza, incluso a propósito del hecho religioso, ha de ser laica, aconfesional. Es una aconfesionalidad, sin embargo, no fácil de practicar, de manejar. ¿Cómo enseñar, cómo educar en un tema en el que hay diferentes creencias y actitudes? No estará de más bosquejar algunas líneas de una didáctica fiel a una orientación aconfesional.

Quizá la mejor forma de concretar la aconfesionalidad en el aula sea el respeto al pluralismo y la educación en él. La aconfesionalidad es inseparable del pluralismo. El énfasis en una educación para una convivencia pluralista —la convivencia, de hecho, requerida en la sociedad moderna— es, en la práctica, la mejor guía y garantía para preservar el carácter laico, aconfesional de la enseñanza. Ahora bien ¿qué significa una educación aconfesional y pluralista?

Para empezar, aconfesionalidad y pluralismo significan que para el docente no hay versión privilegiada, genuina, auténtica, acerca de ningún tema de los que se ocupa: del evangelio de Jesús, del mensaje de Mahoma, de la ley de Moisés, o de cualquier otro contenido de las religiones; sobre todo, no hay versión ortodoxa o sello de autenticidad.

dad que deba prevalecer frente a otras versiones. En cuanto nota característica de la enseñanza pluralista, “no confesional” o “laica” equivale a “no ortodoxa” y “no eclesiástica”. Un enfoque educativo no se atiene a la observancia de alguna ortodoxia o autenticidad. No se trata de exponer el verdadero cristianismo o islamismo, o la genuina religiosidad frente a las seudocreencias o a la superstición; ni tampoco de disputar sobre el asunto de la “esencia” o naturaleza verdadera de la religión en cuanto tal, tema que vale sólo para la teología y para una filosofía fenomenológica de la religión. En el aula, y para el profesor, la religión es un fenómeno social de manifestaciones múltiples y proteicas, no siempre además diferenciadas o discernibles de otras realidades sociales e históricas, sino a menudo en continuidad y mestizaje con ellas.

A una enseñanza laica, aconfesional, la caracteriza, desde luego, el reconocimiento del pluralismo religioso e ideológico del mundo actual; pero también, junto a eso, la tolerancia ante las creencias e increencias ajenas y el consiguiente rechazo y condena de todo fanatismo. Aconfesionalidad y pluralismo, por otra parte, no excluyen el discernimiento crítico, que desde el respeto hacia creencias e ideologías dispares autoriza, sin embargo, a juzgar, a valorar, para que la tolerancia no equivalga a desorientación o a ausencia de criterio. Abstenerse de tomar partido por una u otra confesión o tradición religiosa no equivale a no tomar partido en absoluto y no comprometerse en valoraciones y juicios a menudo necesarios, educativamente imprescindibles.

En la entrada del hecho religioso en la escuela de todos se da un peligro indudable: el de que la educación con ese contenido quede entendida y practicada a manera de una impronta de talante religioso, de religiosidad genérica y difusa, quizá no de una religión eclesiástica o un credo dogmático, mas sí de un análogo suyo, una sensibilidad afín a la religiosa, una disposición a creer, una fe o adhesión potencial, aunque no actual y sin afiliación concreta a una iglesia o a una religión.

Hay que decirlo con absoluta claridad: por educación aconfesional y pluralista no se puede hacer pasar una educación en sintonía — ni tampoco en distonía, claro — con el hecho religioso, una enseñanza enderezada a crear, a fomentar una predisposición o sensibilidad religiosa inespecífica, difuminada, acaso común a varias religiones. Actitud y enfoque aconfesional no es lo mismo que religiosidad “inter-confesional” o ecuménica, de diálogo y buen entendimiento entre religiones. Este diálogo, sin duda, al igual que el movimiento ecuménista y para la unidad de los cristianos, merece ser conocido y positivamente valorado, toda vez que coopera a la buena convivencia, al respeto mutuo y la comprensión entre diferentes credos. Pero la edu-

cación no tiene entre sus fines el cimentar un acuerdo ecuménico, transconfesional o interreligioso. Ni ha de guiarse por propósitos ecumenistas confesados o soterrados, ni tiene por que resaltar y promover los elementos comunes a las distintas iglesias y religiones. En la escuela de todos, en suma, no tiene cabida el proselitismo eclesiástico, pero tampoco una educación subrepticamente aplicada a formar a los alumnos en una sensibilidad y actitudes religiosas de carácter genérico a la vez que básico, transconfesional, no adscritas a un determinado credo: en algo así como el denominador común de ciertas religiones, de las monoteístas o de las que encarecen la dimensión de misterio y de absoluto en la profundidad última de lo real. Son criterios que aconsejan cautela suma también ante una expresión y una orientación —la de enseñar “cultura religiosa”— que es, cuando menos, ambigua.

Por otro lado, punto de vista laico no es enfoque paladinamente agnóstico o ácidamente crítico acerca de las religiones históricas o acerca la religión en cuanto tal. Un enfoque de veras aconfesional se aparta de militancias de uno u otro signo. Lo cual no obsta a que la enseñanza pueda y deba ser crítica y hasta polémica, beligerante, frente a algunas manifestaciones de la religión, que es preciso una y otra vez denunciar: intolerancia, fanatismo, dogmatismo. La perspectiva laica pide, sin embargo, ante todo, un tratamiento descriptivo, expositivo, antes que valorativo del hecho religioso.

La aconfesionalidad puede constituir para el profesorado un reto, un elemento difícil de manejar: también los profesores, al fin y al cabo, tienen sus propias creencias, perplejidades o increencias. ¿Cómo conducirse como enseñante aconfesional cuando uno mismo adhiere a alguna confesión, o cuando, por el contrario, uno se halla firmemente persuadido de la falsedad o la vaciedad de todos los credos religiosos? La principal observación pertinente al respecto es que al entrar en clase, el profesor, sin necesidad de dejar fuera sus creencias o increencias como quien cuelga el abrigo en el perchero, sí ha de dejar a la entrada del aula sus intereses personales, sus otros roles y proyectos, y abrazar sin restricciones el papel que ahora tiene, el de docente, con interés tan sólo por la educación, o sea no por la conversión o “desconversión” de sus alumnos, no, desde luego, por su salvación religiosa. Un docente puede adoptar un planteamiento educativo laico coherente sin traicionar para nada sus creencias o increencias propias; puede asumirlo además no sólo con plena tranquilidad de espíritu, sino con toda dignidad y profesionalidad, sin que nadie, tampoco su conciencia, esté autorizado a reprochárselo.

Conocer y enseñar el hecho religioso es también, desde luego, conocer y enseñar las religiones, por así decir, en ellas mismas y por sí mismas: en su historia, sus creencias y cosmovisión, sus mitos y ritos,

sus instituciones. Pero un planteamiento laico aconseja seguramente un cierto acento, un énfasis, el de atender más que nada a las manifestaciones culturales de la religión, a su influjo y reflejo en la literatura, la música, las artes plásticas, a su incidencia en la historia del pensamiento, de la filosofía: en suma, a los elementos exteriores más que a los interiores de la religión.

El docente ha de evitar demorarse en cuestiones y disputas sobre la verdad o falsedad de las creencias religiosas, así como también sobre lo auténtico y lo inauténtico de lo religioso en general, o bien de alguna tradición particular. Por supuesto, eso no excluye el discernimiento para señalar qué es ortodoxo y qué no lo es según tal o cual autoridad eclesiástica. Enfoque aconfesional no equivale a suspensión del juicio; no es carencia o abstención de todo discernimiento y valoración en materia religiosa. Pero importa destacar que cada ortodoxia es señalada desde la otra orilla como heterodoxia: la iglesia ortodoxa oriental es heterodoxa para la iglesia romana católica, y a la recíproca. Importa colocarse en una perspectiva donde cuentan Ignacio de Loyola, Erasmo y Lutero, cada cual en su lugar, en su papel histórico, sin que el primero —con Trento y el Vaticano— sea calificado de santo y el último de hereje [y sin que —desde una visión protestante— Ignacio sea un corrupto papista].

La mejor clave de acceso a una educación laica, pero que atiende al hecho religioso, es practicarla como iniciación al pluralismo ideológico de la sociedad actual. El profesor puede sacar fruto educativo del hecho de que el plural panorama religioso de nuestro tiempo, con distintos modos de creencia y de increencia, constituye ejemplo paradigmático de un fenómeno más general, el del pluralismo ideológico y moral de la sociedad contemporánea. El terreno de las creencias religiosas sirve entonces de pórtico para ese otro espacio más ancho del pluralismo de toda clase. Los profesores tienen una buena ocasión en la pluralidad religiosa para introducir al hecho cultural generalizado de la pluralidad de valores, sistemas de creencias, ideologías. En ese contexto, sus propias creencias religiosas o irreligiosas constituyen un caso más de otras posiciones (ideológicas, morales, políticas) controvertidas y del manejo de éstas en la docencia dentro de una sociedad plural.

La analogía con otros espacios de pluralismo ayuda a guiar al docente en el delicado tema de hasta qué punto ha de declarar sus convicciones, adhesiones, creencias a los alumnos. Puede hacerlo, si quiere, mas no tiene por qué hacerlo. No hay obligada pauta respecto a hablar o callar sobre las convicciones propias, ya religiosas, ya ideológicas y políticas. En un país democrático nadie está obligado a manifestarlas, ni tampoco a silenciarlas. Los profesores no son una excepción a esa regla en el ejercicio de su labor. Pueden honestamente

expresar sus convicciones, sus perplejidades, sus sícs y sus noes, y pueden también callarlos. Incluso ante preguntas expresas de los alumnos —«¿y Vd. que cree?»— no tienen por que responder, si no quieren. Hay una respuesta honrada a ese género de preguntas: «no importa especialmente lo que yo pueda creer; lo que importa es que conozcáis qué han creído o creen otras personas que deben contar para vosotros más que yo». Es quizá un buen momento para recordar el principio de que, como algún pedagogo ha escrito, lo educativo es el contacto con los maestros de la civilización universal.

La referida analogía, sin embargo, sería contestada desde algunas posiciones religiosas. Desde cierto género de convicción de que la religión tiene que ver con lo absoluto, con la salvación humana, y de que fuera de ella no hay tal salvación, el caso de la fe religiosa, frente a la increencia, no podría quedar reducido a un caso más, entre otros, de pluralidad. No ya sólo desde el fanatismo o la intolerancia, sino también desde el fervor y el entusiasmo, hay creyentes de buena voluntad que postulan una diferencia radical respecto a otras opciones de valor, otras preferencias y creencias en que discrepan las personas: encuentran y encomian en la religión una relevancia vital incomparable, si acaso sólo comparable al que merecen las creencias y prácticas por las que uno está dispuesto a dar la vida. Así pues, muchos creyentes —y a eso no serán ajenos muchos profesores— pueden juzgar que el respeto a que es acreedora la creencia y la práctica religiosa es de carácter distinto del que corresponde a otras actitudes y opciones.

En el otro extremo, algunas posiciones agnósticas y de increencia se inclinan a resolver el tema de la pluralidad religiosa en una cuestión de gustos, de preferencias, quizá de temperamento, cuando no de pura y simple superstición, de creencia irracional. Ha habido en el pasado y hay hoy abogados de esa tesis. En la discusión reciente sobre el lugar de la religión en la escuela y la naturaleza de las posibles alternativas a una asignatura formalmente religiosa ha habido análisis que colocan la adscripción católica en el mismo plano que la afiliación a un club de fútbol (a veces, por cierto, no difiere mucho una de otra). Ha habido incluso la propuesta —entre filosófica, pedagógica e irónica— de tomar absolutamente en serio —o sea, en juego— la opción de que, mientras unos niños cursan religión, otros se dedican a jugar al parchís, poniendo este juego como arquetipo de una levedad lúdica que es justo la mejor, la única alternativa y verdadera antítesis —y antídoto— frente al serio absolutismo de la religión. La disparidad en materia de religión afecta, pues, no sólo a la creencia o increencia religiosa, sino también al hecho de si esa creencia posee o no características especiales que la singularizan frente a las actitudes en los demás ámbitos.

Surge así una clara asimetría de las posiciones de creyentes e increyentes —o, mejor, de algunos de ellos— en cuanto a la relativa impor-

tancia que atribuyen a sus convicciones, una asimetría en el modo de mirarse unos a otros. Lo que para algunos, entre los no creyentes, no practicantes, puede verse como asunto menor, lateral, marginal, casi cuestión de gustos (unos van a la iglesia y hay que respetárselo igual que otros van a los toros o a la ópera), para otros, fieles creyentes, constituye, en cambio, una cuestión de ser o no ser, de vida o muerte, de salvación o perdición. Para estos últimos se halla en juego —y no sólo para ellos, para todos, también para los incrédulos— lo absoluto, lo sagrado, la fuente de donde manan el sentido, la identidad y la salvación humana.

La referida asimetría está en la raíz de la mayor dificultad de entendimiento entre posiciones dispares en materia religiosa y también en la dificultad —no imposibilidad— de que el docente de convicciones más firmes en su creencia o increencia religiosa otorgue al hecho religioso una relevancia educativa ecuaníme, no partisana. Ese (in)creyente compacto, sin embargo, si es educador de veras, sabe que ha de evitar cualquiera de los extremos, sea el de un proselitismo confesional, sea el de una beligerancia antirreligiosa. La mejor regla de conducta docente para ello es atenerse al principio, ya comentado, de educar para vivir y convivir, para crecer como persona, en un mundo pluralista, donde (como se verá en el capítulo XIII), existe una amplia oferta de valores y donde cada persona puede —en una medida no imaginable en el pasado— perfeccionar su propia jerarquía y su propio “menú” de valores morales.

A la línea directriz derivada de una educación para convivir en una sociedad pluralista ha de añadirse en esta materia, como en otras, la de no adoctrinar, sino más bien dialogar, ensayar, cuestionar. Desde sus posiciones religiosas o irreligiosas propias, el profesor ha de abstenerse de impartir doctrina. Enseñanza no es lo mismo que doctrina. Antes bien, ha de practicar otros modos de enseñar, de educar: a) el ensayo, el poner a prueba, el proceder por intento y error; b) el diálogo, introduciendo en la enseñanza puntos de vista, discursos, textos antagónicos, que en su propio antagonismo, en su fricción, hacen saltar la chispa del conocimiento; 3) la cuestión, las preguntas, demorándose en el momento interrogativo de la aproximación a los temas, a los problemas, y haciendo patente que interrogar, interrogarse, es ya un modo de saber, de conocer.

En todo ello, el profesor hará bien si se resta protagonismo, si obra de acuerdo con su papel de mediador, sólo mediador, en una posición medianera entre los alumnos y, por otra parte: a) las actividades, tareas y objetos de estudio que les propone; y b) las realidades mismas del mundo, de la vida, en las que trata de iniciarles.

#### 4. Un enfoque temático y de actividades

Un estudio y presentación sistemáticos del hecho religioso en una organización disciplinar —lo que no es el caso de este libro— podría

adoptar el enfoque sea de una historia, de una sociología o, en general, de una ciencia o ciencias de las religiones; o también el de una fenomenología de la religión (algunos de cuyos perfiles se han trazado en el capítulo I, 3), o bien, y mejor, el de un estudio comparado, que aunara la perspectiva histórica y la sociológica para dibujar una imagen concreta de los elementos integrantes de las religiones o, asimismo, y en fin, el de una teoría científica o una filosofía de la religión, que, sin embargo, para ser ecuánime —al menos, para serlo educativamente— habría de consistir en presentación de teorías y filosofías varias.

La idea educativa a que responde la introducción del hecho religioso en la escuela no obliga a ninguno de esos enfoques, aunque tampoco los prohíbe. Lo que esa idea propicia es que cada maestro o profesor, en el desarrollo mismo de su materia, y cuando así lo pidan el guión del programa o las circunstancias de la lección, aborde hechos y productos humanos consistentes en religión o tocados por ella. No todo profesor se va a encontrar en la necesidad de abordarlos, y sería cómico andar rastreando pistas en la programación de las matemáticas o de la educación física. Pero en el curso de su propio recorrido temático diversas áreas o materias de la educación básica y no tan básica se tropiezan con tales hechos y productos: la historia, las ciencias sociales, la educación musical y plástica, la literatura, la filosofía. Cuando se encuentran con ellos no tienen por que romper su organización disciplinar y curricular propia: abordan la religión —un hecho o un objeto religioso— como cualquier otro tema. A esa perspectiva obedecen las unidades de temas y actividades de la siguiente sección.

En ella se presentan algunos temas concretos a la vez que actividades educativas apropiadas para adolescentes en relación con el hecho religioso. Tal presentación se ajusta, pues, a un enfoque temático, de contenidos, pero no metódico o sistemático, no en una programación formal para cubrir toda una materia, la del conocimiento de la religión. De acuerdo con el planteamiento general de esta obra, las actividades propuestas son de naturaleza educativa, no religiosa; están al servicio de la educación y no específicamente del conocimiento del hecho religioso, que entra en ellas como un contenido entre otros, como objeto, y no de otro modo, no como horizonte o destino. Son temas y actividades, por tanto, para enseñar, para educar, no para convertir a la fe o para despertar una sensibilidad religiosa, ni siquiera tampoco para procurar un saber sistematizado acerca de la religión.

No son, en rigor, unidades didácticas. Son fácilmente ubicables en determinadas áreas o materias del currículo, en concreto, del establecido en España, pero no aspiran a constituir un bloque o unidad cu-

ricular de enseñanza y aprendizaje en la correspondiente área o materia. Algunos de los temas son menos que una unidad didáctica: tan sólo un apartado; otros son más y podrían ser desarrollados a lo largo de unidades diferentes. Están presentados como elementos temáticos susceptibles de incorporación a distintas unidades didácticas en áreas o materias que no hace falta especificar en cada caso.

Se entremezclan, pues, en la sección siguiente contenidos temáticos y actividades de aula. En designio deliberado los contenidos no se organizan en un sistema o programa y las actividades van indicadas más bien en posibles modelos o tipos, alguno de los cuales recibe comentario y desarrollo, quedando otros tan sólo sugeridos y confiados al criterio del profesorado. Tanto los temas como las actividades propuestas en relación con ellos son ejemplos de líneas de trabajo, de enseñanza y aprendizaje, ilustrativos de cómo el hecho religioso llega a aparecer en distintas áreas o materias escolares.

Los contenidos y actividades están pensados para el tramo de edad entre los 12 y los 18 años. No todos son abordables desde el primer momento de ese tramo. Algunos requieren una madurez que sólo se dará hacia el final, con un nivel de pensamiento formal abstracto en el alumnado y también con algún conocimiento suyo no sólo de filosofía, sino de culturas ajenas a la nuestra. Pero muchos de los temas y actividades, tratables en sucesivos niveles de comprensión y reflexión, pueden tener lugar en momentos educativos distintos, desde el final de una educación primaria hasta el Bachillerato. Temas y actividades, en todo caso, van sin orden sistemático, cronológico o de progreso en el currículo. No son unas actividades más importantes que otras, ni tienen por que realizarse unas antes que otras. Únicamente se han dejado para los últimos capítulos aquellos temas que no pueden ser bien abordados en un nivel básico y que ciertamente presuponen la madurez y conocimientos propios de Bachillerato. Son temas y actividades, además, que reposan mucho sobre la lectura, la comprensión y el análisis de textos complejos.

La exposición temática y de actividades en torno al hecho religioso, a las religiones, se encuadra bien en la vigente ordenación española de áreas y materias a lo largo de la Educación Secundaria. También encuentra su lugar en la asignatura voluntaria de "Religión" y en el estudio asistido por el que de modo alternativo a ella pueden optar los alumnos (ver capítulo XV). Pero tiene buen encaje igualmente en cualquier otra organización curricular ahora en vigor en los países europeos o que mañana pueda establecerse en España. Incluso los ejemplos más ceñidos a la cultura occidental cristiana son trasladables a otras culturas, otras religiones. Lo que se dice de iconografía cristiana puede, sin dificultad, transportarse a un mundo cultural y religioso tan remoto como el de la iconografía hindú o budista, o al de la plástica no iconográfica del judaísmo y del islamismo.

Los capítulos de la sección tercera se despliegan así en dos coordenadas: la temática y la de actividades. Para cada tema se expone con algún detalle al menos una actividad y, a menudo, se sugieren varias otras. Suele estar claro en qué área o materia encuentran la mejor entrada, y cuando no lo está, eso hace pensar que podrían encontrarla en varias de ellas. Sin perjuicio de su mayor pertinencia para tal área o materia concreta, los capítulos forman una unidad, un conjunto unitario, no un agregado de piezas aislables unas de otras. En su conjunto diseñan un modo coherente de enseñanza, de trabajo educativo. Así que el profesor de filosofía, por ejemplo, puede sacar partido también de las páginas sobre música y arte religioso y, a la recíproca, el profesor de arte obtener provecho de las páginas sobre filosofía. Igualmente, algunos análisis acerca del arte cristiano, de la música y la poesía religiosa, encuentran su apropiado complemento en el estudio del proceso de secularización de la cultura occidental.

A medida que se acercan al final, las actividades consisten más y más en análisis de textos. Varios capítulos llevan adjuntos unos anejos con textos seleccionados que facilitan la tarea al profesor y que ilustran el contenido sustantivo del correspondiente tema. Son en su mayoría textos clásicos, aunque los hay también recientes, contemporáneos en la seguridad de que llegarán a ser clásicos y de que, sin duda, son ya desde ahora indispensables para el estudio y el conocimiento del hecho religioso.

SECCIÓN TERCERA  
TEMAS Y ACTIVIDADES

## VI. ICONOGRAFÍA Y ARTE RELIGIOSO

No es fácil establecer qué entender por arte religioso o cristiano. Ni siquiera limitándolo a las artes plásticas y, aun dentro de ellas, a la iconografía, a las imágenes de contenido religioso, es fácil discernir siempre las varias categorías en que cabe situarlas a lo largo de una dimensión en uno de cuyos extremos está el icono propiamente sacro —así, el que es objeto de culto en la liturgia ortodoxa oriental— y en otro la representación profana de un Cristo o una Virgen.

Al menos habría que distinguir estas categorías, por otro lado móviles, difusas, sin fronteras netas entre sí: el arte sacro, el que corresponde a objetos sagrados (así, custodias y cálices eucarísticos); el propiamente religioso, relacionado con prácticas de religión (iconos, imágenes en los templos o en las casas); el de contenido o tema mítico (bíblico, védico, etcétera), tal como puede hallarse en lugares profanos e incluso sin relación alguna con una actividad religiosa. La introducción de iconografía religiosa en la escuela con fines educativos, sin embargo, no tiene por qué discriminar entre unas representaciones y otras, aunque sí conviene que llame la atención sobre sus diversos usos: litúrgicos, religiosos en general o simplemente profanos.

Además, la cualidad de religioso, en su aplicación a las artes, no se predica por igual de unas y de otras. Se verá la especial dificultad de reconocerla en la música religiosa (capítulo VII), pero la dificultad no es menor en arquitectura. Esta misma circunstancia —y dificultad— puede constituir objeto de reflexión para alumnos con madurez suficiente para ello. La actividad básica que en el presente tema se recomienda es la de ver, disfrutar y analizar iconografía religiosa. Pero actividad complementaria derivada —y no secundaria— de ella puede ser la de un análisis de lo sacro y lo profano en las obras que de modo convencional se agrupan bajo la rúbrica de arte religioso.

## 1. La imagen del crucificado

Cabe buscar representaciones religiosas de otras culturas, otras religiones. Pero un enfoque pragmático a la vez que pedagógico, atento a la accesibilidad de las mismas para profesores y alumnos aconseja hacerlo dentro del arte cristiano. Los temas iconográficos son muchos: el Cristo pantocrátor, los apóstolados, las Vírgenes, escenas de la vida de Jesús, la Trinidad, etcétera. Una buena opción será tomar un tema plástico que tenga versiones también fuera del cristianismo y en el que a partir de las representaciones del arte occidental, de inspiración cristiana, sea posible una mirada más allá de él.

Para ese fin seguramente no hay otro tema tan universal, a través de religiones y culturas, como la representación de la muerte. Este tema, además, al fin y al cabo, constituye uno de los eslabones más firmes por donde la religión enlaza con la condición humana y la experiencia más universal.

No existe una representación cristiana única de la muerte. Hay de ella modelos varios, presentes en el arte religioso, aunque algunos más típicamente cristianos que otros. La imagen típica cristiana de la muerte es, sin duda, la del crucifijo, Jesús crucificado, y otras escenas asociadas del relato de su pasión: coronación de espinas, "via crucis", descendimiento, "Pietà". La estilización de esa imagen en una simple cruz es ubicua en el orbe cristiano: las cruces presiden los altares, los retablos, el descanso de los difuntos en los cementerios, las celdas de los monjes y a veces las habitaciones de la casa.

### No sólo imágenes

Expresiones plásticas las hay por doquier en las religiones. Judaísmo e islamismo, sin embargo, con su prohibición de representar el rostro humano —que es el tema por antonomasia de la pintura y la escultura occidental tradicional—, no han desarrollado una genuina iconografía, mientras se especializaron, en cambio, en otras formas plásticas: de arquitectura, de mosaico y arabesco, así como de dibujo vegetal o geométrico, a menudo cargado de significación trascendental. La estrella de David y la media luna, estilizadas, cumplen en el orbe judío y, respectivamente, musulmán un papel semejante al de la cruz cristiana.

La iconografía del Calvario es, ella sola, inabarcable. De ella existen muestras —más o menos artísticas— en cualquier templo cristiano. Algunos cuadros de crucifixión valen, por sí solos, para una ente-

ra hora de clase y no sólo en clase de educación artística. Son obvias, por otro lado, las conexiones con otras materias, con la historia o la literatura. El profesor puede recurrir a textos poéticos y literarios para ilustrar y hacer contemplar la imagen. Puede acudir al poema de Unamuno al Cristo de Velázquez: ahí, como tantas veces, lírica y plástica se dan la mano. O bien tomar las páginas que José Saramago, en comentario a una Crucifixión de Durero, ha antepuesto a su **Evangélio según Jesucristo**. Realmente cabe tomar este libro entero, y entonces no ya para iconografía cristiana, sino para seguir el relato evangélico por caminos heterodoxos en una cautivadora narración que no es irreligiosa, sino piadosa —con la piedad de los pobres, de un pueblo humillado, como lo fue Israel—, aunque por doquier con repuntes de una ironía ilustrada y posmoderna. Las páginas de exordio, pues, comentan un grabado de Durero, pero valen para otras muchas representaciones de calvarios y crucifixión. Con ese solo exordio puede narrarse casi toda la historia evangélica y, desde luego, al menos, los hechos de la pasión. Resalta Saramago la figura de quien ocupa el centro de la escena, pero para acercar enseguida a un primer plano a aquellos otros que se quedan, si no, en simples personajes secundarios:

*En este lugar, al que llaman Gólgota, muchos son los que tuvieron el mismo destino fatal, y otros muchos lo tendrán luego, pero este hombre, desnudo, clavado de pies y manos en una cruz, hijo de José y María, Jesús de nombre, es el único a quien el futuro concederá el honor de la mayúscula inicial. Los otros no pasarán de crucificados menores.*

El drama y tragedia de Jesús es, en la obra de Saramago, un exponente de la condición humana, en especial de la condición de los humillados, de los más pequeños de la tierra, a los que trata de traer luz, a un centro de escenario, donde por tanto no estará ya Jesús como único protagonista. El prólogo comentario inicial sobre Durero termina por traer y recordar así al hombre anónimo que dio el refresco de vinagre y agua a los colgados de la cruz:

*Hizo lo que podía para aliviar la sequedad mortal de los tres condenados, y no puso diferencias entre Jesús y los Ladrones, por la simple razón de que todo esto son cosas de la tierra, que van a quedar en la tierra, y de ellas se hace la única historia posible.*

Jesús crucificado, o descendido de la cruz, es la imagen cristiana por antonomasia de la muerte. A semejanza de él, imágenes de la muerte son también las de las santas y santos mártires, cada cual con la historia o la leyenda que las acompaña. Pero en la imaginería occidental y en los templos cristianos se dan otras imágenes de la muerte:

el esqueleto o la calavera, el moribundo y la agonía, la personificación de la muerte, con guadaña o sin ella, en forma de mujer u hombre de negro. En uno de sus más impresionantes cuadros, el Bosco ha recogido el triunfo de la muerte con toda esa fantástica imaginería, cuyos flecos llegan hasta nuestro tiempo y con la cual tienen que ver tanto *La dama del alba*, de Casona, como *El séptimo sello*, de Ingmar Bergmann.

## 2. La imagen del sueño

No tan fúnebre como estas últimas imágenes, pero tampoco tan típicamente cristiana como la crucifixión, hay una representación de la muerte, bajo el signo de la serenidad, que se ha dado en el cristianismo y también fuera de él, antes de él: la muerte como sueño, dormición, reposo, paz. Así la concibieron los antiguos griegos y romanos, los poetas y los artistas plásticos. El filósofo Lessing escribió un breve libro sobre «cómo los antiguos se imaginaban a la muerte». Hizo acopio de inscripciones y efigies sepulcrales donde aparece que la representación antigua, pagana, de la muerte era a semejanza del sueño, y que los artistas antiguos contemplaron la muerte haciendo abstracción de los terrores que acaso la preceden. Lessing trae a recuerdo el eufemismo «ha vivido» con el que los antiguos solían querer decir: «ha muerto». Concluye el filósofo su escrito comentando que *ha sido nuestra religión la que ha desalojado del recinto del arte a la antigua imagen risueña de la muerte*, e invita a los artistas a recuperar de nuevo aquella precristiana imagen.

La muerte-sueño se opone al esqueleto desapacible e inquietante, aterrador. Es verdad que en esas imágenes contrapuestas contienen dos concepciones antagónicas no ya sólo de la muerte, sino de la vida, y que Lessing enuncia la necesidad de una revisión de la muerte, que remueve los fondos de nuestra civilización (Andreu, 1992). Pero en el arte cristiano no faltó la representación de la muerte como sueño, como lo atestiguan numerosos sepulcros con la imagen yacente, durmiente, del difunto.

Hay que leer la hermosa página —*el amor que desafía al sepulcro*— que Jiménez Lozano (1984), en su espléndida *Guía espiritual de Castilla*, dedica al sepulcro, en Santo Tomás de Ávila, del príncipe don Juan, hijo de los Reyes Católicos y muerto en 1497. Es una estatua yacente, un príncipe que duerme, desaparecido en edad temprana, pero que vivió hasta rebosar y encerró en su breve vida una perfección humana de acuerdo con el ideal renacentista. Verdad es que esa misma página habla de otros sepulcros donde el tema es la agonía y el llanto. Pero aun entonces se expresa la esperanza: *La corrupción del sepulcro no podría pudrir para siempre estos ojos mortales...* [La cita, por cierto, de esta *Guía* de Jiménez Lozano, como otras que se

harán a lo largo de temas posteriores, es más que para una incidental referencia. Es para aconsejarla por entero, excelente guía de viaje y de disfrute —con espléndidas fotografías de Miguel Martín— a través del arte religioso de Castilla].

En la representación de la muerte en el arte cristiano de los sepulcros hay un momento en que los artistas funerarios hacen reposar a los difuntos reclinados sobre el codo como en la tradición etrusca y luego romana de los sarcófagos coloreados de rojo y de azul. En esa tradición artística está la imagen de perenne reposo del sepulcro del doncel de la catedral de Sigüenza. Nada hay en el doncel —eterno leyente— que evoque terrores. No es el sueño, pero sí el descanso, el refinado y espiritual descanso de una lectura meditativa para siempre.

No es lúgubre, pues, traer a clase el tema de la muerte, en contexto religioso o laico, y traerlo para adolescentes. Los profesores pueden pensar que no es asunto educativo de su incumbencia. Estarían en ello equivocados. Con eso no harían más que contribuir al silenciamiento y ocultamiento que del hecho de la muerte la sociedad actual practica de forma sistemática, en un modo que no contribuye en nada a valorar la vida ni a madurar como personas vivas. Escribió Unamuno que la conciencia y el pensamiento de la muerte *es lo que hace entrar a los individuos y a los pueblos en la pubertad espiritual*. Ese pensamiento acecha al adolescente, se percate de ello o no. Por otro lado, según también se ha escrito, *a la muerte, como al sol, no se la puede mirar de cara*. Una forma de mirar, de habérselas con ella, con la condición mortal humana, es a través de las representaciones, religiosas o no, que la humanidad ha ido forjando para eso mismo, para mirarla con cristales protectores. Las representaciones artísticas, por su propia naturaleza, pueden contribuir a ello no menos que las religiosas o las filosóficas. Lo hacen envolviendo la dureza de la condición mortal humana en las mejores imágenes, o también en las mejores palabras, o a veces en la más bella sonoridad. Schubert compuso un “*lied*”, *La doncella y la muerte*, donde ésta canta en la voz de un hombre seductor, y pasó ese mismo tema musical a un movimiento de cuarteto de cuerda. No es lúgubre contemplar el doncel de Sigüenza mientras se escucha, como único comentario, esa serena, a la vez que apasionada, composición de Schubert.

### 3. Contemplar, disfrutar, analizar

Los temas de arte cristiano —o religioso— y las actividades sobre ellos, o sobre determinadas épocas —arte bizantino, románico, gótico, etcétera— son de lo más variado, y haría mal el profesor en ceñirse a un solo tópico, aunque por otro lado es mejor profundizar en alguno que revolotear por muchos en recorrido superficial.

Ante las obras de arte religioso los alumnos han de hacer lo mismo que ante otras obras de arte: contemplarlas, apreciarlas, disfrutarlas, dejarse empapar por ellas, hacerse sensibles a sus características plásticas, estéticas y funcionales, analizarlas en sus elementos. El tipo de actividad para realizar respecto al arte religioso es el mismo que en la educación artística, visual y plástica en general: visitar lugares donde hay obras representativas, contemplar reproducciones impresas, visionar diapositivas o, mejor aún, cintas de vídeo que recogen esas obras.

No en los primeros encuentros con el arte cristiano o religioso, sino en un estadio posterior de reflexión y madurez, al afrontar cuestiones teóricas y filosóficas sobre la naturaleza de “lo religioso”, sobre su diferencia respecto a lo laico y profano y sobre el proceso de secularización en la cultura occidental, cabe ir más allá del cultivo de la sensibilidad artística y preguntar de manera reflexiva y crítica por el carácter religioso de muchas obras de arte de tema cristiano o bíblico. El proceso de secularización (véase capítulo XIII) ha afectado también a las obras de arte. Una Anunciación de Fra Angélico o una Inmaculada de Murillo, trasladadas hace siglos a otro lugar y ahora expuestas en un museo, ¿siguen siendo arte cristiano? o ¿son obras ya laicas, profanas, secularizadas? Las propias catedrales, donde parece recogerse como en museo y no tanto en relicario lo más sagrado y valioso del arte cristiano, cuando se hallan vacías de fieles y sólo pobladas de turistas curiosos ¿constituyen arte religioso, o arte a secas, sin otra cualidad? ¿no están sujetas también ellas a esporádicas e intermitentes metaformosis no ya de profanación, sino de simple secularización? Rafael Alberti ha escrito un perfecto soneto, el del ateo ante los templos vacíos, visitados nada más por admirados turistas (véase en capítulo VIII), que expresa de forma poética, junto con la ausencia de Dios, la secularización del arte sacro.

Las preguntas pueden hacerse no menos, y aún más de raíz, para obras artísticas de creadores sin convicciones cristianas o religiosas, o hechas del todo al margen de tales convicciones. El célebre Cristo de Salvador Dalí ¿es una pintura religiosa? Salman Rushdie hace decir a uno de sus personajes: *me interesa hacer cuadros religiosos para personas sin dios*. Y cuando un arquitecto diseña y proyecta un templo ¿crea una obra cristiana con calidades en algo diferentes a las de un edificio para otros usos, un teatro, un museo, una estación de ferrocarril? ¿Qué tiene de religiosa la estructura arquitectónica de un templo? La crítica —culto o inculto— que ante algunos templos modernos dice “eso parece un almacén” pone de manifiesto el meollo del problema. Es un engaño —facilitado por connotaciones obvias— considerar el gótico como arte religioso o como estilo arquitectónico más apropiado que otros para la celebración del culto. Despojado de imágenes y figuras bíblicas o de santos, un templo gótico puede no

diferir de un salón palaciego, de una lonja de comercio o de unas atarazanas.

Ha de recordarse, en fin, que las primeras basílicas cristianas resultaron de la transformación —sacralización, como gesto opuesto al de secularización— de edificios comerciales, de mercado, reciclados así para uso religioso. La planta basilical nada tenía de cristiana o religiosa, excepto por su uso litúrgico, de culto. Es la función, más que la forma e incluso más que el contenido, lo que hace religiosa a la obra de arte: su conexión no ya sólo con mitos o creencias, sino con el culto, con el rito.

### ¿Capilla laica?

El pintor Antoni Tàpies ha diseñado una “sala de reflexión” para la Universidad Pompeu Fabra, de Barcelona. Es una sala que cumple la función de lo que tradicionalmente en recintos universitarios ha sido la capilla para usos religiosos. Pero en este caso, sin connotaciones específicamente confesionales, se trata de un espacio propicio para favorecer estados de meditación profunda desde cualquier tipo de (in)creencia. Tàpies declaraba a ese propósito: *Los que somos agnósticos también podemos tener un espíritu religioso.*

Son cuestiones que pueden plantearse con máxima viveza a partir de cierta concepción que al arte mismo, y por sí mismo, lo concibe no ya como un equivalente o un sustituto de la religión, sino como la verdad de ésta. Goethe lo expresó con genial concisión: *Quien no tiene arte, que tenga religión. El que tiene arte, ya tiene religión.*

## VII. EL ORATORIO Y LA MÚSICA RELIGIOSA

Sobre la música religiosa, sobre la cualidad que a la música la hace religiosa, hay que señalar lo dicho sobre el arte: en primer lugar, que la música más accesible es la asociada a la religión cristiana, y luego que en ella se deben distinguir grados varios de su carácter religioso en función de su uso, de su contexto. Cabe hablar de música sagrada para aquella que cumple y en la medida en que cumple una función litúrgica, un uso dentro del culto. Pero toda ella, incluida la de la liturgia de difuntos o de Semana Santa, así como el gregoriano en su totalidad, puede pasar y de hecho ha pasado a otros contextos, otros usos, otros ambientes, sea la sala de conciertos y la radiodifusión, sea la música ambiental de un salón de té o de un pub. También la música religiosa, igual que el arte, ha sufrido un intenso proceso de secularización. Hoy en día se escucha una Misa o el Requiem de Mozart exactamente igual que las sinfonías suyas: han perdido del todo o en mucho su raíz religiosa y de uso litúrgico para el que fueron compuestos. Del conocimiento de la música forma parte, pues, conocer y reconocer que una buena porción de la música “clásica” tuvo inicialmente un uso sacro, aunque luego haya pasado al ámbito profano, puramente musical.

### 1. La música y el texto

La música posee una particularidad respecto a la plástica. Mientras ésta, salvo en los estilos abstractos, encierra de suyo un contenido temático, más o menos realista, en el cual puede reconocerse un tema cristiano o religioso, la música, excepto cuando se propone como “de programa”, no aloja tal contenido. Una música no vocal,

sin palabras, ¿cómo podría ser religiosa? Acaso, y a semejanza de toda la música programática, por el título de la pieza, por los encabezamientos de sus movimientos, o bien por los comentarios que el compositor haya podido hacer sobre su obra, por las intenciones confesadas que le animaron a escribirla. Es en ese sentido cómo puede considerarse religiosa la composición sólo orquestal de Haydn *Las siete palabras de nuestro Señor en la cruz*. A falta del título nada en ella quedaría asociado a un tema cristiano.

Pueden considerarse religiosas, asimismo, composiciones creadas para su interpretación en el templo en el curso de los actos litúrgicos. Sucede así con mucha de la música escrita para órgano. Considerado éste como el gran instrumento apropiado para el gran templo, su frecuente uso en solitario, sin integrarse en un conjunto vocal, durante las celebraciones de culto, hace que esa música, a veces sólo encabezada por títulos programáticos alusivos al rito —tales como “ofertorio”, “consagración” o “comunión”— produzca la impresión de religiosa. Pero hay también conciertos profanos de órgano en los templos, y los acordes de la Marcha Nupcial, de Mendelssohn, extraídos de una obra del todo profana, no se mudan en música sacra por acompañar la culminación de un rito matrimonial católico.

Todas éstas son reflexiones que no tienen por que marcar los primeros encuentros de niños o adolescentes con la música religiosa. Pero sí ha de tomarlas en cuenta el maestro o profesor que les hace escuchar esa música; y alguna vez, cuando la edad y la capacidad de los alumnos lo permita, podrán pasar a ser reflexiones en voz alta para que también ellos se las apropien.

Lo que hace religiosa a una música, además del uso en contexto ritual, es su texto, su letra. Los propios textos litúrgicos han dado lugar a la mayor parte de lo que se considera música religiosa: el texto ordinario de la Misa y del Breviario, la liturgia de difuntos, la de ciertas festividades del año, plegarias de uso cotidiano (Ave María), himnos entonados en ocasiones solemnes (Te Deum, Magnificat).

De todo el amplio repertorio de esa música pueden extraerse y traerse muestras valiosas al aula: de los compositores más entregados a la música sacra (Victoria, Palestrina) y de los grandes clásicos cuya creación por lo demás fue mayormente profana. Casi todos los grandes —Mozart, Beethoven, Brahms, Verdi— compusieron al menos una Misa o un Requiem, cuando no ambos. La comparación de esas piezas con el resto de su producción musical muestra hasta qué punto a veces el texto litúrgico no alteraba en mucho el estilo del compositor. El Requiem de Verdi y el Stabat Mater de Rossini resuenan en aire tan operístico, tan de arias de “bel canto”, que muy justificadamente se han juzgado siempre impropios para ser interpretados en el curso de una ceremonia religiosa.

Queda, sin embargo, que el texto hace religiosa a la música o al menos contribuye a ello; y que la tradición de música litúrgica compuesta a lo largo de cinco siglos por quienes fueron maestros de capilla u organistas de templos ha creado un cierto estilo o unos ciertos estilos aceptados como religiosos. El texto no tiene por que estar extraído de la liturgia o de la Biblia. Una de las grandes formas de música religiosa es el oratorio: música orquestal y vocal de gran formato en cuanto a conjunto instrumental y coral, así como en cuanto a duración, sobre un tema bíblico o cristiano, y cuyo texto ha sido especialmente compuesto como musicable y para ese fin.

La actividad genérica de escuchar, disfrutar y analizar música religiosa puede concretarse en esa magna forma, en un oratorio. Seguramente los oratorios más grandiosos y geniales, a la vez que conocidos, son las *Pasiones* de Juan Sebastián Bach, *El Mesías* de Haendel y *La Creación* de Haydn. Cualquiera de ellos sirve para los fines de una educación musical sobre composiciones religiosas. Cualquiera de ellos permite, primero, y ante todo, captar y disfrutar lo que es una vasta estructura sonora, con extraordinaria riqueza instrumental y coral, con variadas modulaciones temáticas y estilísticas; y luego también situar una obra musical en el contexto religioso y cultural que la hace inteligible. Cada obra es reflejo de su época y, dentro de ella, reflejo de un concreto sistema de valores y sentimientos, de ideologías y de prácticas. Así, por ejemplo, suele destacarse que las *Pasiones* de Bach, que concluyen con el entierro de Jesús, responden a una religiosidad luterana, una espiritualidad de la cruz y de la muerte, mientras *El Mesías* de Haendel, que abarca desde el nacimiento de Jesús hasta su resurrección, corresponde a una espiritualidad católica, optimista y hasta triunfalista, que tras la muerte se permite cantar, como hace la soprano: *Sé que mi Salvador vive...*

## 2. El pietismo en la música de Bach

A continuación se bosqueja un posible acercamiento y tratamiento educativo de uno de los oratorios de Bach, de «La Pasión según san Mateo». La actividad de los alumnos habría de consistir en escuchar íntegra —o en muy amplio extracto— esa Pasión. Las explicaciones del profesor —para las que sólo cabe dar un somero apunte— han de preceder a esa escucha o acaso acompañar a audiciones de fragmentos que de todos modos la precedan.

Entre los compositores sumos, Bach suele ser considerado, y con razón, como el más hondamente piadoso y el de más extensa producción religiosa en forma de cantatas, motetes, alguna Misa y las dos Pasiones. Mucho en ese catálogo religioso y sacro lo compuso en cumplimiento de las obligaciones de los cargos eclesiásticos que de-

sempeñó, sobre todo como “cantor” en la escuela de la iglesia luterana de santo Tomás, en Leipzig. De manera creciente, sin embargo, y sin que ello cuestione su profunda religiosidad, en su madurez y al final de su vida se consagró Bach a tareas no eclesiásticas, al *Collegium musicum* de esa misma ciudad y a la composición de una ingente obra profana, de mayor volumen y no menor calidad que la religiosa.

Las composiciones religiosas —luteranas— de Bach constituyen reflejo de un amplio movimiento religioso, del que participó con personal fervor: el pictismo. Hay constancia de que tuvo una extensa biblioteca con volúmenes de Lutero, los sermones de Taulero y libros del fundador del pietismo, Spener. La hay también de que entre sus lecturas teológicas estuvieron las obras de Abraham Calov, un profesor de Wittenberg de orientación pietista: los ejemplares utilizados por Bach se hallan anotados, subrayados, leídos, por tanto. En cambio, no parece que Bach, que fallece en 1750, llegara a ser tocado por el gran movimiento intelectual de la época, el de un racionalismo que es ya precursor inmediato de la Ilustración.

La denominación de pietismo procede de los *collegia pietatis* (congregaciones piadosas) que por impulso del iniciador Spener (1638-1705) se constituyeron como *eclesiolae in ecclesia*, pequeñas iglesias dentro de la gran iglesia. En esas congregaciones se estimulan las reuniones de devoción, al margen de la liturgia propiamente dicha; florece la piedad íntima, individual, apenas ritual. Pertenencia eclesiástica y afiliación pietista estaban separadas en la vida pública, pero a menudo muy bien avenidas en la religión individual.

El pictismo fue así un movimiento que, sin transgredir la ortodoxia, ponía máximo énfasis en el fervor de la piedad personal y en la actividad práctica. Procedía a contramano de la ortodoxia —de la luterana y de la católica—, aunque sin desafiarla. Recogía elementos místicos y piadosos de la Edad Media, en particular la idea de una unión mística del alma con Dios o con Jesús. El pietismo, sobre todo, trataba de enlazar con un evangelismo genuino y realizar un retorno a las fuentes, una vuelta a la autenticidad cristiana de los orígenes, viendo lo auténtico en la primacía de la devoción y del fervor por encima y en detrimento de la doctrina.

La sensibilidad pictista se dio también en el catolicismo: Pascal, Fénelon; pero no sin problemas con la jerarquía eclesiástica por parte de algunos de sus principales exponentes: Miguel de Molinos en España, Madame de Guyon en Francia. Los círculos pictistas encontrarán menos problemas en ambientes protestantes, donde no llegaron a constituir nunca una herejía perseguida. Pero entre los distintos países y confesiones cristianas llegó a establecerse lo que Gusdorf (1976) ha llamado una «internacional del corazón», situada por encima de las diferentes naciones y ortodoxias.

En el pietismo, por decirlo en un aforismo de Pascal, *el corazón tiene sus razones que la razón no puede comprender*: tiene su valor y autonomía propia frente a la razón, a un pensamiento racionalista por entonces rampante. Es la misma tradición que Rousseau y, todavía posterior, Jacobi prolongarán hasta la época misma de la Ilustración: la tradición que otorga un lugar a la fe como intuición del corazón y no producto de la razón. Hay claros ecos de pietismo en **Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister**, escrito por Goethe a final del XVIII, en un episodio, *Confesiones de un alma hermosa*, que parece responder a la personalidad de una amiga de la madre del escritor. Los hay aun más explícitos en el fragmento del **Emilio** de *La confesión del vicario saboyano*:

*Sirvo a Dios con sencillez de corazón. Procuró saber sólo lo que importa a mi conducta. En cuanto a los dogmas, que no influyen ni en las acciones ni en la moral, y por los que se atormenta tanta gente, la verdad es que me preocupan muy poco [...]. Los verdaderos deberes de la religión son independientes de las instituciones humanas. Un corazón justo es el verdadero templo de la divinidad.*

Fue sobre todo a través de cánticos religiosos como el pietismo impregnó la sensibilidad luterana. Y Bach contribuyó, quizá más que ningún otro, a esa impregnación. En sus Cantatas, con texto de plegarias del alma individual, resuena el talante pietista de recogimiento, espiritualidad y búsqueda del Señor que salva. Dice la Cantata 161:

*Ven, dulce hora de la muerte  
en la que mi espíritu se nutrirá de miel;  
haz dulce mi partida  
no te retrases, última claridad  
con el fin de que pueda besar a mi Salvador.*

Alguna vez, al parecer, el propio Bach modificó un texto religioso anterior para subrayar la unión —no ya sólo pietista, sino mística— del alma con Dios. Así lo hizo en la Cantata BWV 148,4, donde añadió por su cuenta el verso que aquí se reproduce en negrilla:

*Boca y corazón te han sido abiertos.  
Altísimo, desciende a ellos.  
Yo en Tí y Tú en mí.  
Que la fe, el amor, la paciencia, la esperanza  
sean mi lecho de reposo.*

Esta misma sensibilidad pietista envuelve las dos *Pasiones* compuestas por Bach siguiendo el relato respectivamente de los evangelistas Mateo y Juan. El texto evangélico en ellas se encomienda a los recitativos. Pero el relato así cantado y recitado se jalona mediante arias, duetos y corales, en los que reside el máximo interés musical de la obra, con textos compuestos para tal fin y que aproximan los oratorios de las *Pasiones* a verdaderos dramas sacros. Es en esos textos donde se expresa y brilla en su plenitud el fervor del sentimiento pietista, característico de esta música religiosa. Todos ellos se refieren piadosamente a Jesús, doliente protagonista de la Pasión: son meditaciones y oraciones piadosas, pietistas, y muchos se dirigen a él en la familiar e íntima segunda persona, tratándole de tú. Así, en el penúltimo coro de la *Pasión según San Mateo*, entreverado con el recitativo en que los cuatro solistas se van despidiendo del drama tras la muerte de Jesús, el coro canta y repite cada vez después de los solistas:

*Mein Jesu, gute Nacht.*  
*Jesús mío, buenas noches.*

En esa misma Pasión sólo resta ya el coro final, de igual intensidad pietista:

*Con lágrimas de dolor*  
*te dejamos, amado Jesús,*  
*Escucha la despedida de mi alma*  
*Descanse tu cuerpo cansado y herido.*  
*Duerme en paz.*  
*Dulce sueño, acude a cerrar mis ojos!*  
*Cristo bienamado, descansa,*  
*duerme en paz*  
*en el seno del Padre.*

### 3. Escuchar y hacer música

Con la *Pasión según san Mateo* —o con otro oratorio— se sugiere, pues, una actividad consistente en su audición íntegra, una audición preparada en el aula, pero realizada a ser posible fuera de ella, en un ambiente propicio, que la envuelva en cierta solemnidad o, mejor, en una atmósfera de especial acontecimiento. Sería espléndido poder hacerlo en una audición en vivo. No es imposible. En las ciudades españolas, y no sólo en las grandes capitales, suele haber oportunidad de escuchar, sobre todo en tiempo de Navidad y de Semana Santa, algún oratorio en interpretación a menudo más que aceptable. Tampoco hay por que quedarse en el barroco o en el clasicismo musical. Aunque in-

terpretados con menor frecuencia, hay oratorios también en nuestro siglo: la *Sinfonía de los salmos*, de Stravinsky; o de Honegger, *El rey David* y *Juana en la hoguera*, esta última con texto de Paul Claudel. Si no es posible en vivo, no hay por que desdeñar la audición a partir de una buena versión grabada, con el adecuado equipo de reproducción, y realizar una sesión para escucharla en un salón de actos con ambiente de fiesta —incluida asistencia de amigos, de familiares— y con el texto —original y traducido— a disposición de los oyentes.

Hay por supuesto otras posibles actividades con la música religiosa, con piezas de menor duración y complejidad que un oratorio. El hecho de que la música es arte en el tiempo posee implicaciones para su disfrute dentro de un horario escolar. Mientras un cuadro o una obra plástica puede ser objeto de contemplación durante unos instantes o durante largas horas, sin inicio y término prefijados, la música no se nos ofrece así: se extiende a lo largo de una duración, tiene un comienzo y un final. En consecuencia, trae ventajas trabajar en clase con composiciones breves, de las que también en música religiosa hay genuinas joyas. Algunas de ellas ofrecen el interés educativo añadido de la sencillez, de la posibilidad de interpretarlas, de que los propios alumnos hagan música.

El gregoriano es música sólo vocal y monódica, fácil de interpretar así como de leer en partitura. El carácter excepcional de su "tempo", extraño a la medida acompasada de casi toda la música occidental, lo hace de singular interés para instruir e iniciar en otros modos de música prevalecientes en otras culturas, otros tiempos. No es difícil tampoco concertar voces en el aula para piezas religiosas polifónicas de Palestrina o de Tomás de Victoria, o para corales breves del propio Bach. Algunas composiciones melódicas apenas requieren más que un sencillo acompañamiento al piano. El repertorio religioso es amplio, a veces con melodías pegadizas, mas no por ello vulgares, como el *Panis Angelicus*, de César Frank, o el *Ave María*, de Gounod. Con esta última, además, se puede reconstruir, como en su propia génesis, el orto de una música, el nacimiento de una melodía. Cabe comenzar por el primer preludio de *El clave bien temperado*, de Bach, preludio en do mayor que abre la serie de preludios y fugas donde el compositor explora al completo todas las tonalidades, y pasar luego a la melodía que, con texto latino de *Ave María*, Gounod le sobrepuso. Cabe luego comparar una música del todo abstracta, la del preludio de Bach, música ni siquiera para concierto, sino para afinar el clave, con una música programática, religiosa, tal como queda transformada por Gounod. No está excluido, en fin, considerar el uso y función que este *Ave María* —como la de Schubert— cumple en bodas católicas y en primeras comuniones.

Tampoco está excluido, a partir del oratorio religioso, pietista, de Bach, pasar a otras manifestaciones sociales donde la piedad se relaciona con la pasión de Jesús. Cabe tomar, por un lado, el pietismo y su fervor por esa pasión, tal como se expresa en los *Pensamientos* de Pascal, cuando declara: *Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo y no hay que dormir durante este tiempo*, o cuando pone en labios de Jesús estas palabras: *Yo pensaba en tí en medio de mi agonía, he derramado por tí tales gotas de sangre*, y comparar eso, el sentimiento pascaliano pre-pietista y el pietismo de las *Pasiones* de Bach con el género de piedad que prorrumpen en la religión popular de las procesiones de Semana Santa. Un elemento común es la teatralización del sentimiento, la correspondencia entre sentimientos de piedad y escenas de la pasión del Señor. Pero común también, y más significativa, es la muy laxa relación con el culto eclesiástico oficial, con la jerarquía y la ortodoxia, aunque sin disidencias: como si la piedad cristiana sólo pudiera desplegar su completa virtualidad emotiva en ese espacio marginal, ni dentro ni fuera de los dogmas y ritos establecidos.

Todo lo demás son diferencias. En el pietismo la congregación piadosa se reúne en privado para caldear la espiritualidad personal. En la piedad de la Semana Santa del catolicismo popular se echa la gente a la calle, se corta el tráfico y se interrumpe toda otra actividad pública, mientras el individuo literalmente desaparece en el pueblo, en la cofradía, a veces encapuchado o bien debajo del "trono" o "paso" portado a hombros. En el mundo católico, bajo forma de Dolorosa o de "Pietà", hay una presencia de María y no en segundo y subordinado término, sino en pie de igualdad con el Cristo, tal como nunca se ha dado en el ámbito luterano o en el del pietismo. Todo esto puede constituir objeto de estudio, de análisis comparativo, por parte de los alumnos, comparando los muy distintos modos, estilos, producciones artísticas y culturales que surgen dentro del mismo universo cristiano y para una misma actitud tan concreta como la piedad ante la pasión de aquél a quien se recuerda bajo el título de Cristo.

La principal actividad aquí propuesta ha sido la de escuchar íntegra una composición religiosa de extensas dimensiones, un oratorio, un requiem o una misa, en una audición que haya estado precedida por las oportunas explicaciones y quizá por audiciones fragmentarias, y procurar, a través de ello, una experiencia musical cimera, que acaso llegue a hacer historia en el recuerdo de los alumnos, como hito que les marcó en su sensibilidad para la música. Otro género de actividad es escuchar o, mejor, hacer música con piezas religiosas breves y sencillas. El resultado en experiencia musical, en educación de la sensibilidad, puede ser no menor. En una y otra actividad, importa hacer sentir cómo la sonoridad musical emerge del silencio, desde el silencio y frente a un fondo de silencio.

Está a punto de comenzar la obra, el director con la batuta en alto, las miradas de instrumentistas y del coro pendientes de esa batuta, y se ha hecho en la sala un silencio "religioso". Aparece aquí una acepción traslaticia, profana —que no banal— de lo "religioso", la cual, sin embargo, no es del todo ajena a la acepción propia: lo perteneciente a la religión. De pocos silencios, salvo del que precede a una audición musical o del minuto de silencio por los muertos, se predica eso de "religioso".

Hay músicas para distraer, para acompañar al conductor en viaje o al trabajador solitario, para dormirse o para mantenerse despierto mientras se hace otra cosa, y también la música "clásica" puede cumplir esas funciones auxiliares, subordinadas. Hay otras —pero ¿son músicas?— que consisten en mera sonoridad (a veces, ruido) de fondo, para animar la feria o la máquina electrónica, o para disimular la ausencia o pobreza de palabras en una reunión, y que, si acaso, obligan a levantar aun más la voz para conversar, si es que se quiere o se puede, por encima de ellas. La música en cuyo conocimiento y goce ha de instruir la educación musical es la que se escucha, ella sola, y por sí misma, sin ninguna otra actividad al lado suyo, aquella que se escucha, o se hace, y se disfruta en medio de un silencio religioso. No es poca la aportación educativa de piezas religiosas que contribuyen a captar y gozar ese momento, ese tiempo, en que la música aflora desde un silencio que en sentido traslaticio ha venido a llamarse religioso.

## VIII. POÉTICA RELIGIOSA

La literatura y, en concreto, la poesía guarda con las religiones una relación peculiar, distinta, no compartida por otras artes. No hay composiciones musicales, ni tampoco piezas plásticas que por sí mismas pertenezcan a la sustancia de una religión. En cambio, sí que hay textos literarios, poéticos, que forman parte de la sustancia de tradiciones religiosas. El *Mahabbarata* es el poema épico de un pueblo a la vez que de una religión; y contiene un libro, el *Bhagavad-Gita*, que es fundamento de la tradición mística hindú alrededor de Krishna (así como de las comunidades monacales y del movimiento Hare Krishna, que ha llegado hasta Occidente). Dentro de la Biblia judía —lo que los cristianos acogen como Antiguo Testamento— existen libros formalmente poéticos, sobre todo el de los Salmos y el libro de Job, aunque también el discutido —en cuanto a carácter canónico— Cantar de los Cantares.

Los propios teólogos cristianos ahora realzan el carácter poético de los textos religiosos básicos, en especial de los bíblicos, insisten en diferentes rasgos de la expresión poética de los libros de la Biblia: en su lenguaje analógico, simbólico, metafórico, alegórico o mítico, según los casos. Al colocarlos dentro de la categoría de textos poéticos, pretenden ahorrarse la espinosa cuestión —filosófica— de la verdad, objetividad y valor referencial de lo que los textos dicen. Así que les buscan una verdad y una referencia poéticas, dirigidas a la imaginación evocadora más que a la inteligencia racional y a la descripción positiva de la realidad objetiva.

### 1. Lírica del salmo

Del carácter poético de algunos textos bíblicos depara otro género de testimonio el hecho de que poetas se hayan aplicado a traducir-

los. Fray Luis de León lo hizo en la métrica más frecuentada por nuestros clásicos —endecasílabos, combinados a veces con heptasílabos— con el *Cantar de los Cantares*, los *Salmos* y el libro de *Job*. Con este último libro, en nuestros días, lo ha hecho José María Valverde en prosa poética (Madrid, Cristiandad: 1971). Un posible acercamiento, pues, a la poética de la religión bíblica es a través de estos poemas traducciones.

Al abordar el tema de religión y poesía, o literatura, se entiende, sin embargo, que no se trata de esos textos originarios, que son a la vez testimonios literarios y documentos constitutivos de una religión, sino de la literatura posterior, la que ha surgido en las lenguas actuales. También en ellas, a veces en los inicios históricos de sus respectivas literaturas, ha habido grandes poemas, densos en mitología e imágenes bíblicas: *La divina comedia* de Dante, *El paraíso perdido* de Milton. Las letras castellanas no cuentan con un poema de inspiración bíblica de esa envergadura —ni tampoco, por cierto, con una novelística religiosa de fuste—, aunque sí, en cambio, con una abundante y variada poética de tema religioso.

En la poética religiosa, de todos modos, han ejercido un potente influjo las formas de la literatura bíblica, en particular los salmos. Mucha lírica moderna y contemporánea toma la forma de salmo: expresión dirigida a Dios, a menudo con timbre de lamento y queja por unos males que el salmista cree no haber merecido, junto con petición de ayuda, de liberación. Pertenece a ese género la breve poética queja —sin petición— de Antonio Machado, donde suena una invocación —Señor, Dios— en cada verso:

*Señor, ya me arrancaste lo que yo más quería.  
Oye otra vez, Dios mío, mi corazón clamar.  
Tu voluntad se hizo, Señor, contra la mía.  
Señor, ya estamos solos mi corazón y el mar.*

O también este poema, más extenso, de Dulce María Loynaz, del que sólo se transcriben su comienzo y su final:

*Señor que lo quisiste: ¿para qué habré nacido?  
¿Quién me necesitaba, quién me había pedido?  
¿Qué misión me confiaste? Y ¿por qué me elegiste,  
yo, la inútil, la débil, la cansada...? La triste.  
Yo, que no sé siquiera qué es malo ni qué es bueno.  
[...]  
Pero... No sé, Dios mío; me parece que a Ti  
—¡jun Dios...!— te hubiera sido fácil pasar sin mí...*

O el de Gabriela Mistral que comienza y concluye con una misma interpelación, donde resuena de nuevo el estilo del salmo, pero de un salmista que conoce la oración de Jesús:

*Padre nuestro, que estás en los cielos,  
¿por qué te has olvidado de mí?*

Mientras Dios es el tú privilegiado al que se dirige el poeta y éste lo hace con acentos piadosos, a la manera de un salmista, no se plantea duda alguna acerca del carácter religioso del poema. No siempre es así, sin embargo. Existe también una poética no ya al modo del salterio, sino bajo el modo de la duda religiosa o a veces de la blasfemia. Por otro lado, el tema, la creencia que en el poema se trasluce, puede ser no el Dios monoteísta, sino dioses menores o bien la divinidad cósmica, panteísta, que todo lo abarca y que se confunde con la hondura sustancial del mundo. O el nombre de Dios —y sus imágenes asociadas: cielo, ángeles— es nada más una metáfora poética, sin otra realidad que la de las sirenas y las sílfides o con realidad no tanto física cuanto sentimental, como el cielo estrellado de la lírica.

## 2. Lenguaje religioso, metáfora poética

Acerca de la lírica, de la poética religiosa, hay que repetir lo ya dicho a propósito de la música y de la plástica: es muy difícil establecer el carácter religioso de una obra de arte; es imposible discernir en delimitación tajante qué es poema religioso y qué es, a secas, poema. Cabe preguntarse si es religiosa la *Oda al santísimo sacramento del altar*, de Federico García Lorca, que describe y recrea poéticamente —con esencias de flores y serafines— un rito de exposición de la hostia santa. Cabe preguntarlo y ponerlo en duda, aunque para sí hubieran querido los teólogos más ortodoxos ocurrencias tan felices como las del poeta:

*forma breve de rumor inefable  
Dios en mantillas, Cristo diminuto y eterno*

Dios y su cielo han pasado ahí a ser metáforas —¿religiosas o sólo poéticas?—, igual que lo son en el juego poético que se llevaron a dúo el propio García Lorca y el guitarrista Sainz de la Maza en unos papeles recientemente descubiertos (cf. *El País*, 12-7-96):

*El Cielo es el alma de Dios coagulada  
con heridas de estrellas  
y suspiros de Nada  
(desilusión ilusionada).*

En un extremo está reconocer la calidad religiosa tan sólo a la poética mejor compenetrada con las formas y contenidos de los textos canónicos de la religión; en el otro, atribuir esa calidad a cualquier poema que incluya una metáfora religiosa o que evoque un acto de culto. Pero realmente es muy ancho el espectro cromático de lo que, en diferente intensidad y con heterogéneo color, puede leerse como poesía religiosa. Hay en realidad varias gamas de religiosidad poética.

Una es la que se extiende desde la piedad, el fervor o la mística (Juan de la Cruz), pasando por la duda lacerante (Unamuno), hasta el agnosticismo o el ateísmo (Alberti). Otra es la que se despliega entre el Dios cristiano, único, los numerosos dioses (Luis Antonio de Villena), o bien la divinidad que se confunde con la belleza del mundo (Juan Ramón Jiménez), o con un pedazo de sí mismo, de la propia alma (Pessoa).

Hay poemas religiosos militantes, cívico-políticos, como los salmos de Ernesto Cardenal, que son verdaderos himnos revolucionarios. Pero la mayor parte de la poesía religiosa pertenece a la lírica y expresa la experiencia de un Dios interior, como en Antonio Machado:

*Anoche cuando dormía  
soñé, ¡bendita ilusión!  
[...]  
que era Dios lo que tenía  
dentro de mi corazón.*

Hay poemas que se limitan a describir un ceremonial, un acto religioso popular (así, Manuel Machado con temas de procesión de Viernes Santo), o un lugar y emblema religioso (así, el soneto de Gerardo Diego al ciprés de Silos). Y los hay, como las rimas de Bécquer —*Dios mío, ¡qué solos se quedan los muertos!*—, donde la invocación a Dios no pasa de ser una exclamación profana, aunque adyacente a un tema envuelto, por otro lado, en atmósfera religiosa.

Seguramente allí donde aparece el nombre de Dios, aunque sea en metáfora, y sin otro valor que el de la evocación poética, está justificado hablar de poesía religiosa. Esto mismo da ocasión para una actividad educativa: buscar ese nombre, analizar el uso y función del nombre divino, como símbolo y metáfora, en la obra de algún poeta. Dan pie para ello no sólo poetas que cómodamente entran en la categoría de “religiosos” (Unamuno, José María Valverde, con fuerte impronta así en toda su obra), sino también aquellos que tienen difícil tal entrada, como César Vallejo, Blas de Otero, Carlos Bousoño o León Felipe. En este último, el nombre de Dios es casi una constante en poemas que, por otro lado, resulta cuestionable calificar de religiosos, cuando si acaso a veces son más bien irreligiosos:

*Habla con Dios directamente si le hallas  
o maldice tu día como Job  
y arroja al cielo tus palabras.  
Allí no hay nadie...*

Sólo que otras veces sí que parece haber alguien. O al menos queda abierta esa posibilidad. Queda abierta según la tesis de Umberto Eco sobre la naturaleza de "opera aperta", propia de la obra de arte. Al lector o recitador de versos de León Felipe no le está vedada ninguna posibilidad, le está permitido entender a Dios en todo el espesor sustantivo de la más sólida creencia religiosa o bien como mera metáfora del camino —del destino y del sentido— de la vida:

*Nadie fue ayer,  
ni irá hoy,  
ni irá mañana  
hacia Dios  
por ese mismo camino  
que yo voy.  
Para cada hombre guarda  
un rayo nuevo de luz el sol  
y un camino virgen  
Dios.*

Igual que es poesía abierta —de otro modo no sería poema— esta otra —siempre León Felipe—, que toma la imagen eucarística de Cristo, una imagen, de nuevo, que el cristiano toma a la letra, mientras por otro lado puede leerse y representarse como metáfora de la sacralidad de los alimentos elementales, del agua y del pan, y de los elementos que forman el cuerpo humano:

*Creo  
que el agua se hace vino,  
y sangre el vino,  
sangre de Dios y sangre de mi cuerpo.  
Creo  
que el trigo se hace harina  
y carne la harina...  
carne de Dios y carne de mi cuerpo  
Creo  
que un hombre honrado,  
cuando nos da su pan,  
tiene el cuerpo de Cristo entre los dedos.*

### 3. La revelación por el poema

Ninguna de las bellas artes guarda tan firme nexo con las tradiciones religiosas como la poesía y la literatura. Y no sólo porque esas mismas tradiciones han podido ser poemáticas o literarias, sino además porque en las palabras aparecen las ideas, las creencias o increencias, la religiosidad o la irreligión de manera más inequívoca que en las imágenes plásticas o en la música. En unos pocos versos, con extraordinaria economía de palabras —la concisión es un atributo de cualquier poética: ¿palabras? sólo las justas—, se encierra todo un mundo, una filosofía, una metafísica o una antropología, acaso una visión profética y religiosa, o bien irreligiosa. Con eso la poesía —y así lo subrayaron sobre todo los poetas llamados “metafísicos”— aspira a oficiar de “revelación”, de desvelamiento de la realidad, de la verdad o simplemente de la condición humana en medio de los seres, del Ser. Con eso ella procede en convergencia de buen entendimiento o bien en competencia de conflicto con las revelaciones religiosas.

Toda poesía —también, pues, la (ir)religiosa— es obra abierta, de múltiples sentidos, que pueden ser analizados, acogidos y transformados en una actividad educativa de lectura suya en el aula: lectura poética, en voz alta, para disfrutar en su escucha. Pero es, por otro lado, palabra, escritura, que toma posición a veces al lado de otras palabras, acaso de las mismísimas Escrituras sagradas, y otras veces, por el contrario, en el frente opuesto, antirreligioso, o bien en el lindero más heterodoxo o escéptico de aquéllas. La lectura, escucha, comentario y análisis de poemas religiosos o irreligiosos ha de atender, por cierto, a los aspectos formales de métrica, de rima, de estructuras poéticas, pero asimismo a sus elementos de contenido. Como claves para el análisis de ese contenido pueden valer las sugeridas más arriba: categorías de religiosidad y agnosticismo, de poesía íntima o social, de ortodoxia y de heterodoxia.

Para la actividad propia de este tema está a disposición del profesor y de los alumnos todo el archivo poemático de las letras hispanas u otras. El Anexo recoge unos pocos fragmentos —casi todos de poesía castellana— que ilustran las categorías referidas. Con ellos puede practicarse un análisis comparativo de la poética de salterio que constituye un paradigma de lírica religiosa y que ha sido objeto más arriba de breve comentario: cotejar el texto bíblico de alguno de los salmos, la traducción del mismo por Fray Luis de León, la recreación que de ello hace Unamuno o —bien distinta— Ernesto Cardenal, y las variantes de poemas de queja religiosa en tantos otros escritores.

Hay otras actividades posibles, no ya de leer y analizar, sino de escribir, de hacer poesía, o prosa poética. Son tareas propias de un taller de poesía, de literatura. No es preciso enumerar toda la variedad

de ejercicios realizables: dar una entrada fija, las palabras de un verso de comienzo obligado, y pedir que los alumnos completen algunas estrofas; tomar un breve poema religioso, eliminar de él las palabras que precisamente lo hacen religioso, o bien algunas otras, y requerir que colmen esos huecos con palabras de su propia fantasía poética; ofrecer una imagen o una historia y solicitar que la comenten de modo poemático y en libre inspiración; hacer eso mismo tras la lectura en voz alta de un poema.

El ejercicio poético puede llevarse a cabo de muy variados modos: sujeto a forma o no, también en verso libre, incluso en prosa poemática. Puede proponerse un "modelo", extraído de la sucinta antología del Anexo, y tratar de hacer con él una recreación, la misma que Unamuno, Cardenal y otros han hecho con los salmos. Cabe en fin proponer darle la vuelta, como a un calcetín, al sentido de un poema: convertirlo de religioso en irreligioso, o a la inversa, sólo que también entonces como ejercicio de creación poética, y no como ejercitación argumentativa o ideológica.

Escribió Paul Valéry que *buen lector es el que hace trasposiciones*. Si ello es así, actividades de ese género contribuyen a hacer de los alumnos buenos lectores de poesía, lectores y escritores a la vez: si no creadores absolutos, desde la nada y sobre el papel en blanco, sí, al menos, poetas demiurgos que trabajan sobre material preexistente y lo transforman.

ANEXO  
POÉTICA DE DIOS

Fray Luis de León, traducción del *Salmo XII*:

*¿Hasta cuándo, Dios bueno,  
hasta cuando estaréis de mí olvidado?  
Y ese rostro sereno,  
¿hasta cuándo de un lado  
ha de estar para mí, triste cuitado?  
¿Hasta cuándo pasmada,  
entre varios consejos, vacilando,  
tendré esta alma cuitada?  
Y el dolor ¿hasta cuándo  
ha de estar mis entrañas traspasando?  
A mi enemigo airado  
¿hasta cuándo he de estar, Señor, rendido?  
Ya basta lo pasado,  
si vos atento oído  
volvéis y rostro alegre al afligido.  
Si sólo una centella  
de vuestra luz tuviere en mi sentido,  
yo quedaré con ella  
tan vivo y tan lucido,  
que nunca en mortal sueño esté dormido.  
Y así ni mi enemigo  
se ufanará de haberme contrastado  
ni dirá que conmigo*

*sus fuerzas ha mostrado,  
y que me deja ya domesticado.  
Tendrá el que mal me quiere,  
si me quiere vencido, gran pujanza;  
pero si yo pusiere,  
Dios mío, mi esperanza  
en Vos, ¿quién tomará de mí venganza?  
Mi corazón ya ufano  
tan próspero estará, y tan victorioso,  
que por tan soberano  
bien, al nombre glorioso  
vuestro, mil palmas cantará gozoso.*

**Miguel de Unamuno, Salmo I:**

*Señor, Señor, ¿por qué consientes  
que te nieguen ateos?  
¿Por qué, Señor, no te nos muestras  
sin velos, sin engaños?  
¿Por qué, Señor, nos dejas en la duda,  
duda de muerte?  
¿Por qué te escondes?  
[...] ¿Por qué no existes?  
¿Dónde te escondes?  
Te buscamos y te hurtas;  
te llamamos y callas;  
te queremos, y Tú, Señor, no quieres  
decir: ¡vedme, mis hijos!  
Una señal, Señor, una tan sólo,  
una que acabe  
con todos los ateos de la tierra;  
una que dé sentido  
a esta sombría vida que arrastramos.  
[...]  
Ya no te busco,  
ya no puedo moverme, estoy rendido;  
aquí, Señor, te espero,  
aquí te aguardo,  
en el umbral tendido de la puerta  
cerrada con tu llave.  
Yo te llamé, grité, lloré afligido,  
te di mil voces;  
llamé y no abriste,*

*no abriste a mi agonía;  
aquí, Señor, me quedo,  
sentado en el umbral como un mendigo  
que aguarda una limosna;  
aquí te aguardo.  
Tú me abrirás la puerta cuando muera,  
la puerta de la muerte,  
y entonces la verdad veré de lleno,  
sabré si Tú eres  
o dormiré en la tumba.*

Juan Ramón Jiménez, *Dios deseante y deseado*:

I

*Dios del venir, te siento entre mis manos,  
aquí estás enredado conmigo, en lucha hermosa  
de amor, lo mismo  
que un fuego con su aire.*

*No eres mi redentor, ni eres mi ejemplo,  
ni mi padre, ni mi hijo, ni mi hermano;  
eres igual y uno, eres distinto y todo;  
eres dios de lo hermoso conseguido,  
conciencia mía de lo hermoso.*

[...]

*Eres la gracia libre,  
la gloria del gustar, la eterna simpatía,  
el gozo del temblor, la luminaria  
del clariver, el fondo del amor,  
el horizonte que no quita nada;  
la transparencia, dios, la transparencia,  
el uno al fin, dios ahora sólito en lo uno mío,  
en el mundo que yo por ti y para ti he creado*

II

*Si yo, por ti, he creado un mundo para ti,  
dios, tú tenías seguro que venir a él,  
y tú has venido a él, a mi seguro,  
porque mi mundo todo era mi esperanza.  
Yo he acumulado mi esperanza  
en lengua, en nombre hablado, en nombre escrito;  
a todo yo le había puesto nombre*

*y tú has tomado el puesto  
de toda esta nombradía  
[...]  
Todos los nombres que yo puse  
al universo que por ti me recreaba yo,  
se me están convirtiendo en uno y en un dios.  
El dios que es siempre al fin,  
el dios creado y recreado y recreado  
por gracia y sin esfuerzo.  
El Dios. El nombre conseguido de los nombres.*

**Ernesto Cardenal, Salmo XXI:**

*Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?  
Soy una caricatura de hombre  
el desprecio del pueblo  
Se burlan de mí en todos los periódicos  
Me rodean los tanques blindados  
estoy apuntado por las ametralladoras  
y cercado de alambradas  
las alambradas electrizadas  
Todo el día me pasan lista  
Me tatuaron un número  
Me han fotografiado entre las alambradas  
y se pueden contar como en una radiografía todos mis huesos  
Me han quitado toda identificación  
Me han llevado desnudo a la cámara de gas  
y se repartieron mis ropas y mis zapatos  
Grito pidiendo morfina y nadie me oye  
grito con la camisa de fuerza  
grito toda la noche en el asilo de enfermos mentales  
en la sala de enfermos incurables  
en el ala de enfermos contagiosos  
en el asilo de ancianos  
agonizo bañado de sudor en la clínica del psiquiatra  
me ahogo en la cámara de oxígeno  
lloro en la estación de policía  
en el patio del presidio  
en la cámara de torturas  
en el orfanato  
estoy contaminado de radiactividad  
y nadie se me acerca para no contagiarse*

*Pero yo podré hablar de ti a mis hermanos  
Te ensalzaré en la reunión de nuestro pueblo  
Resonarán mis himnos en medio de un gran pueblo  
Los pobres tendrán un banquete  
Nuestro pueblo celebrará una gran fiesta  
El pueblo nuevo que va a nacer*

César Vallejo, *Los heraldos negros*:

I

*Hay golpes en la vida, tan fuertes... ¡Yo no sé!  
Golpes como del odio de Dios; como si ante ellos  
la resaca de todo lo sufrido  
se empozara en el alma  
[...]  
Son las caídas hondas de los Cristos del alma,  
de alguna fe adorable que el Destino blasfema.*

II

*Yo nací un día  
que Dios estuvo enfermo,  
[...] un día  
que Dios estuvo enfermo,  
grave.*

Fernando Pessoa, *Primer Fausto*:

*Soy la conciencia que odia a lo inconsciente,  
en dolor y odio a un símbolo encarnado,  
pedazo de alma de posible Dios  
arrojado a este mundo  
con pávida nostalgia de la patria  
[...]  
Soy el infierno, soy el Cristo negro  
clavado en la cruz ígnea de sí mismo.  
Soy el saber que ignora,  
insomnio del dolor y el pensamiento.*

León Felipe, *Oh, este viejo y roto violín:*

I

*Lo vi muy bien,  
aquel niño judío  
que estaba allí esperando  
a que abriesen  
los hornos crematorios de Auschwitz.  
Lo vi muy bien,  
llevaba una túnica ligera  
ceñida con un cordón de esparto.  
Tenía doce años,  
la misma edad de Cristo  
cuando se escapa de su casa  
a discutir con los doctores del templo.  
Puede ser que aquel niño  
fuese el mismo Cristo...  
El hombre que todos crucificamos*

II

*¿Y si Dios, el Divino Prestidigitador,  
se le ocurriese un día  
hacer un juego de manos  
más sorprendente aún  
que aquel que hizo el día primero de la Creación?  
¿Si a Dios se le ocurriese ahora  
tomar en vez de arcilla de la charca  
la carne macerada del Hombre  
con las lágrimas de todos estos siglos,  
la amasase entre sus manos  
mezclándola con su sudor  
y su divino llanto... y soplase otra vez,  
y de aquel soplo  
y de aquella papilla macerada con lágrimas  
saliese no un hombre... sino un Dios,  
otro Dios... el hermano de Jesucristo?  
¡Tiene Jesús tantos hermanos en la rierra...  
y Tú tantos hijos!  
(¡Oh, esta imaginación!)  
Déjame imaginar, Divino Prestidigitador,  
que a Tí, si Tú quieres,  
no te sería difícil este juego.  
¿Por qué no pruebas?  
¡A ver si te sale!*

**Blas de Otero, Ángel fieramente humano:**

*Luchando cuerpo a cuerpo, con la muerte,  
al borde del abismo, estoy clamando  
a Dios. Y su silencio, retumbando,  
ahoga mi voz en el vacío inerte.  
¡Oh Dios! Si he de morir, quiero tenerte  
despierto. Y, noche a noche, no sé cuando  
oirás mi voz. ¡Oh Dios! Estoy hablando  
solo. Arañando sombras para verte.  
Alzo la mano, y tú me la cercenas.  
Abro los ojos: me los sajas vivos.  
Sed tengo, y sal se vuelven tus arenas.  
Esto es ser hombre: horror a manos llenas.  
Ser —y no ser— eternos, fugitivos.  
¡Ángel con grandes alas de cadenas!*

**Rafael Alberti, Roma, peligro para caminantes:**

*Entro, Señor, en tus iglesias... Dime,  
si tienes voz, ¿por qué siempre vacías?  
Te lo pregunto por si no sabías  
que ya a muy pocos tu pasión redime.  
Respóndeme, Señor, si te deprime  
decirme lo que a nadie le dirías:  
si entre las sombras de esas naves frías  
tu corazón anonadado gime.  
Confíésalo, Señor. Sólo tus fieles  
hoy son esos anónimos tropeles  
que en todo ven una lección de arte.  
Miran acá, miran allá, asombrados,  
ángeles, puertas, cúpulas, dorados...  
y no te encuentran por ninguna parte.*

**Luis Antonio de Villena, Los dioses que protegen a Belzoond:**

*Si sabemos —como el capitán del cuento—  
que hay otras cosas: Altos dioses mayores.  
Pero ¿dónde están? ¿en qué remoto  
lugar, pues nunca los sentimos ni los vemos?*

*Hermoso sería que ellos guiaran nuestras  
vidas, que nos tutelasen y protegieran,  
y en nuestro andar brotase su armonía...  
Hermoso fuera si compusieran ellos  
el cuadro del vivir, y tocasen su orquesta  
con acorde perfecto. Mas ¿sentís vosotros  
su mano o su luz? Yo —como el capitán—  
percibo desdichadamente lejos, muy lejos,  
a tan altos dioses mayores. Y la vida  
se me torna, por ello, acedia y miseria.*

[...]

*Creo, sin embargo, en los dioses menores.  
Esa multitud de efímeros divinos  
cuyas manos siento, y el sonsonete  
tan dulce de su risa... Ellos transforman  
en vino rojo la noche maldecida,  
y en el instante más hondo aparecen  
de unos ojos azules y la cálida  
posibilidad de la aventura. Ellos trastornan  
el aire una mañana, y lo vuelven plata;  
ellos te elevan y sostienen para que no  
decaigas, y en el peor momento, cuando  
no puedes más, notas su carne, y al oído  
susurran: Sigue, sigue... Los dioses menores  
nada arreglan, pues no alcanzan. Y hay que  
pensar que sufren también con las imperfecciones.  
Pero en ciertos minutos pueden incendiar  
la realidad, y hacer surgir la magia  
donde era el desierto. Con milagrosas máscaras  
teatralizan y adornan, prometen la utopía,  
seducen al amor, calientan las pasiones  
fugitivas, y echan todo a volar  
como gaviotas locas, y hay bengalas y guiños,  
aunque de repente —al poco— se detenga la música.*

*Benditos dioses menores, que no  
engañáis con ello, pues que no hubo promesas  
ni exigencia.*

I

*¡Y este terrible y eterno no saber  
si estás aquí o allí,  
si dentro o fuera,  
si en todas partes,  
si acaso estás,  
si estar Tú puedes...!*

II

*Si no existieras, oh Dios,  
todo sería  
una terrible y anónima broma imperdonable.*

III

*El silencio es el único rumor  
que hace Dios cuando pasa por el mundo.*

## IX. EL Credo Y LA INCREENCIA

Algunas religiones, como la cristiana, tienen un "credo", una confesión de fe, que es elenco de las creencias básicas que la integran y que se recita como santo y seña de religiosidad. El cristianismo, en realidad, ha tenido varios credos con valor de resúmenes oficiales del núcleo de sus creencias. Uno de ellos forma parte de la Misa católica; algún otro es enseñado, junto con otras plegarias, en el catecismo infantil. Los primeros credos fueron proclamados por concilios para definir la fe genuina frente a las desviaciones. Así, el de san Atanasio, aprobado en el Concilio de Calcedonia (año 451), para excluir la herejía de Arrio pone singular hincapié en la unidad personal de las dos naturalezas de Cristo, la humana y la divina.

Sin renunciar a los credos establecidos en los primeros siglos de la Iglesia, la Reforma protestante tuvo necesidad de distanciarse del catolicismo romano con una declaración de creencias propias. Así se adoptó la Confesión de Augsburgo, preparada por Melanchton y aceptada por Lutero, que ha venido a constituir el credo del protestantismo, un texto cuya primera parte recoge artículos de profesión de fe, a semejanza de los credos tradicionales, y cuya segunda sección enumera los abusos eclesiásticos denunciados por los reformadores.

Tan importante es la profesión o confesión de creencias en el cristianismo que en la actualidad suele hablarse de confesiones cristianas para referirse a las distintas iglesias o ramas en que se halla dividido: católica, evangélica, anglicana, baptista, etcétera, y que "confesional" ha venido a equivaler a "religioso" o a "eclesiástico", sólo que en relación con una concreta confesión de fe.

El caso es, sin embargo, que a los credos o confesiones oficiales no siempre se han ajustado las creencias reales del pueblo fiel, a me-

nudo incrédulo, escéptico, o bien díscolo respecto al rango de importancia de los distintos dogmas. Con el credo el pueblo ha hecho siempre de su capa un sayo y, por lo general, la autoridad religiosa le ha dejado hacer: con benevolencia o a regañadientes ha consentido las creencias populares y hasta las supersticiones. Sólo cuando la versión popular de las creencias ha cristalizado en doctrina —por obra de algún teólogo o predicador—, ha sido perseguida como herejía, condenada como heterodoxia.

No es fácil seguir la pista a los credos populares, porque en raras ocasiones llegan a formularse en modo explícito. Es posible, en cambio, rastrear otro género de credo no oficial: la confesión de fe personal de quienes la expresaron por escrito. Es curioso hasta qué extremo, incluso en los muy fieles a su respectiva iglesia, el enunciado de ese credo difiere mucho del oficial.

Por otro lado, la declaración de convicciones personales concernientes a Dios o a la religión puede adoptar otras formas, además del “creo”, de la afirmación, puede expresarse en duda, en interrogación, en agnosia o no saber, en increencia. Una actividad para proponer a los alumnos es buscar y analizar declaraciones personales que se ubiquen a lo largo del eje cuyos extremos polos opuestos son la ferviente confesión de fe y la beligerante manifestación de increencia.

## 1. Tipología de la (in)creencia

Hay modos varios de clasificar las distintas posiciones a lo largo de ese eje. El filósofo García Bacca (1986) clasifica las diversas tesituras teóricas ante Dios —más que ante la religión— en los siguientes grupos:

- 1) Los teístas, “teó-logos” o —como también califica— “*filo-teos*”, creyentes o crédulos, que se tratan con Dios y, por amor a Él, se toman por abogados suyos, que lo incorporan en conceptos y en palabras. Lo originario en esta posición, en la de veras creyente, sería el tratarse “con” Dios, surgiendo luego de ahí el tratar o hablar “acerca de” Él.
- 2) Los “antiteos” o ateos por odio, por animadversión sentimental, por convencimiento intelectual, increyentes o incrédulos, o quizá ateos respecto de los dioses o dios de otra religión en la que no creen.
- 3) Los “neutralmente ateos” para quienes lo de Dios o lo divino les resulta indiferente, tal vez pura curiosidad filosófica o intelectual, como la de un ente o caso raro, pero en lo cual no piensan, igual que no piensan ni hablan de pegasos o sirenas.

García Bacca concluye su caracterización con un agudo comentario: por muy creyente o teólogo que se sea, se es *a ratos, más o menos*

*largos, en actos sueltos.* Fuera de esos ratos también el creyente se hace ateo: piensa en mil otras cosas, desea y habla de otros asuntos, duerme o se olvida de Dios. Pero también los anti-teos lo son nada más a ratos.

El escritor católico Charles Moeller (1958, vol. 2, introducción) traza una caracterización y clasificación, donde cuenta no tanto la creencia o increencia de hecho profesada, cuanto la disposición y el movimiento del espíritu en relación con ella. Estos son sus grupos de personas religiosas o irreligiosas:

- 1) Los que buscan a Dios: lo hacen así porque anhelan descubrir el sentido último de la vida; le buscan en sus huellas en el mundo y se alegran de encontrarlas. Buscar a Dios no significa haberle encontrado, así que en esa categoría de buscadores entran muchos hoy por hoy increyentes.
- 2) Los que no quieren buscar a Dios, y no quieren porque de antemano, en posición antiteísta, han juzgado y resuelto que el ser humano es el único responsable de su propia existencia y puede arreglárselas por sí solo perfectamente en este mundo. Según Moeller son personas que no tanto saben que no hay Dios, cuanto quieren que no exista.
- 3) Los racionalistas que, en una fascinación por las ciencias y por el materialismo, tratan de explicarlo todo de manera natural, de reducir el misterio a datos de la naturaleza.
- 4) Los indiferentes, gran multitud, por cierto, en la sociedad contemporánea, y a los cuales Moeller cataloga dentro de la categoría de “diversión” según Pascal: distraídos respecto a lo esencial, sin hacerse preguntas, sin interrogarse por nada, en una actitud que, en el léxico actual de la calle, equivale al de “pasar de” todo, en este caso, pasar de Dios, de religión.

La catalogación de Moeller está hecha desde ostensibles intereses confesionales y apologéticos, pues destaca la predisposición, o no, a una conversión religiosa. Desde posiciones de agnosticismo o ateísmo la tipificación sería bien distinta. No es fácil, de todos modos, tipificar las creencias o increencias religiosas desde un lugar neutral, por encima de ellas y de sus respectivos intereses. Los tipos que a continuación se esbozan no presumen estar dictados desde una acaso imposable neutralidad, obedecen a posiciones expresadas desde el comienzo de esta obra y se perfilan con el propósito de que sirvan a una actividad educativa de comprensión y análisis de textos, de contenidos de creencia. Los textos analizables con ayuda de esa tipología son cualesquiera que expresen una creencia o increencia personal —y no formulariamente repetida— respecto a Dios o la religión.

Tal análisis puede realizarse también, por supuesto, mediante la rejilla de Moeller, de García Bacca, o cualquier otra, incluso diseñada

por los propios alumnos. La tipificación siguiente trata de ser operativa, de fácil aplicación, como para analizar con ella los textos luego recogidos en los Anexos I y II. Cabe, pues, clasificar las declaraciones (ir)religiosas en los siguientes tipos, cada uno de los cuales lleva adyacente el nombre de alguien que lo representa. Declaraciones, pues, de:

- 1) Fe y de razones para creer que no se separan del credo oficial, sólo que lo modulan, lo colorean de acuerdo con una interiorización personalizada (Rahner).
- 2) Fe, pero en donde la creencia cristiana se reduce a su núcleo y raíz, a quintaesencia, a la confianza en Jesucristo, y se hace eso de un modo radical, hallándose dispuesto a prescindir de todo lo demás, de toda la parafernalia de dogmas, hasta de los más defendidos por las iglesias (Bonhoeffer, Robinson).
- 3) Una experiencia de certidumbre, experiencia repetida o acaso sólo momentánea, de un día o una noche de luz, en que no sólo se ha creído: se ha visto, se ha experimentado, se ha sido testigo de ello (Pascal, Marcel, Dostoievski).
- 4) Un "creo", que se afirma por encima del cristianismo y del teísmo, para constituirse en aserto y adhesión a la realidad absoluta, sagrada de lo real, del universo (Teilhard).
- 5) Un "creo" no uncido a tal o cual religión, sino referido a un fondo o sustancia que se reputa común a muchas religiones (Hesse).
- 6) Duda, perplejidad, incertidumbre lacerante acerca de algo —Dios, la vida eterna— tan necesario como incierto para el individuo (Unamuno).
- 7) Indiferencia, desentendimiento respecto a la cuestión misma religiosa o de los dioses (Omar Khayyam).

La suprema indiferencia respecto a alguien o algo consiste en ignorarlo, no hablar de ello. Por contraste con las declaraciones de creencia religiosa, las de increencia o de indiferencia son menos frecuentes. No tiene uno por que hacer profesión formal de increencia: simplemente no cree, y punto. Pero también a veces se declara. La tipología de posibles declaraciones, ahora irreligiosas, se amplía con las siguientes variedades de increencia:

- 8) Agnosticismo, confesión de un no saber ni creer acerca de la naturaleza y la real existencia de Dios —o los dioses, o lo sobrenatural—, pero, además de eso, expresión de un positivo saber que no puede saberse ni tampoco creer de forma razonable.
- 9) Ateísmo, que, éste sí, se formula como formal negación de la divinidad, como un saber acerca de que no hay tal Dios, ni el cristiano ni ningún otro parecido, no hay realidades sobrenaturales, ajenas o superiores a este mundo.

De estas últimas categorías no hay muestras en los fragmentos recogidos más adelante. Sus ejemplos están en el capítulo XI, referente a la crítica de la religión desde la increencia. Algunos de los textos de ese otro capítulo tienen intenso matiz de "confesión" personal — aunque sea de increencia— y no sólo de razonamiento (así, el de Russell dando razón de «por qué no soy cristiano»). En realidad los textos adjuntos a los capítulos que todavía restan en esta sección se complementan unos a otros y muchos de ellos pueden muy bien utilizarse de manera indistinta para los varios temas y actividades que se proponen. Las categorías recién presentadas son aplicables, desde luego, a todos ellos. Por otra parte, hay algunos de no fácil colocación en una categoría y, precisamente, el interés de los alumnos por el análisis puede ser avivado en la consideración de testimonios de contenido paradójico, como el de Simone Weil.

A este tema le va bien una actividad de análisis de textos representativos de la gama creencia / increencia en un registro de expresión testimonial de convicciones de la persona: no como adhesión a un credo eclesialístico, estereotipado y fijo, pero tampoco como discurso filosófico o científico donde prevalece el componente reflexivo, analítico y de argumentación. Manifestaciones de ese orden testimonial pueden encontrarse en muchos sitios, también de forma esporádica en el curso de una entrevista, televisada o transcrita en un periódico (véanse al final del Anexo I un par de declaraciones tomadas de la prensa diaria), donde el personaje entrevistado, por propia iniciativa o en respuesta a una pregunta, menciona sus convicciones de (in)creencia.

## 2. Testimonios

Para encontrar y analizar textos confesionales lo mejor es ir derecho a libros que recopilan testimonios de creencia e increencia. Es valioso, ante todo, el de Deschner y Sanjuán (1992), *En qué creo yo*, que transcribe en orden alfabético de sus respectivos nombres las respuestas de cincuenta personas, casi todos profesores universitarios europeos (una media docena de españoles), que expresan sus creencias. En él se despliega el completo abanico de posiciones reseñadas entre la fe y el ateísmo o la indiferencia.

En el volumen de Deschner y Sanjuán hay encendidas confesiones de fe en Dios. Incluso alguna vez la fe es profesada como *algo obvio, que se sustrae a mi conocimiento* (G. Denzler). Pero casi siempre la creencia es confesada con importantes puntualizaciones y distinguos, para dejar claro que no se refiere a la imagen divina convencional, al uso (P. Kelly, N. Mott, U. y J. Neumann). Hay testimonios de haber pasado por la experiencia personal de la proximidad de Dios, de creencia, por tanto, en un Dios que ocasionalmente sale al encuen-

tro (J.E. Berendt). No falta tampoco la idea —que fue tenaz en Unamuno— de «querer creer» (K. Jarret), o la de una fe en algo, que no tiene por que ser la divinidad, sino un algo trascendente al universo, aunque ínsito en su realidad. Hay declaraciones formales de agnosticismo (V. Camps), alguna en el paradójico lenguaje de quien se dirige a su «querido Dios» para decirle que no sabe si Él existe realmente (E. Hilsenrath). Y las hay, más numerosas, de ateísmo (A. Arteta, H. Bondi) y de no creer en nada (H.J. Eysenck), una de ellas tomándole a Descartes su célebre principio para mudarlo en este otro: *pienso, luego no creo* (F. Cavanna), y alguna otra que brinda nada menos que dieciocho razones para no creer en Dios (E. Bornemann). Desde la consideración de que agnosticismo y ateísmo le siguen haciendo el juego a la creencia religiosa al admitir jugar en su misma cancha, en la de los planteamientos creyentes, Castilla del Pino emprende una vía alternativa: *no hacer cuestión de la creencia, ni de lo creído en ella*.

Esa obra, en suma, es una excelente muestra del pluralismo religioso e irreligioso de nuestro tiempo. Ofrece una visión caleidoscópica, en la que cada texto recopilado le imprime un giro distinto a los hechos, a los datos de realidad actual o histórica, a los elementos de juicio —y de prejuicio— que entran en consideración: la historia cristiana y de las religiones, la realidad de las iglesias, los miedos, las creencias y las esperanzas de los seres humanos en busca de un sentido para sus vidas. Allana así el camino no sólo a la comprensión del pluralismo actual, sino también al desarrollo de actitudes de tolerancia y de diálogo o disenso razonables entre distintas concepciones del mundo.

Otro libro aconsejable, apto para el análisis aquí propuesto, es *Cien españoles y Dios*, de Gironella, en su reciente versión de 1994, con cien encuestados nuevos, o en la edición primera, veinticinco años atrás. Es instructiva la comparación entre ambas obras, con parecidas preguntas cada vez, aunque a diferentes personalidades. Es instructiva, pese a que, en la selección de Gironella, el tiempo no parece haber transcurrido y el balance final de un libro y otro es del todo semejante. Hay lugar para la sospecha de que Gironella ha inclinado la balanza del lado católico en la selección de sus encuestados, o acaso, simplemente, respondieron a la encuesta los católicos más que quienes no lo son. En esto el volumen de Deschner y Sanjuán resulta más ecuánime, con presencia mejor equilibrada de los distintos “creo” y “no creo”. Respecto a Gironella 1994, los propios alumnos pueden valorar si es representativa de la proporción de creyentes e increyentes en la España actual, o si, por el contrario, tiene un fuerte sesgo confesional. Cabe hacer esa valoración —sujeta, a su vez, a cautela, a crítica— a partir de una encuesta (a semejanza de la sugerida en el capítulo XIII) que los propios alumnos pueden realizar en su entorno.

En el Anexo II se insertan tres respuestas dadas a las preguntas de Gironella. Han sido respuestas solicitadas expresamente con vistas a esta publicación con el ruego de concisión máxima. Se reproducen no sólo en el más completo anonimato, sino además sin dar tampoco dato o rasgo alguno personal sobre los encuestados, tales como edad, sexo o profesión. Una actividad adicional posible —casi un juego, y a modo de juego inteligente y reflexivo puede hacerse— consiste en provocar que los alumnos formulen conjeturas sobre quién ha respondido así o así: si es un adolescente o un adulto, si es hombre o si es mujer, etcétera. Puede hacerse también con encuestados de Gironella, sin haber informado sobre quién es quién. A través de las conjeturas emitidas por los alumnos, es fácil pasar a un análisis de los estereotipos por los que, sin otra reflexión o examen, suelen adjudicarse características tópicas a grupos humanos.

### 3. ¿Qué es creer?

El análisis de manifestaciones de creencia o increencia podría practicarse, asimismo, sobre textos escritos por los propios alumnos. Actividad de interés para el presente tema sería la de que ellos mismos escribieran en privado y de modo anónimo su propio “en qué creo yo”, que expresaran sus creencias de todo tipo, o bien que respondieran a las preguntas de la encuesta de Gironella. Habría que adoptar toda clase de cautelas precisas en orden a asegurar no sólo la libertad para participar o no en esta actividad y el anonimato de los escritos resultantes, sino también el respeto de los compañeros a la hora de leerlos y analizarlos en el aula. Con las debidas condiciones ésta es una actividad que favorece: primero, la reflexión y el auto-conocimiento, al tener que formular y hacer explícitas unas creencias y valores acaso apenas conscientes, y esto en un momento, el de la adolescencia, en que justo se empieza a pensar, creer y valorar por cuenta propia, como rasgo constitutivo de la propia identidad personal; luego, la participación activa en un análisis y posible discusión razonada; y, en fin, el conocimiento recíproco de todos dentro del grupo docente. En ella, además, se puede poner de manifiesto la diferencia de planos en que se sitúan dos géneros de palabra: la privada, personal, testimonial, que tiene la validez correspondiente a la experiencia, a la vida que la sustenta, palabra que puede quedar confidencial, que no hay obligación de decir ante nadie y que sólo se dice ante los íntimos o los correligionarios que, sin duda, la comprenderán; la palabra objetivada en público, como “logos” para la comunicación, la discusión y el entendimiento entre personas racionales.

En el marco de ese trabajo analítico sobre textos de los alumnos, o en el análisis de otros testimonios, es oportuno examinar asimismo

qué significa “creer”. Lo que se dice creer, es universal: siempre se cree en algo. Es una ocasión para dar un repaso a la variedad de acepciones de “creencia”, la muy diferente naturaleza de los juicios que adoptamos, de los juicios que sostenemos: de conocimiento, de convicción, de adhesión, de mera opinión.

Los teólogos actuales y algunos filósofos que comparten la actitud religiosa (como Gabriel Marcel o Martin Buber, de quien hay extractos en el capítulo 11) destacan la peculiaridad de la actitud de fe, que no tanto cree **en**, cuanto cree **a**, es decir: confía e invoca a un Tú, a una realidad absoluta a la vez que personal. Lo hacen así en un planteamiento existencial, donde la fe es un modo de existencia personal y no primariamente un modo de pensar o de creer y donde, en consecuencia, se remarca la distinción entre la actitud de fe y la mera adhesión intelectual a dogmas, a creencias.

En ese análisis de la actitud de fe, ésta sería algo más que un credo religioso: sería orientación de la persona humana, en su integridad, a Dios. Lo de “creencias” quedaría para designar el asentimiento a ciertos enunciados en los cuales obtiene formulación intelectual aquella fe. De acuerdo con esta distinción entre fe y creencias resultaría impropio hablar, por ejemplo, de fe en el infierno, en la infalibilidad del Papa o en la virginidad de María, casos todos ellos en los que más bien se trata de creencias.

El sentido del creer religioso, en consecuencia, sería no un creer-opinión sobre un tema, sino un creer-crédito otorgado a una persona. Relativa a cosas, acontecimientos o ideas, la creencia-opinión, emitida a manera de un juicio de probabilidad o de convicción, no comprometería a fondo a la persona que cree. Por el contrario, la estructura de la creencia-crédito, del creer-confiar sería la de un “yo creo en ti” de orden personal, una confianza esencialmente relativa a un tú (a Dios, se supone aquí) de quien se hace pender la propia existencia.

En su ensayo **Ideas y creencias** realizó Ortega y Gasset un interesante análisis del “creer” frente al “pensar”. Ortega llama creencias a las “ideas básicas”, aquellas que no surgen en tal día y a tal hora de nuestra vida, y que se confunden para nosotros con la realidad misma. Para Ortega las creencias constituyen la base obvia y el continente de nuestra vida: en ellas vivimos, nos movemos y somos. En cambio, las ideas no poseen para nosotros valor de obvia realidad. Decimos que sostenemos tales o cuales ideas, pero son las creencias las que nos sostienen a nosotros.

A juicio de Ortega las creencias cumplen una función vital, responden a la naturaleza esencialmente crédula del ser humano y constituyen el fondo sustancial que preexiste a nuestro pensamiento antes de ponernos propiamente a pensar en algo. Las creencias son aquello con lo que nos sentimos inseparablemente unidos, con lo que conta-

mos, lo que damos por supuesto. A las ideas las tenemos, mientras que las creencias las somos.

El análisis orteguiano de ideas y creencias deja de lado el elemento crítico —y autocrítico— de la razón, llamada a enjuiciar y poner en cuestión incluso aquello que somos o creemos ser: por tanto, también las creencias. Y descuida el decisivo hecho de que también lo que somos —y las creencias— es en gran medida fruto de la experiencia, de la educación, de procesos que pudieron ser de otro modo y que admiten contra-experiencias educativas e ilustradoras (en el sentido de “pensamiento ilustrado”) lo bastante potentes como para modificar las creencias mismas. En todo caso, la de Ortega es una propuesta conceptual que, al lado de otras, puede servir para analizar el carácter de las creencias frente a lo que convencionalmente se designa como conocimiento o pensamiento racional.

Queda por decir que no todas las religiones ponen tanto énfasis en el credo, la confesión de fe o las creencias. Ni siquiera lo hace así una tradición tan cercana a la cristiana como es la judía. Un moderno teólogo judío, A. Neher (1962, p. 243) afirma abiertamente que *el judaísmo no es una comunidad de creencia, que enganche a sus adeptos en derredor de dogmas absolutos*, y continúa: *no es la fe lo que define al judaísmo, sino otra cosa, el afrontamiento de la existencia en todos sus niveles*. Un judaísmo así se resuelve en moral, en actitudes y estilo de comportamiento: creer o dejar de creer pasa a un plano del todo secundario.

El desarrollo de este tema y las actividades que en él se realicen deberían servir para fomentar ese razonable talante de “logos” que es “diálogo”, no necesariamente para llegar por fuerza a acuerdo, a unanimidad, a identidad, también para saber mantener el disentimiento, la discrepancia, la diferencia, pero en el espacio de una libertad de pensamiento y de palabra, donde cada cual tiene voz propia y respeta las palabras de los demás. El profesor lo debería aprovechar para educar en actitudes de tolerancia religiosa e ideológica.

### La incertidumbre del creyente

En el capítulo 32 de la segunda parte del Quijote, la duquesa le sondea al caballero con la sospecha de que la señora Dulcinea no es dama de este mundo, sino ficción fantástica de Don Quijote, que la ha engendrado en su mente. La respuesta de éste tiene una pizca de locura, pero mucho de la perplejidad inherente a cualquier creencia fervorosa:

*En eso hay mucho que decir. Dios sabe si hay Dulcinea o no en el mundo, o si es fantástica o no es fantástica; y éstas no son de las cosas cuya averiguación se ha de llevar hasta el cabo.*

Analícese la noción de creencia subyacente a esas palabras y compárese con la del teólogo luterano Rudolf Bultmann, en un escrito de 1925 sobre «qué sentido tiene hablar de Dios», luego incorporado a los volúmenes suyos bajo el título de **Creer y comprender**. Bultmann concluye sus reflexiones con este párrafo: *También todo el hablar anterior ha sido hablar sobre Dios y, como tal discurso, si es que hay Dios, es pecado, y si no le hay, carece de sentido. Que sea un hablar significativo y que esté justificado, eso es algo que no está en nuestras manos.*

Para la inteligencia de este texto, el profesor ha de recordar el concepto luterano de justificación: es Dios quien justifica al ser humano en sus acciones e incluso en las palabras acerca de Él, y el hombre ignora si es justificado por Dios. Relaciónese ese “creer”, que es “no saber”, del teólogo Bultmann con posiciones de teología negativa, de agnosticismo y de cuestionamiento de si la noción de Dios tiene algún significado o es vacía (ver los capítulos 11, 12 y 14).

ANEXO I  
COMO HAN CREÍDO

Omar Kayam, *Rubaiyat*:

*Todos saben que jamás murmuré una oración y que jamás traté de disimular mis defectos. Ignoro si existen una Justicia y una Misericordia. Si las hay, estoy en paz, porque siempre fui sincero.*

*¿Qué vale más? ¿examinar nuestra conciencia sentados a la mesa en la taberna o prosternarnos en una mezquita con el alma ausente? No me preocupa saber si Dios existe ni conocer el destino que me tiene reservado.*

Blas Pascal, *Memorial* de la noche del 23 noviembre 1654:

*Desde las diez y media de la noche...*

*Fuego.*

*Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob,*

*no de los filósofos y de los sabios,*

*Dios de Jesucristo,*

*Dios mío y Dios vuestro,*

*tu Dios será mi Dios,*

*olvido del mundo y de todo, excepto Dios.*

*A El no se le halla más que por los caminos enseñados en el evangelio.*

*Grandeza del alma humana.*

*Padre justo, el mundo no te ha conocido.*

*Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría.*

*Yo me separé de El.*

*Dios mío, me abandonarás?*

*Que yo no sea separado de Tí eternamente.*

Fiodor Dostoievski, de una carta a Mme. Misine (cita en Lubac, 1949, p. 352):

*Tengo a veces momentos de paz, en los que todo es luminoso, tranquilo y conforme. En ellos pronuncio mi confesión: nada hay tan verdadero como Jesucristo. Pero aunque entonces estuviera comprobado que Jesucristo está fuera de la verdad y que la verdad está fuera de él, aun así preferiría quedarme con Cristo antes que con la verdad.*

Gabriel Marcel, *Etre et avoir*, diario filosófico, pocos días antes de su bautismo:

*No dudo ya. Milagrosa felicidad, esta mañana. Por primera vez, con claridad, he hecho la experiencia de la gracia. Estas palabras son tremendas, pero así es. He sido por fin concernido por el cristianismo; y me he sumergido. ¡Bienaventurada sumersión! Pero no quiero escribir más.*

*Y, sin embargo, tengo como la necesidad. Impresión de balbuceo... Es desde luego un nacimiento. Todo es de otro modo.*

Herman Hesse, *Mi credo*:

*Nunca he podido ser protestante o católico, partidario de Bach o de Wagner. Para mí, la vida y la historia sólo tienen sentido y valor total en la diversidad con que Dios se presenta en inagotables configuraciones. Por eso amo y venero no sólo a Buda y a Jesús, sino que puede admirar y comprender a Kant junto a Spinoza y Nietzsche.*

*No creo en absoluto que exista una religión o doctrina mejor que las demás o que sea la única verdadera. El budismo es muy bueno y el Nuevo Testamento también, cada uno en su momento.*

*Mi credo no es fácil de expresar. Podría declararse así: creo que, pese a su aparente absurdo, la vida tiene un sentido, que —lo reconozco— no puede captarse por la razón, aunque estoy dispuesto a servirlo.*

*En cada uno de nosotros hay dos Yoes [...]. El Yo subjetivo, empírico, individual, es muy caprichoso y variable, depende mucho de influencias externas. Así que no podemos fiarnos mucho de él, y aun menos tomarlo por nuestro modelo o portavoz. Este Yo no nos enseña nada en absoluto.*

*Pero, por debajo del anterior y mezclado con él, aunque inconfundible, existe otro Yo. Este segundo Yo, sublime y sagrado (como el «atman» de los hindúes), no es individual; es nuestra porción de Dios, de la vida, del todo, de lo impersonal y ultrapersonal.*

*Las religiones son conocimientos sobre Dios y el Yo y también prácticas psicológicas, ejercicios para liberarse del Yo caprichoso privado y acercarse a lo divino en nosotros.*

### **Teilhard de Chardin, Como yo creo:**

*De suyo, a decir verdad, el problema de una supervivencia personal me inquieta poco. Desde el momento en que el fruto de mi vida es recogido en un inmortal, ¿qué me importa tener conciencia y gozo de ello egoístamente? Muy sinceramente, mi felicidad personal no me interesa. Es suficiente para mi dicha que lo mejor de mí mismo pase, para siempre, a algo más bello y más grande que yo.*

*[...] Si a raíz de un vuelco interior llegara a perder mi fe en Cristo, en un Dios personal, en el Espíritu, me parece que continuaría creyendo indefectiblemente en el mundo. El mundo (el valor, la infalibilidad, la bondad del mundo), tal es, en último análisis, la primera, la última y la sola cosa en que creo. Y por esa fe yo vivo. Y a esa fe, lo sé, en el momento de morir me abandonaré por encima de todas las dudas.*

### **Miguel de Unamuno, Mi religión:**

*Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva. Mi religión es luchar incansante e incansablemente con el misterio. Mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con El luchó Jacob.*

*[...] Nadie ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su no existencia. Los razonamientos de los ateos me parecen de una superficialidad y futilidad mayores aún que los de sus contradictores. Y si creo en Dios o, por lo menos, creo creer en El, es ante todo porque quiero que Dios exista, y después porque se me revela, por vía cordial, en el evangelio y a través de Cristo y de la historia. Es cosa de corazón.*

*Lo cual quiere decir que no estoy convencido de ello como lo estoy de que dos y dos hacen cuatro.*

*[...] No sé, cierto es. Tal vez no pueda saber nunca, pero «quiero» saber. Lo quiero y basta. Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo.*

## Miguel de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida*:

*¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido. Y hay tres soluciones: a) o sé que me muero del todo, y entonces la desesperación irremediable, o b) sé que no muero del todo, y entonces la resignación, o c) no puedo saber ni una cosa ni otra, y entonces la resignación en la desesperación o ésta en aquélla, una resignación desesperada, o una desesperación resignada, y la lucha.*

*Lo mejor es —dirá algún lector— dejarse de lo que no se puede conocer. ¿Es ello posible? En su hermosísimo poema El sabio antiguo decía Tennyson: «No puedes probar lo inefable («the nameless»), oh hijo mío, ni puedes probar el mundo en que te mueves; no puedes probar que eres cuerpo sólo, ni puedes probar que eres sólo espíritu, ni que eres ambos en uno; no puedes probar que eres inmortal, ni tampoco que eres mortal; sí, hijo mío, no puedes probar que yo, que contigo hablo, no eres tú que hablas contigo mismo, porque nada digno de probarse puede ser probado ni desprobado. Por lo cual sé prudente, agárrate siempre a la parte más soleada de la duda y trepa a la fe allende las formas de la fe.*

## Karl Rahner, *Escritos de teología*, vol. 5:

*He nacido católico, porque nací y fui bautizado en un medio creyente [...]. A mí, a este creyente, no le ha ocurrido, por de pronto, razón alguna que pudiese motivar que dejara de ser el que soy.*

*Comprendo que habría que tener razones para cambiar de manera que fuese contra la ley según la cual se ha comenzado. Porque quien cambia sin tales razones, quien de entrada no estuviese bien dispuesto a permanecer fiel a la situación recibida de su existencia, a lo una vez realizado de su persona espiritual, ése sería un hombre que cae en el vacío, que por dentro no podría ser sino más y más desmoronamiento.*

*[...] Después de todas las impugnaciones de la fe, que cree haber también experimentado, una cosa me ha quedado siempre clara, me ha mantenido, en tanto yo la mantuve: la convicción de que lo heredado y recibido no puede ser devorado sin más por el vacío de la cotidianidad, del embotamiento espiritual, del escepticismo romo y sin luz, sino a lo sumo por lo que es más poderoso y por lo que llama a una libertad mayor y a una luz más despiadada. La fe heredada es siempre la fe impugnada e impugnable. Pero también fue siempre experi-*

mentada como un alguien que me preguntaba: «¿También vosotros os queréis marchar?», al cual se podía decir siempre «¡A dónde iré Señor!», como la fe que era buena y poderosa y que yo hubiese podido entregar a lo sumo, si estuviese demostrado lo contrario. Por lo tanto, no; y no hasta la prueba de lo contrario. Ahora bien: esta prueba nadie me la ha aportado, ni tampoco la experiencia de mi vida. Entiendo que tal prueba debería prender hondo, debería ser envolvente.

**Dietrich Bonhoeffer, Resistencia y sumisión, cartas desde la prisión:**

*En nuestro imperfecto conocimiento no tenemos el derecho de utilizar a Dios como tapaagujeros, puesto que, cuando retroceden los límites de nuestros conocimientos —lo que necesariamente ocurre— Dios también es empujado hacia atrás en una línea de continua retirada. Hemos de encontrar a Dios en lo que conocemos, no en lo que ignoramos. Dios quiere ser comprendido por nosotros no en las cuestiones sin respuesta, sino en las que están resueltas. Lo que es válido para la relación de Dios y el conocimiento científico, lo es igualmente para los problemas simplemente humanos de la muerte, del sufrimiento y de la culpa. Hoy, existen respuestas humanas a estas cuestiones que pueden hacer abstracción de Dios. De hecho, y así ha ocurrido en todo tiempo, los hombres llegan a resolver esas cuestiones sin Dios. Es falso pretender que sólo el cristianismo conoce la solución. Las respuestas cristianas no son ni más ni menos convincentes que otras soluciones posibles. Tampoco aquí Dios es un tapaagujeros: debe ser reconocido no en el límite de nuestras posibilidades, sino en el centro de nuestra vida. Dios quiere ser reconocido no en la muerte sólo, sino en la vida; en la fuerza y en la salud y no sólo en el sufrimiento; en la acción y no solamente en el pecado. La razón de ello es la revelación de Dios en Jesucristo. Él es el centro de la vida y no ha venido en modo alguno para responder a nuestras cuestiones no resueltas. Contemplado desde el centro de la vida, ciertas cuestiones caen por sí solas y ocurre lo mismo con las respuestas a tales cuestiones. En Cristo no hay “problemas cristianos”.*

**Simone Weil, La gravedad y la gracia:**

*Caso de contradicciones verdaderas. Dios existe. Dios no existe. ¿Dónde está el problema? Estoy segura de que hay un Dios, en el sentido de que estoy segura de que mi amor no es ilusorio. Estoy segura de que no hay Dios, en el sentido de que nada real se parece a lo que yo puedo concebir cuando pronuncio ese nombre. Pero eso que yo no puedo concebir no es una ilusión.*

*Hay dos ateísmos, de los cuales uno es purificación de la noción de Dios. [...]*

*De dos hombres que tienen la experiencia de Dios, el que la niega está quizás más cerca de El. El falso Dios, que se parece en todo al verdadero, excepto en que no se le toca, impide para siempre acceder al verdadero.*

*Creer en un Dios que se parece en todo al verdadero, excepto en que no existe, pues no se encuentra en el punto en que Dios existe [...].*

*La religión en cuanto fuente de consuelo, es un obstáculo a la verdadera fe. En este sentido, el ateísmo es una purificación. Debo ser atea con la parte de mí misma que no está hecha para Dios.*

### **Victor Frankl, Dios inconsciente:**

*En una entrevista para la revista americana Times, la periodista encargada del reportaje me preguntó si, a mi juicio, el actual estado de espíritu alejaba de la religión. Le respondí que ese estado de espíritu no aleja de la religión como tal, sino más bien de las distintas confesiones, que no parecen tener otra cosa que hacer que combatirse unas a otras y mantener en sus fieles una hostilidad recíproca. La periodista me preguntó entonces si eso significaba que llegaríamos pronto o tarde a una religión universal. Negué esa eventualidad: al contrario, le respondí, no vamos hacia una religión universal, sino, más bien, hacia una religión personal, una religión profundamente personalizada, una religiosidad que permita a cada uno encontrar su lenguaje propio, su lenguaje personal, el lenguaje que no le pertenece más que a él cuando se dirige a Dios [...].*

*Aparece así en el hombre una creencia inconsciente en Dios, estando ésta implicada y visible en el concepto mismo de un inconsciente trascendente. Eso significa que Dios está ya siempre avistado por nuestro conocimiento, que estamos desde siempre en lazo con Dios por relación inconsciente, pero, sin embargo, intencional. Es el Dios así avistado el que denominamos Dios inconsciente.*

*Al hablar de «Dios inconsciente», no queremos decir que Dios sea inconsciente en sí mismo, para sí mismo, ante sí mismo. Significa, al contrario, que Dios a veces es inconsciente para nosotros, que nuestra relación con él puede sermos inconsciente, es decir, reprimida y por ello escondida para nosotros mismos.*

### **John Robinson, Sincero para con Dios:**

*Tengo gran simpatía por aquellos que se autodenominan ateos; pues el Dios contra el que se vuelven, el Dios en quien honestamente*

sienten que no pueden creer, es a menudo una imagen de Dios en vez de Dios, una forma de concebirlo que se ha convertido en ídolo. Pablo tuvo la percepción de que detrás de los ídolos de los atenienses había un Dios ignorado, no reconocido, al que oscuramente sentían y presentían.

[...] Ni la muerte, ni la vida..., ni lo presente, ni lo porvenir, ni las fuerzas, ni la altura, ni la profundidad, ni toda la creación podrá apartarnos del amor de Dios en Cristo nuestro Señor. Eso es lo que creo con todo mi ser; y eso es lo que, en núcleo, significa ser cristiano. Por lo demás, en lo que toca a las imágenes de Dios, las de metal o las mentales, estoy preparado a ser agnóstico con los agnósticos e incluso ateo con los ateos.

#### R. L. Rubenstein, *After Auschwitz*:

*Si hay un Dios de la historia, El es el autor último de Auschwitz. Por mi parte, estoy dispuesto a creer en Dios, en la nada sagrada que es nuestra fuente y nuestro destino final, pero nunca más ya en un Dios de historia [...]. No hay trascendencia vertical. Nuestro problema no es cómo pensar a Dios en un modo secular; es cómo los hombres pueden compartir las crisis decisivas de la vida, dado el frío, insensible e indiferente cosmos que nos rodea, y dado el hecho de que Dios, la Santa Nada, nos ofrece únicamente desilusión y muerte como salida de la existencia terrestre.*

[...] *No hay más que un Mesías que nos redima de la ironía, del trabajo y de las limitaciones de la existencia humana; y ciertamente vendrá. Es el Ángel de la Muerte. La muerte es el verdadero Mesías; la tierra de los muertos es el verdadero reino de Dios. Sólo en la muerte somos redimidos de las vicisitudes de la existencia humana. Entramos en Dios únicamente cuando entramos en su santa Nada.*

#### Ángel González, poeta, *El País*, 4-8-96:

*El Dios en que creí de niño era un Dios muy elemental, casi de cartón piedra. Un señor poderoso, justo, bueno, etcétera. Todavía lo recuerdo. Pero resulta que después, en las manifestaciones de ese posible Dios, no se ve que sea muy amoroso con el género humano. Vivimos una serie de catástrofes y miserias ante las cuales Dios parece reaccionar con absoluta indiferencia. Viendo la historia y la realidad actual, uno no tiene motivos muy razonables para pensar que por encima del mundo hay un Dios que es amor, una inteligencia superior. Es demasiado contradictorio.*

**Paco Ibáñez**, cantautor, El País, 4-11-96:

*No soy religioso, sino todo lo contrario. No tengo respeto alguno por la religión, ni por el Papa, ni por los judíos, musulmanes, protestantes. La religión es el veneno de los pueblos. Pero la Biblia es una novela maravillosa, un Quijote antes del Quijote.*

## ANEXO II

### TRES ESPAÑOLES Y DIOS

Estas son tres respuestas a la encuesta de Gironella de la última versión de **Cien españoles y Dios**. Han sido solicitadas y escritas para el presente libro y son escuetas, conforme se pidió. Se transcriben primero las preguntas de Gironella y luego las tres respuestas recibidas, sin ofrecer dato alguno acerca de la identidad de los encuestados.

#### Las preguntas

1. ¿Cree usted en Dios?
2. ¿Cree usted que hay en nosotros algo que sobrevive a la muerte corporal?
3. ¿Cree usted que Cristo era (es) Dios?
4. Se afirma que en la actualidad las religiones, a excepción del islam, sufren una crisis progresivamente grave. ¿Cree usted que ello es cierto? En caso afirmativo, ¿a qué atribuiría usted tal fenómeno que contrastaría con la proliferación de las sectas? ¿Podrían influir los incesantes avances de la ciencia, de la técnica y de la intercomunicación entre los pueblos?
5. ¿En qué sentido cree usted que la ciencia, la técnica, la intercomunicación de los pueblos influirán sobre el tradicional sentimiento religioso español?
6. ¿Ha experimentado usted alguna vivencia que haya influido sobre su actual actitud religiosa?
7. ¿Qué opinión le merece a usted la personalidad de Juan Pablo II? Se afirma que su gestión es polémica y contradictoria, avanzada en

lo social, retrógrada en el campo moralista y doctrinal. ¿Qué explicación puede tener que en sus viajes congregue multitudes lo mismo en los países desarrollados que en el Tercer Mundo?

## Las respuestas

### I

1. No. ¿Por qué iba a hacerlo sin tener motivos racionales para ello?
2. Sí, las huellas que hemos dejado en el mundo y en los demás.
3. No. Dios no existe o existió nunca.
4. Las religiones van perdiendo credibilidad conforme pasa el tiempo: no aparece ningún dios por ninguna parte, orar no conduce a nada, los pronósticos no se cumplen, etcétera. Evidentemente, no se puede creer en algo tan claramente inventado por nuestros antepasados.

Pero ocurre también que la gente tiene muchos vacíos en sus vidas y en sus mentes, preocupaciones, inseguridad, miedos, y son capaces de refugiarse en cualquier cosa. Hay que tener en cuenta que ellos no se guían por la razón a la hora de tomar una decisión. Muchos son fanáticos, descerebrados. Por eso mismo, no es que haya una razón por la que proliferan las sectas y sus adeptos, sino una *sinrazón* que explica el hecho.

Desde luego, los avances en todos los campos del saber y del hacer, influirán. La ciencia seguirá abriéndonos el camino hasta la verdad de cada cosa.

5. El tradicional sentimiento religioso español es, prácticamente ya, sólo un recuerdo de lo que fue. Dicho sentimiento irá perdiéndose más y más conforme seamos capaces de conocer y razonar el mundo mediante el conocimiento inequívoco de las cosas o la verdad de éstas.
6. Sí, todas mis vivencias han influido, en mayor o menor grado, sobre mi actual actitud religiosa, como han influido de tal modo hasta conformarme en la persona que soy actualmente. Mi actitud religiosa es la ausencia de cualquier actitud religiosa.
7. El Papa me da bastante igual. Y si congrega multitudes es básicamente por dos razones. Primero, es un personaje mundialmente conocido: ¿quién no saldría a la calle cuando él pasara, aunque sólo fuera por verle saludar desde su *papamóvil*? Y segundo, hay muchos que creen, creyeron, o quieren creer, por eso lo siguen.

## II

1. Me temo que no y me siento cercano a lo que dijo Pasternak: soy casi ateo. Pero quizá es por el contrario que soy casi creyente aunque no exactamente en un Dios.
2. Ciertamente no. Sobrevivimos en la memoria de otros, en un cierto rastro que dejamos en el mundo y que acabará por desvanecerse también. Nada queda para siempre. Sería hermoso el cielo de los cristianos. Creía en él de niño y alguna vez lo añoro. Pero ni hay Dios que lo asegure ni muchos hombres o mujeres que se lo merezcan.
3. El Jesús cristiano está sobrevalorado incluso por quienes no creen en él. A veinte siglos de distancia es difícil formarse una idea correcta. A juzgar por lo que de él ha salido, el cristianismo, su figura me resulta ambigua. Fue a medias un iluminado ingenuo y un fanático de mucho cuidado.
4. Las sectas obedecen a los mismos factores que las religiones, sólo que éstas han hecho más uso del sentido común y de la prudencia. La técnica por sí sola no erradicará la superstición. Es compatible con ella. ¿Habrà salida para la crisis de las religiones? No me interesa ese pronóstico.
5. Lo están erosionando mucho, disminuye el número de fieles, pero aun con todo eso hay religión para rato.
6. Tuve o pensé tener vivencias religiosas de pequeño. Sentía a Dios muy cercano, muy dentro de mí. De niño comulgaba con fervor. Las vivencias más tarde han sido devastadoras para aquella fe infantil, que he ido perdiendo poco a poco, casi sin darme cuenta. Para mí fue un golpe descubrir qué poco pintaba Dios o Cristo en cuanto salías de la capilla del colegio y del olor a incienso difuso en las galerías.
7. Sin llegar a decir que haya sido nefasto para la iglesia (lo que me trac sin cuidado) o para el mundo (tampoco es tan influyente), veo a Wojtyla como un mesías equivocado (bueno, todos los mesías lo son). Congregar multitudes es lo más fácil del mundo. Lo hacen Tina Turner, Michael Jackson y muchos otros, que arrollan, electrizan. Lo que me pregunto es qué nuevas piructas le quedan por hacer al siguiente Papa que venga a sucederle.

## III

1. Creo que creo. Tengo confianza en que esto sea fe, aun en medio de las dudas, la fe que Dios pide.
2. Espero, más que creo. No sé muy bien qué es lo que de nosotros va a sobrevivir. Pero tengo esperanza. Sin ella la historia humana

es un relato de terror narrado por un loco. Necesito esperar para dar sentido no tanto a mi vida, cuanto a las tragedias que veo alrededor, las de ahora y las del pasado.

3. Cristo ha sido lo más divino aparecido jamás sobre la tierra. Sí, creo en él.
4. La religión responde a una necesidad humana universal. Lo religioso siempre ha sufrido crisis y ahora está en una de ellas: puede agravarse o bien resolverse, no lo sé.
5. Contribuirán a depurarlo, a eliminar impurezas. Habrá menos creyentes, pero más genuinos, más evangélicos.
6. Vivo a diario hechos, experiencias que me influyen en ello. Encuentro por todas partes sea la presencia sea la ausencia de Dios, y eso claro que ha influenciado en mi modo de creer.
7. Es en efecto una personalidad compleja. Su pontificado desde luego no está siendo positivo bajo todos los aspectos. Ha dejado en dique seco algunas ideas impulsadas por el último concilio, pero ha devuelto a la iglesia la confianza en su misión. Ha abierto nuevas vías de transmitir el mensaje al mundo y ha roto con el cliché del Papa encerrado en los muros vaticanos.

## X. BUDA Y JESÚS: EN LA MEMORIA Y EN LA HISTORIA

Durante algún tiempo incluso la existencia histórica misma del personaje llamado Jesús fue puesta en duda por algunos investigadores: los relatos evangélicos serían pura ficción alrededor de una personalidad forjada por el fervor de los fieles. En la actualidad está fuera de duda la realidad histórica de Jesús, como la de Buda, nombres que responden a personas que realmente existieron. Otra cosa es que todos los relatos acerca de ellos sean verídicos y merezcan crédito. La vida y las acciones de los primeros impulsores de las religiones están envueltas en un nimbo de leyendas donde a menudo es difícil discernir lo real de lo imaginado.

De unos fundadores se sabe más que de otros. Mientras de Jesús apenas se conoce sino sobre el tiempo —breve, probablemente un solo año— de predicación, de Mahoma se conoce mucho a lo largo de su dilatada vida, y se puede escribir una vida de Mahoma en un sentido en que no se la puede escribir para Jesús.

Sea cual sea la aproximación educativa a la figura de Jesús, desde la reconstrucción de ciencia histórica o desde el estudio de lo que ha venido a significar en la creencia cristiana, la mejor garantía para un acercamiento realmente aconfesional —así como para una educación en la tolerancia religiosa— está en no tomarlo a él solo, en presentarlo junto a otro u otros que han desempeñado un papel análogo en el arranque de otras tradiciones. Mahoma y Buda son los mejores puntos de referencia para esa presentación conjunta, para su comparación recíproca. Pero también, en otro orden, Sócrates es una figura que merece la comparación con Jesús por un conjunto de circunstancias que a la vez le asemejan y le diferencian: su muerte, también por una condena judicial como enemigo del pueblo; su legado doctrinal

no en escritos propios, sino en los de su gran portavoz —y más que eso— Platón; el hecho de las escasas noticias históricas acerca de él; su calidad de personaje emblemático al comienzo de una gran tradición, la de la filosofía occidental, de un peso en nuestra cultura sólo comparable al del propio cristianismo.

## 1. La investigación histórica

Jesús, Mahoma y Buda, personajes históricos a la vez que legendarios, mitificados, le permiten al profesor de historia ilustrar la singular índole de toda memoria histórica: en busca de una inasible “objetividad” pura en los hechos, memoria infiel como toda clase de memoria, donde las experiencias posteriores se proyectan para leer e interpretar los documentos y las huellas de una realidad ya sin remedio pretérita. Lo cual, sin embargo, no permite confundir las reconstrucciones historiográficas, científicas, de la vida de Jesús, de Buda o de Mahoma, con las representaciones religiosas de sus respectivos adeptos.

Los comienzos de una investigación histórica sobre la vida de Jesús se remontan al siglo XVII. Por el simple hecho de buscar una independencia crítica respecto de la Iglesia y de los propios evangelistas al tratar de cerciorarse sólidamente sobre los hechos de la existencia real del fundador del cristianismo, fueron vistos, desde la óptica eclesiástica, como narraciones heterodoxas o acaso sacrílegas, profanadoras. No cabía esperar otra reacción del lado del dogma. **La Vida de Jesús**, de Renan, publicada el año 1863, quizá la obra más difundida y popular entre las de ese género, se ganó, como otras obras semejantes —reconstrucciones honestas, aunque quizá a veces equivocadas—, ser incluida en el Índice de libros prohibidos por la Santa Sede. Renan, sin embargo, no era más que un historiador, además de ensayista, que indagaba en los orígenes cristianos y de otras religiones. Pero tuvo que de sufrir los más acérrimos denuestos por parte de la ortodoxia. Se defendía invocando el derecho a la expresión de un pensamiento y una investigación independientes:

*Nada, pues, conseguirá desviarme del plan que me he propuesto, y que me parece constituir una línea de deber: búsqueda inflexible de la verdad por todos los medios de la investigación legítima a disposición de la mente humana; firme y franca formulación de los resultados que parecen probables o ciertos; apertura a la rectificación de las críticas que personas competentes puedan aportarme.*

En esa labor de un estudio histórico y crítico, Renan sabía tener enfrente, del otro lado de una raya divisoria inconfundible, a los apo-

logetas de la religión, y no sólo de la cristiana; pero negaba estar practicando una empresa de carácter antirreligioso:

*La lamentable, pero inevitable diferencia de opinión que siempre ha existido en historia de la religión entre los partidarios de esa religión y la ciencia desinteresada no debería dar pie a acusar a la ciencia de proselitismo antirreligioso.*

El caso es, sin embargo, y pese a las protestas de Renan y de otros historiadores independientes, que la historiografía de Jesús ha discurrido a lo largo de dos líneas de signo dispar: la de esos historiadores, interesados en el conocimiento, no en la fe, y la de los exegetas cristianos en busca de hallazgos compaginables con la fe. Algunos de estos últimos han hecho considerables y meritorios esfuerzos para deslindar la ciencia de la creencia, la investigación del dogma. Ocupa en ello un lugar sobresaliente el doctor Albert Schweitzer, consagrado luego a causas humanitarias en África y premio Nobel de la Paz en 1953. En su etapa de profesor y teólogo, Schweitzer escribió una influyente obra, *La búsqueda del Jesús histórico*, donde trazaba la crónica de esa búsqueda y reconocía la dificultad —quizá imposibilidad— de hallar por tal camino un asidero científico sólido para la creencia cristiana. Entre sus intenciones estaba la de mostrar que tal búsqueda nunca ha obedecido a un interés sólo histórico, sino a sentimientos de amor o de odio:

*La investigación histórica de la vida de Jesús no se despierta a partir de un interés meramente histórico. Se vuelve al Jesús de la historia como a una vía en el combate contra la tiranía del dogma [...]. Cada sucesiva época de la teología ha fundado sus propios pensamientos en Jesús: ésa era la única manera de mantenerlo vivo. Pero no sólo cada época, cada individuo se ha creado un Jesús de acuerdo con su propio carácter. No hay otra tarea histórica que revele tanto el verdadero yo de una persona como el escribir una vida de Jesús. No hay vida en su figura a menos que se le insufla el respirar de un hombre con todo su amor o todo su odio.*

Exageraba Schweitzer, sin duda, al no pensar más que en dos extremos sentimientos, odio o amor, para interesarse por el Jesús histórico. Pero no era original en su pensamiento de que cada cual se hace su propia imagen del Cristo. El escritor medieval Godofredo de Estrasburgo —autor, por cierto, de una de las primeras versiones de la leyenda de Tristán e Isolda— expresó la misma idea con inmejorable acierto en un párrafo de ironía volteriana *avant la lettre*:

*El venerado Cristo gira como banderín al viento; se pliega como vulgar paño. Consiente que hagan de él cuanto quieran y a todo se*

*doblega según el corazón de cada uno. El es siempre lo que tú quieras que sea.*

La tesis de Schweitzer era que Jesús constituye una realidad histórica del todo aparte, un objeto singular de posible estudio e investigación, no conmensurable con ningún otro:

*Los estándares de la ciencia histórica ordinaria son aquí inadecuados; sus métodos no son directamente aplicables. El estudio histórico de la vida de Jesús tiene que crear sus propios métodos para su uso propio.*

Apenas hace falta comentar que ésta es una tesis teológica, dictada por el a priori de que la historia de Jesús es un retazo excepcional, sin par en la corriente general de la historia. Un acercamiento aconfesional, científico, sostiene, por el contrario, que la investigación sobre la vida de Jesús ha de seguir las mismas reglas de método histórico aplicables a cualquier otra vida de un personaje remoto en el tiempo y sobre el que se disponga nada más de unos exiguos datos en fuentes documentales, pertenecientes, por otra parte, a un mismo grupito de testigos, en este caso, de discípulos: los evangelistas.

## 2. Didáctica de la reconstrucción histórica

La complejidad de ese género de investigación, que requiere una no menos difícil tarea previa de crítica textual y desbroce filológico de las propias fuentes, pone fuera de alcance del no experto llevar a cabo una actividad científica en esta materia. El teólogo y exegeta Käseman (1977, p. 111) ha escrito:

*Ni siquiera un avezado especialista puede ya abarcar debidamente todo lo que en los últimos 25 años se ha escrito sobre el Jesús terrestre. Todo lo que como pregunta o respuesta tiene alguna importancia ha sido ya tratado en este tema. Realmente no le quedan muchas cosas nuevas a uno que es invitado a hablar una vez más de este asunto.*

Pero sí que es posible llevar a cabo una actividad educativa. En ella, a alumnos adolescentes cabe hacerles entender lo complejo de la investigación histórica, las simplificaciones en que suelen incurrir los manuales de historia, los intrincados nudos con la memoria ideológica —nacionalista, religiosa, etcétera— que tiene que desenredar el historiador para averiguar quiénes fueron, en verdad, y qué hicieron Jesús, Buda, Mahoma, Sócrates, Homero o incluso alguien —al lado de ellos, tan cercano a nuestro siglo— como Shakespeare, averiguar también cómo era su entorno, su mundo, y cuáles los acontecimientos relevantes del momento.

El núcleo educativo aquí está en poner de manifiesto la posibilidad de una “jesuología” y una “cristianología”, es decir, un estudio y un tratado laico, no confesional, no teológico, acerca de Jesús, de los orígenes cristianos y de lo cristiano en general. Igual que es posible una “budología” del todo independiente respecto a la doctrina y las leyendas budistas.

También es posible comentar en clase cómo la escasez de conocimientos históricos sólidos acerca de lo que Jesús efectivamente dijo e hizo ha dado pie a toda suerte de conjeturas y fantasías —algunas aceptadas por la ortodoxia, otras heterodoxas o apócrifas— para dar rostro y palabras a esa figura cuya sola invocación se cree salvadora. La densa niebla de ignorancia acerca del Jesús real ha permitido a cada cual —desde los evangelios apócrifos hasta las recreaciones literarias más recientes del evangelio, como la de Saramago— elaborar su propia imagen, su personal relato —religioso o también laico— de cómo sucedió en realidad o, más bien, de cuál es el mejor recuerdo o la mejor ficción.

¿Qué se sabe, pues, a ciencia cierta acerca del Jesús histórico? No son pocos los expertos que reconocen que toda la historiografía acumulada —y que les desborda a ellos mismos—, todo el descomunal esfuerzo por reconstruir su historia en una investigación libre de prejuicios dogmáticos, llega a saber a ciencia cierta, como mucho, que vivió en una cierta época y región, que predicó una doctrina, de cuyo mensaje básico sí hay cercioramiento, y que murió ejecutado por un gobernador romano. Y poco más. El Jesús de la historia sigue siendo una gran incógnita. Pese al inmenso trabajo exegético e histórico desplegado para clarificarlo, permanece en amplia medida inaccesible e incierto. Sólo han podido establecerse sobre él unas contadas certezas, relativas sobre todo a sus doctrinas más que en rigor a sus actos.

Aunque también son reconstrucciones, y en ningún modo históricas, algunos films sobre la vida de Jesús, como *El evangelio según san Mateo*, de Pasolini, o *La última tentación de Cristo*, de Scorsese, ayudan a despejar el camino para un acercamiento histórico. La visión de alguno de ellos o, mejor aún, su comparación —en estilos del todo opuestos, y no sólo en lo formal, también en el contenido, en la introducción de lo sobrenatural y de fantasías propias por parte de Scorsese, frente a la sobriedad naturalista de Pasolini— puede constituir una excelente actividad educativa sobre historia y memoria (y arte cinematográfico).

### 3. Tres fundadores

Se despeja también el camino si se compara a Jesús con Buda y con Mahoma. Cada una de esas figuras ha sido históricamente singular, sin parangón siquiera con ninguna de las otras. Jesús y Mahoma

—no así Buda— sufrieron persecución por sus doctrinas religiosas, chocantes para sus coetáneos. Pero sólo Jesús murió condenado a muerte, mientras Mahoma disfrutó de larga vida y alcanzó a ver configurada una nueva sociedad según sus miras, una sociedad donde gobernó y administró justicia, y que era ya el núcleo del imperio militar islámico. Mahoma escribió de propia mano capítulos del Corán, mientras que no hay constancia de que Jesús haya escrito. Mahoma y Buda pertenecieron a clases acomodadas, poderosas, Jesús perteneció al pueblo y reclutó discípulos entre los más pobres. Jesús comparte con Mahoma un intenso impulso proselitista —«id y haced discípulos»—, que no parece haber tenido Buda en su enseñanza.

El entero proceso por el que estos impulsores religiosos llegan a la conciencia de la nueva doctrina y de su propia misión fue muy distinto, o al menos las fuentes lo narran muy distinto. Las fuentes religiosas atribuyen intervención de ángeles en las vidas de Jesús y de Mahoma. La principal revelación a éste le viene del arcángel san Gabriel, que pertenece, como es sabido, a la tradición bíblica. Por otra parte, Mahoma se aplicó durante años a un intenso estudio y meditación de la Biblia y tuvo siempre estrecho contacto con tribus y grupos —judíos y cristianos— que profesaban el monoteísmo. Jesús experimentó acaso un momento de especial toma de conciencia en la escena del bautismo por Juan en el río Jordán, pero los evangelios lo presentan como muy consciente de su misión desde el primer momento. En la iluminación que al ascético príncipe Gautama le convierte en Buda, las fuentes búdicas no colocan aura sobrenatural alguna. Sentado bajo el árbol que se llamará después del conocimiento, Gautama pasa por estados de creciente despojamiento de su propia conciencia y percibe la raíz del sufrimiento: su alma queda liberada de la cuádruple corrupción del deseo, del devenir, de la falsa creencia y de la ignorancia.

A diferencia de Jesús, Buda no enseñaba al pueblo, sino sólo a un reducido grupo de escogidos con inquietudes muy distantes de las populares. Jesús dirigió su mensaje sobre todo a los pobres, lo cual le creó conflictos con los poderes públicos de su tiempo, religiosos y políticos, hasta el choque frontal que terminó en su condena a muerte y ejecución. La doctrina de Jesús, como la de Mahoma, tenía evidentes implicaciones sociales y políticas, a las que en cambio Buda fue ajeno. Jesús, en fin y sobre todo, asoció mucho su doctrina a su propia persona y centró en sí mismo la fe que predicaba, hasta el extremo de que confesarle a él, creer en él fue el núcleo de su mensaje. Nada de esto en absoluto hizo Buda, indiferente en ello, como en lo demás, a su propio "ego". En este punto es la creencia islámica la que se halla en un lugar intermedio entre las otras dos: a Mahoma no se le coloca en el centro del mensaje, pero el credo básico dice bien claro no sólo que Alá es Alá, sino que Mahoma es su profeta.

Desde el punto de vista de las creencias posteriores adheridas a ellos, si Mahoma es el profeta por antonomasia, nada más y nada menos, el propio nombre de Cristo o Mesías (el ungido) adquiere un significado por encima del simple mensajero en nombre de Dios: entraña una singular e irrepetible relación al Dios que le unge, le consagra, le envía entre los hombres, una relación que a la postre cristalizará en el título de Hijo de Dios, igual y consustancial a Dios mismo. En cambio, el sobrenombre de Buda (el “despierto”, el “iluminado”), que adquirió Gautama, carece de referencia a algún ser superior que le haya despertado, revelado algo, dado luz o encomendado una misión.

En cuanto a sus propias ideas teístas o teológicas, las relativas a la divinidad, Mahoma y Jesús comparten la visión de un Dios único, creador, omnipotente y justiciero, aunque también con rasgos paternales. En esta coincidencia, sin embargo, lo más sobresaliente no es tanto la imagen de Dios —al fin y al cabo Mahoma la tomó de la Biblia—, sino la confianza con que ambos parecen haber tenido certeza de conocer a Dios. Por el contrario, Buda jamás se pronunció sobre la divinidad única o múltiple; pensaba, más bien, que no era de los dioses, tan mortales y perecederos como los hombres, de donde éstos podrían obtener liberación. Ante las preguntas sobre los dioses Buda, al parecer, calla y sonríe.

La enigmática sonrisa de las imágenes de Buda —sin más parangón occidental que *La Gioconda*— puede ser interpretada como expresión de esa lucidez despierta de quien se ha liberado de todo prejuicio, toda preocupación, incluida la de las preguntas por los dioses o por el nirvana. Del silencio y la despreocupación de Buda por las cuestiones teóricas insolubles, mientras urgen las cuestiones prácticas de este mundo, ha extraído Bertold Brecht una parábola, «La casa en llamas», recogida en **Historias de almanaque** (versión española en Brecht, 1975). En otro orden ha hecho Raimundo Panikkar (1969, p. 129-134) un esclarecedor análisis, que coloca a la visión búdica a la par del pensamiento posteológico de nuestro tiempo:

*Es aquí donde Buda nos aporta su contribución. Como no hay respuesta apaciguadora a la respuesta sobre Dios, sobre el hombre, sobre el sentido de la vida o sobre la explicación del misterio de la existencia, ¿no será el silencio la verdadera respuesta?. ¿No será que sólo quien sabe callarse comprende el misterio de lo real?.*

*[...] Hacer reconocer al hombre sus límites, centrarlo sobre aquello de lo que es capaz, no distraerlo de su tarea humana, no permitirle disiparse en la especulación, hacerle perder su ego que le hace creer que es un pequeño dios. Constantemente el Buda lo repite: no quiere más que una cosa, no ha venido más que para una sola cosa, para mostrar a los hombres la vía de la liberación. Arranca al hombre de la obse-*

*sión de la ortodoxia para devolverle a la ortopraxis, a la óctuple vía, que nos conduce a la liberación porque elimina los obstáculos —en una palabra, la contingencia— y no se preocupa más del resto.*

En esas condiciones era difícil que Buda mismo fuera glorificado y deificado por sus seguidores. Aun así, seguramente contra su voluntad, llegó a serlo en algunas ramas budistas. Pero es en esto, sobre todo, donde media un abismo entre los tres iniciadores considerados. La tradición cristiana no es que haya divinizado a Jesús como los romanos hacían con sus emperadores; es que lo ha afirmado como Hijo de Dios, consustancial e igual a Dios, lo ha creído Dios encarnado en cuerpo terrestre. Las imágenes de Cristo son el rostro de Dios mismo. Por el contrario —y éste es el extremo opuesto—, no hay de Mahoma imágenes en las mezquitas. El monoteísmo islámico no tolera el rostro humano, tampoco el del profeta. Mahoma no ha sido deificado en ningún sentido. A mitad de camino entre él y Jesús, en cuanto a la glorificación por parte de sus respectivos fieles, se halla Buda: no divinizado (con excepciones, según queda dicho), pero sí presente en imagen por doquier en los templos, en las ciudades, en los caminos, los bosques, las montañas. De ningún otro ser humano, como de Jesús y de Buda, existen tantas imágenes.

#### 4. Los Cristos y los Budas

Ahora bien, es impresionante la diferencia entre las imágenes del Cristo, a menudo en la crucifixión, y del Buda, sedente o recostado. Hay una memorable página sobre esa diferencia en las memorias de Pablo Neruda, en **Confieso que he vivido**, relativa a experiencias de un viaje suyo a India, en 1929:

*Por todas partes las estatuas de Buda, de Lord Buda... Las severas, verticales [...] o bien las yacentes, inmensas yacentes, las estatuas de cuarenta metros de piedra, de granito arenoso [...] Dormidas o no dormidas, allí llevan cien años, mil años, mil veces mil años. Pero son suaves, con una conocida ambigüedad metaterrena [...]. Pasaron los campesinos que huían, los hombres del incendio, los guerreros enmascarados, los falsos sacerdotes, los devorantes turistas. Y se mantuvo en su sitio la estatua, la inmensa piedra con rodillas, con pliegues, con la mirada perdida y no obstante existente, enteramente inhumana y en alguna forma también humana, en alguna forma o en alguna contradicción estatuaría, siendo y no siendo dios [...]. Pensamos en los terribles Cristos españoles que nosotros heredamos con llagas y todo, con pústulas y todo, con cicatrices y todo, con ese olor a vela, a humedad, a pieza encerrada que tienen las iglesias. Esos Cristos también dudaron*

*entre ser hombres y dioses. Para hacerlos hombres, para aproximarlos más a los que sufren [...], para hacerlos humanos, los estatuarios los dotaron de horripilantes llagas, hasta que se convirtió todo aquello en religión del suplicio, en el peca y sufre, en el no pecas y sufres, en el vive y sufre, sin que ninguna escapatoria te librara. Aquí no, aquí la paz llegó a la piedra. Los estatuarios se rebelaron contra los cánones del dolor y estos Budas colosales, con pies de dioses gigantes, tienen en el rostro una sonrisa de piedra que es sosegadamente humana, sin tanto sufrimiento. Y de ellos mana un olor, no a habitación muerta, no a sacristía y telarañas, sino a espacio vegetal.*

La misma sensibilidad estética y crítica subyace a un texto del profesor japonés D.T. Suzuki (1957), especialista en budismo Zen, quien, a partir de las respectivas imágenes dominantes —de Jesús en la cruz, de Buda recostado— comenta la lejanía de las respectivas religiones:

*Siempre que veo una imagen de Cristo crucificado no puedo dejar de pensar en la profunda distancia que media entre el cristianismo y el budismo. Esta distancia constituye un símbolo de la división psicológica que separa Oriente y Occidente. El “ego” individual se afirma a sí mismo con fuerza en Occidente. En Oriente, en cambio, no hay “ego” y, en consecuencia, tampoco un “ego” que crucificar [...].*

*Vemos al Buddha yacer sereno en el Nirvana bajo los árboles gemelos, llorando no sólo por sus discípulos, sino también por todos los seres, por los no humanos igual que por los humanos, por los que no sienten igual que por los que sienten. Al no haber «ego» sustancial, no hay crucifixión.*

*En el cristianismo es necesaria la crucifixión; lo corporal requiere una muerte violenta [...]. Lo que se requiere en el budismo es iluminación, no crucifixión ni resurrección [...]. El simbolismo cristiano está mucho más en conexión con el sufrimiento del hombre. Los budistas también hablan mucho de sufrimiento, pero su cumbre es el Buddha serenamente sentado bajo el árbol. Cristo lleva su sufrimiento hasta el fin de su vida, mientras que Buddha le pone fin todavía en vida y continúa predicando el evangelio de la iluminación.*

El Buda es así “el otro” del Cristo: lo es en la historia y también en la memoria, no sólo en la de los respectivos fieles, sino en la huella histórica que han dejado en forma de una sensibilidad estética y cultural. Y es aquí donde queda todavía un tema de alto potencial educativo: la posible apropiación libre, laica, independiente, de la herencia de la Biblia o del Corán, de Jesús o de Buda, una apropiación que tiene que ver con su memoria, con la tradición que la ha transmitido y con la huella cultural que han dejado, y no estrictamente con su existencia histórica.

## Los otros

Cada religión mira a las demás como “los otros”. La tolerancia comienza cuando cada uno es capaz de verse a sí mismo como “otro” para los demás. En un testimonio acerca de «*El judío de cara al cristiano*», A. Neher (1962) escribe: *Como judío que soy, delante del cristiano experimento, ante todo, lo que todo ser humano siente de cara a otro: el sentimiento simultáneo de una dificultad y una simpatía, la dificultad que viene del foso que separa a todo hombre de otro, y la simpatía, el atractivo que ejerce justo esta divergencia.*

Ahora bien, en esa ambivalencia de dificultad y simpatía, cada tradición mantiene sus criterios, sus valores, frente a la otra, a la que a menudo no puede hacer otra cosa que tergiversarla para poderse separar de ella mejor. Es así como el propio Neher se afirma en su identidad judía mediante un juicio desvalorizador del cristianismo:

*Comunidad de vida, el judaísmo afirma la vida, su pureza, su significación: la vida no está marcada, como en el cristianismo, por un signo negativo, no tiene necesidad de ninguna redención desde fuera [...]. No hay desgarró en la naturaleza del hombre, como supone el cristianismo, ni desconfianza respecto a la materia, la carne, la letra. Nada es despreciable.*

Compárese esa crítica al cristianismo con la de Suzuki, y coméntese también si una y otra valen para toda la tradición cristiana o sólo para una de las líneas de ésta: la que enfatiza el pecado humano y la redención divina por la cruz.

## 5. Religión en herencia

Las grandes religiones dejan tras de sí esa estela, ese legado: de un judaísmo, islamismo, cristianismo, budismo o hinduismo laicos, secularizados, consistentes en sabiduría moral y filosófica, en sensibilidad cultural, y no en creencias teológicas y mitológicas. De ello se ha hecho también, por cierto, apología, defensa del cristianismo, una apologética, cabe decir, “de las raíces” o “de la herencia”: de un legado o patrimonio recibido, en el seno de cual uno ha sido educado.

El uso apologético pro-cristiano del hecho y del reconocimiento de algo así como una deuda respecto a la religión en la que se ha nacido está ya en Schleiermacher, en el primero de sus **Discursos sobre la religión**, que no en vano lleva el título de «Apología». Allí el filósofo y teólogo berlinés lo expresaba patéticamente en un largo elogio que comienza así:

*La religión ha sido el seno materno en cuya oscuridad sagrada mi joven vida se nutrió y se preparó para el mundo...*

Es un reconocimiento, sin embargo, que no forzosamente impele a la conversión o a la confesión religiosa, y que puede ser recogido desde posiciones laicas. Por lo que concierne a la propia herencia cristiana, hay de ella análisis nada sospechosos de cripto-confesionalidad, como éste de André Malraux (1927, p. 135-137):

*La gran realidad presente cristiana es la realidad occidental; y nuestra primera debilidad procede de la necesidad que tenemos de llegar a conocer el mundo a través de una "rejilla" cristiana, nosotros que ya no somos cristianos [...]. De todas las marcas que llevamos, la cristiana, hecha en nuestra carne, de nuestra misma carne, como una cicatriz, es la más profundamente grabada.*

O igualmente este otro del filósofo Karl Jaspers (1968, p. 541):

*Contemplando las grandes experiencias que nos hablan desde la Biblia nos ponemos en situación de saber mejor cómo vivimos y qué hacemos. Por medio de la Biblia se nos descubren las honduras que nos permiten arrojar la mirada al fondo de las cosas. Y es que la Biblia lleva a la experiencia de lo más extremo.*

*Cuestión particular, y en su conjunto no decisiva, es qué papel corresponde en la fe bíblica al hombre Jesús y al Cristo Dios. Dios no solamente es alcanzable a través de Cristo, como enseñan los apóstoles. A Dios llega también el hombre sin la fe de Cristo. Nosotros somos "cristianos" también sin creer en Cristo en cuanto Cristo hecho hombre. ¿Cristianos? El nombre debe entenderse "históricamente": por una situación confusa, la fe bíblica se revistió con este nombre. Y bajo el nombre de cristianismo, la religión bíblica se convirtió en fundamento de Occidente.*

Ha sido el filósofo marxista Ernst Bloch, quien ha desplegado en toda su envergadura y coherencia la idea de heredar el legado cristiano, de tomar y potenciar su herencia, y de hacer esto, en concreto, en la esperanza, en la filosofía y a la postre en el marxismo, que sería el legítimo heredero del cristianismo y de la religión. Bloch ha sistematizado esa tesis de una «religión en herencia», residente en el «principio esperanza», y ha hecho de ello el quicio de su filosofía (ver también capítulo XIV, 3). He ahí un fragmento (Bloch, 1968, prefacio) donde formula el núcleo de ese pensamiento, la posibilidad de una acogida laica de la Biblia y de la tradición religiosa:

*El propio Brecht, que odiaba hasta la náusea las nieblas eclesiásticas, preguntado sobre cuál era su lectura más querida, respondió: «Se van a reír ustedes, la Biblia.» La afirmación apareció tan insolente como sorprendente, pero sorprendente, es obvio, sólo para aquellas personas cultas que no son capaces de hacerse una sola cosa con todos los hombres y que cambian la buena por la mala Ilustración.*

*[...] Aquí se impone la tesis de que lo mejor en la religión es el hecho de crear herejes [...] y es urgentemente necesario leer la Biblia bajo la luz de la historia continuamente operante de los herejes, utilizando un método analítico y una mirada investigadora para poner en luz el murmullo de los hijos de Israel, tan conocido, cuanto a menudo y deliberadamente suprimido [...] Donde hay esperanza, allí también hay religión; aunque, por cierto, no vale la recíproca (donde hay religión, hay también esperanza) respecto a las religiones dictadas desde el cielo y desde la autoridad. Pero corresponde justo a la esperanza humana ligada a un mejor "novum" hacer nacer la crítica más dura contra la "re-ligio" entendida en su significado etimológico de ligazón hacia atrás, como un poner en cepos regresivos y represivos [...] Lo nuevo en la Biblia se identifica con la más fuerte herejía, la del propio hijo del hombre que en posesión mesiánica se pone dentro de lo que en otro tiempo tenía el nombre de Dios. Hasta poder sostener: sólo un ateo puede ser un buen cristiano; y también, sólo un cristiano puede ser un buen ateo. ¿Cómo podría de otra forma el hijo del hombre decirse idéntico a Dios?*

No es fácil idear actividades educativas al alcance de adolescentes para hacerse cargo de este cúmulo de pensamientos. Ya se ha hecho la sugerencia de comparar el relato evangélico canónico con versiones fílmicas de la vida de Jesús. Cabe también poner frente a frente imágenes de Buda y las de Cristo, que por cierto no siempre lo son de crucifijo. Es posible, en fin, proceder a un rastreo metódico de imágenes evangélicas y bíblicas en la plástica actual y en la literatura, con obras de tema bíblico, como el repetidamente citado *Evangelio* de José Saramago, *Rey Jesús* de Robert Graves, o, ya por entero del lado de la ficción, *la Balada de Caín*, de Manuel Vicent.

## XI. LO DE DIOS: EL NOMBRE, LA IDEA, LA EXISTENCIA

No todas las religiones tienen dioses y son pocas las que profesan a un Dios único. Aun así, incluso las que carecen de figuras personalizadas al modo de dioses, tienen que ver con algo sagrado, absoluto o trascendente, aunque impersonal, que también podría, a partir de sus correspondientes lenguas y nociones, traducirse a nuestros idiomas y formularse en nuestros conceptos como “lo divino”. Al fin y al cabo, tampoco todas las lenguas —ni siquiera el hebreo de la Biblia— cuentan con un nombre o un sustantivo exactamente equivalente al castellano “Dios” o a sus sinónimos en los idiomas actuales europeos. Esto justifica proponer un tema alrededor de “lo de Dios” o lo divino —así, del modo más neutro posible— para abordar un ámbito más amplio que el del monoteísmo y el de la divinidad de algunos filósofos: el ámbito genérico de la realidad postulada por las religiones, es decir, del referente de las creencias religiosas.

En relación con “lo de Dios”, el presente capítulo toma varios caminos. El primero de ellos permanece estrictamente lingüístico y filológico: versa acerca de los nombres que se ha visto atribuido. Otro contempla la variedad de imágenes de Dios, los dioses o lo divino. Una tercera línea, en fin, difícil de separar de la anterior, mira a la realidad, a la existencia de aquello que es representado y designado con las imágenes y lexemas en cuestión. Este último aspecto será abordado en su vertiente filosófica, de pensamiento racional y no, claro está, en enfoque teológico o confesional.

### 1. Los nombres de lo divino

La tradición cristiana ha marcado intensamente los idiomas occidentales modernos. En casi todos ellos hay una palabra equivalente a

Dios y no sólo en los derivados del latín *Deus*: el francés *Dieu*, el italiano *Dio*, el catalán *Déu*, el gallego *Deus*; también en el inglés *God* o el alemán *Gott*. Entre esos idiomas no se da problema de traducción de uno a otro: en todos ellos se trata de lo mismo y los usos lingüísticos son del todo semejantes. El euskera presenta hoy todavía, en cambio, una característica peculiar de las lenguas precristianas: no tiene, en rigor, el equivalente de *Dios* y para nombrar a la divinidad recurre a un giro, el *Señor de lo alto*, que sí tiene semejanza con algunas expresiones del hebreo bíblico.

Por sorprendente que pueda parecer, la Biblia judía —o sea, el Antiguo Testamento cristiano— no dispone de ningún término exactamente equivalente a Dios. El hebreo original en que están redactados sus libros carece de esa palabra. Para el referente que corresponde a Dios la Biblia judía maneja tres tipos de lexemas: a) algunas calificaciones propias de un ser supremo, tales como *el Señor*, *el Todopoderoso*; b) un nombre plural, colectivo, *Elohim*, que en origen acaso significaba el conjunto de los dioses; c) un nombre propio, el de *Yahvé* (o *Jehová*, como antes solía transcribirse), que es la divinidad del pueblo de Israel. Las peculiaridades en la doctrina y en los relatos asociados al uso de uno u otro de estos dos últimos nombres son tan relevantes que los exegetas han debido concluir de ello la existencia previa de dos escritos o documentos anteriores a la composición de los primeros libros de la Biblia tal como ésta ha llegado a nosotros: el documento “elohista” y el “yahvista”, según sea el nombre divino presente en los respectivos fragmentos.

En la Biblia falta, pues, el nombre *Dios* tal como existe en los idiomas del Occidente cristianizado y que reúne la singularidad —esto puede hacerse notar a los alumnos— de funcionar en nuestras lenguas a la vez como nombre común (aplicable a todos los individuos gramaticales que sean dioses: a Zeus, a Minerva, a Neptuno, etcétera) y como nombre propio, de modo que a la divinidad única cristiana se le llama —o se le invoca— *Dios* igual que a una persona se le llama Irene o Pablo. La presencia de un plural, como *Elohim*, permite suponer que al comienzo el Dios bíblico es también un plural. Eso no quiere decir que se le vea como varios, sino que la multiplicidad de lo divino está concentrada en uno solo, y hace pensar a los exegetas en un período de religión judía, reflejado en el texto bíblico, en el que se opera —por así decir— la reducción de los múltiples dioses, los de los pueblos vecinos, a una divinidad única, que coincide con el Yahvé israelita. Entre otros exegetas, ha destacado Von Rad (1960) que quizá *el primer mandamiento no tuvo primitivamente nada que ver con el monoteísmo*; antes al contrario, su formulación habría de entenderse *con un trasfondo que el historiador de las religiones calificaría de politeísta*. O sea, en los primeros documentos bíblicos la idea de un

Dios único no hace todavía sino empezar a abrirse paso. Pero Israel estuvo siempre bajo la tentación politeísta. Yahvé incluso, al inicio, es un Dios nacional, del pueblo, y sólo poco a poco aparece la idea de que es Dios de todas las naciones.

En la lengua griega también tardó *theós* en abrirse camino hasta hacerse equivalente a lo que para nosotros hoy es Dios; y realmente no sucedió así hasta el griego del Nuevo Testamento cristiano. En la Grecia clásica se utilizó más el correspondiente adjetivo *theiós* (divino) y a veces a manera de una interjección, a semejanza de expresiones más o menos actuales del tipo de: “¡Ah!, divino, maravilloso”; o bien, “¡Dios, qué suerte!” Claro que lo de “¡Dios, Dios!”, como exclamación, y con valor cercano al de la mera interjección, puede por otro lado constituir la invocación del místico, en modo no muy diferente del “om” hindú o de otras palabras de un mantra, que parecen por sí solas propiciar el encuentro con lo divino.

Es innecesario decir que en las tradiciones politeístas no hay un equivalente para “Dios” en singular. Existen otros términos que acaso se traducen a nuestros idiomas como “los dioses” o como tal dios determinado, con tal nombre. Pero la naturaleza de esas divinidades permitiría igual hablar de ellas como ángeles o demonios, y no siempre lo de “dios” vale en rigor para estos dioses menores, a veces no benévolos para con los humanos. Quizá el mejor modo de recoger la no equivalencia lingüística sea mantener el término original. Así el *daimon* griego no equivale a un “demonio” de nuestro orbe semántico, sino más bien a un genio, un espíritu, un ángel inspirador, o sencillamente el “duende”, por lo que es mejor dejarlo en su voz griega. Sucede lo mismo con los *devas*, dioses precederos del budismo y, en general, de India: no se adelanta mucho traduciendo esa voz por la de “dioses”.

## 2. La voz “Dios” en el habla cotidiana

Así, pues, ¿qué significa “Dios”? Los adolescentes poseen ya madurez suficiente para comprender que, como tantas otras palabras y en contra de las apariencias, esa voz está muy lejos de tener un significado unívoco y, por así decir, compacto. Se citarán más adelante algunas de las ideas e imágenes más difundidas de Dios, y que presumen corresponder a esa palabra: representaciones variadas, a veces incompatibles entre sí. Antes, sin embargo, de proceder a la exposición de ideas teológicas o ateológicas no está de más practicar un acercamiento lingüístico, semántico, realizar con los alumnos una actividad de rastreo de la presencia del sustantivo “Dios” en el lenguaje cotidiano.

Material sobre el cual trabajar en esa actividad lo proporcionan refranes y expresiones hechas, estereotipadas, en las que aparece el

nombre de Dios. Algunos ejemplos se recogen dentro del recuadro adjunto. Otros pueden ser buscados por los propios alumnos. El trabajo de análisis comienza por percatarse y por descubrir cómo el significado religioso y el profano de la palabra "Dios" son colindantes, están contiguos sin solución de continuidad. Las frases del recuadro difieren, desde luego, en el grado de religiosidad: las primeras de ellas no implican ningún compromiso de creencia, mientras que las últimas, las que aluden a juramento y a bendición, difícilmente pueden pronunciarse desde un ateísmo o agnosticismo convicto y profesado, aunque sí desde la indiferencia religiosa.

#### Del refranero

- *Dios los cría y ellos se juntan*
- *A Dios rogando y con el mazo dando*
- *Dios aprieta, pero no ahoga*
- *Al que Dios no le da hijos, el diablo le da sobrinos*

#### Frases hechas

- *Por Dios, no...*
- *Quiera Dios que...*
- *¡Vaya por Dios!*
- *...por esos mundos de Dios*
- *un alma de Dios*
- *Si Dios no lo remedia...*
- *Juro por Dios que...*
- *Que Dios te bendiga*

El hecho es que el lenguaje religioso se ha infiltrado en el lenguaje cotidiano. Al despedirnos decimos: *adiós*; y cuando alguien estornuda, apostillamos: *Jesús*. Son jaculatorias del todo secularizadas; y a nadie se le ocurre que tales palabras, "Dios" o "Jesús", en esos casos, hayan mantenido un adarme de su original sentido religioso. Pero en usos como éstos no aparece sólo la secularización del léxico religioso; se manifiesta también hasta qué extremo el lenguaje cristiano ha marcado nuestro lenguaje ordinario.

Es posible que una misma frase —como las del recuadro— mantenga un valor religioso o se entienda en su sentido puramente profano. Es más, en frases de ese género existe continuidad entre el polo religioso, incluso piadoso, y el polo laico, secularizado. Así, en la siguiente estrofa de una canción de Domenico Modugno la mención

inicial de Dios puede entenderse sea como una genuina invocación o bien como una simple exclamación:

*Dios mío, ¡cómo te quiero!,  
no es posible  
tener entre mis brazos  
tanta felicidad.*

El lenguaje blasfemo presenta una interesante paradoja semántica. El “Dios” incluido en una blasfemia ¿significa lo mismo que el de “creo en Dios”? La paradoja yace en que si el referente de «Dios» fuera en realidad el propio de un creyente, entonces la blasfemia, por sí misma, sería imposible: al Dios de la fe no hay quien pueda hacerle daño o aun tocarle; y, si no es ese referente, entonces no se da tal blasfemia, pues nada tiene ya que ver con tal Dios.

Una paradoja semejante asoma en afirmaciones impías, como la de la **Canción del pirata**, de Espronceda:

*Que es mi barco mi tesoro,  
que es mi Dios la libertad,  
mi ley, la fuerza y el viento,  
mi única patria la mar.*

¿Cuál es el exacto contenido semántico de “Dios” en estos versos? ¿Es el Dios bíblico? ¿Puede acaso serlo? A partir de ejemplos de esa índole, convenientemente desmenuzados, cabe mostrar la ancha polivalencia semántica de la palabra “Dios” en el lenguaje actual. Cabe también advertir cómo en el habla ordinaria, “Dios” ha pasado a una acepción que también podría ser la de un “dios”, entre otros, en la sociedad de las numerosas divinidades.

Un ejercicio aconsejable a través del cual se hace patente esa polivalencia consiste en tratar de sustituir la voz “Dios” por otro lexema en los refranes y frases del recuadro o en otros que puedan aducirse. Las voces sustitutorias de “Dios” permiten trazar un mapa o campo semántico (o conceptual, o de imaginación), donde dicho lexema aparece en relación con otros: un mapa que puede ser el personal, idiosincrásico, de cada alumno o también el colectivo de la totalidad del grupo de clase.

Con una actividad de ese género pueden los alumnos ser introducidos a aspectos no sólo lingüísticos, semánticos, sino también epistemológicos y filosóficos. Recuérdese la tesis que Wittgenstein formuló en las **Investigaciones filosóficas**: *el significado de una palabra es su uso*. Cabe invitar a los alumnos a hacer un análisis semántico, conceptual y de imágenes a propósito de voces tan concretas como “llave” (pasando de una noción de forma a una de uso: también es llave la

tarjeta magnética o el mando a distancia que abre las portezuelas del coche) o “mamífero” (también las ballenas son mamíferos), y de otras tan abstractas y polisémicas como “Dios”, “amor” o “libertad”.

Un ejercicio semejante de análisis puede realizarse con las representaciones gráficas de Dios. En ellas, al igual que en el lenguaje, puede apreciarse también el deslizamiento hacia un uso profano en un movimiento que, por otro lado, se corresponde con la secularización de los símbolos religiosos. Así, el dibujo de un triángulo y un ojo en su centro, que ha sido símbolo de la Trinidad cristiana, desempeña en las viñetas del dibujante Máximo, en *El País*, el lugar de un significante cuyo significado ya no es teológico. Ese triángulo pasa a ser un significante análogo al dibujo de una columna, como símbolo del poder en el gobierno, según lo utiliza otro dibujante del mismo diario, Peridis. La imagen gráfica y la palabra pueden, en fin, fundirse como unidad significante profana cuando, en portada de suplemento dominical, del pentacampeón Induráin se puede hablar —se llega a hablar— como de «Dios sentado en un sillín».

### 3. Dioses menores

El politeísmo no es propio sólo de culturas primitivas, de formas rudimentarias de pensamiento y de religión. Los griegos no tenían nada de primitivos o rudimentarios, como tampoco lo tenía la cultura india antigua, hindú y budista, que acogió a los *devas*. Es muy refinado —y filosófico— el pensamiento budista que cree en la existencia de dioses (*devas*) y de hombres divinos (*buddhas*), a la vez que en un orden cósmico y moral (*dharma*), que sin embargo es superior tanto a los hombres como a los dioses.

El budismo, como el hinduismo, acepta multitud de divinidades, compatibles por lo demás con un principio único (véase texto de *Bhagavad-Gita* en el Anexo). El principal rasgo de esos dioses o *devas* es la belleza con la que resplandecen. Característica también esencial suya es la alegría: disfrutan y se gozan con los cinco sentidos. Esos dioses pueden eventualmente atender algunos de los deseos mundanos y de las plegarias de sus fieles. Pero ni fueron creadores ni tienen en su mano alterar el curso de la historia, así como tampoco otorgar salvación o una reencarnación favorable. Por todo eso, el sabio, el meditativo, el que ha alcanzado el conocimiento no tiene por que ocuparse de los dioses. Éstos, por lo demás, poseen parecido poder y desempeñan funciones semejantes a las de los ángeles y los santos islámicos o cristianos. Los *devas* búdicos e hindúes, además, son mortales: han nacido y también morirán, sólo que están libres de toda enfermedad. Principalmente en esto se diferencian de las divinidades de otras culturas, como la griega, cuyos dioses, no creadores ni tampoco salvadores, sin embargo, son para siempre inmortales.

ANTHONY QUINN: SER PADRE A LOS 81 AÑOS • MODA MINIMALISTA • ESPÍA: KUNDERA Y BACO  
EUROPA EN TREN, POR IGNACIO CARRIÓN • RETRATO DE LA FAMILIA PICASSO • MUEBLES DE JARDÍN

# EL PAÍS *semanal*

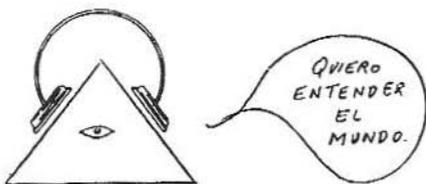
Número 1.030, Domingo 23 de junio de 1996

INDURÁIN Miguel  
Dios  
sentado  
en  
un  
sillín  
negro



Una portada de «El País»

Y en lugar de descansar...  
Oye **HORA 25**



Buscamos el porqué de las cosas. Porque nuestros oyentes quieren llegar al fondo de la noticia. Por eso Hora 25 ofrece cada noche dos horas de información en profundidad. Con la colaboración de los más de 300 periodistas de los Servicios Información de la SER y el análisis de *Carlos Mendo, Carlos Carnicero, Miguel Ángel Aguilar, Nativel Preciado, Lluís Foix, Isabel San Sebastián, María Esperanza Sánchez, José García Abad y Camilo Valdecantos.* Dirige Carlos Llamas.

**HORA 25**  
A las 10 de la noche.



Siempre Noticia.

El triángulo divino, del dibujante Máximo, aquí en un anuncio

Immortales o bien mortales, percederos, los dioses múltiples, menores, viven sometidos a las pasiones e incluso a las limitaciones humanas. Difieren de los humanos por hallarse exentos de enfermedad y por disponer de un poder amplio, aunque no omnímodo: sólo en ciertos ámbitos que son de su competencia. Pero no difieren en estar, también ellos, sometidos al destino cósmico. Desde luego no pueden influir en el curso del mundo; si acaso sólo en algunos desenlaces o peripecias menores de los asuntos humanos, en los que toman partido por sus amigos. Tampoco suelen tener una función moral o moralizadora, salvo indirecta, en la medida y hasta el punto en que son modelos de comportamiento. Pero más bien, al revés, ellos derivan de prototipos humanos: son a imagen de los hombres y de las mujeres, de sus descos, sus pasiones.

A veces sobresale un dios superior: Zeus en Grecia, Varuna en la religión védica, Atón o Ra en Egipto. Sin embargo, su posición singular no es del todo sólida. Así, en el hinduismo, de una época a otra, o de unos grupos sociales a otros, ha variado la jerarquía de los dioses, pasando del grupo de divinidades dominadas por Siva a las del grupo regido por Visnú y, más tarde, el de Brahma. Tampoco Zeus es el principio de todo o anterior a todo: antes de él está Cronos, el tiempo como divinidad. No hay un dios primero o superior que a lo largo de todas las épocas de vigencia histórica de una religión o una mitología se haya mantenido como señor de todos los demás.

### Animismo

El grado más rudimentario de creencia en lo divino, grado en el cual se fragmenta lo divino al máximo, lo representa el animismo: creencia en que muchos seres, y no sólo el hombre, poseen un alma, un doble inmaterial de la realidad corpórea. E.B. Tylor consideró al animismo como la forma religiosa más rudimentaria y sugirió una explicación animista del origen de toda religión, que se habría desarrollado a partir de la creencia en el alma humana. Esta explicación supone que la imagen dualista de un alma humana sirvió de arquetipo o modelo al que sigue la idea no sólo de otras almas de grado inferior, sino también la de seres espirituales en general, desde el más diminuto duende que juega en el bosque hasta el creador celeste y regidor del mundo, el "gran espíritu", que sería el "doble" del universo físico.

La idea politeísta básica es la de que «todas las cosas están llenas de dioses» (Tales). Los dioses aparecen, se muestran, están presentes en distintos lugares. También están en el interior del hombre: «hay

un dios en nosotros», dice un verso de Ovidio, del que se hace eco Cervantes en un parlamento de don Quijote.

Frente al Dios único, realidad suprema, creador, señor y juez de la historia, los dioses múltiples aparecen necesariamente como dioses efímeros, locales, vinculados a un lugar, a un momento, a una experiencia. En el politeísmo hay dioses asociados a la casa, divinidades familiares, hogareñas: así, en Roma, los lares y manes, dioses domésticos, o los penates, que se vinculan a los antepasados. Hay dioses relacionados, en general, con el lugar concreto, acaso con el instante: «un dios ha estado aquí». Fernando Savater (1977, p. 38) ha formulado con acierto lo que se suponen ser esas divinidades del instante, que se identifican con su aparición, con su manifestación, y no se dejan agrupar bajo el nombre fijo de un dios:

*Cada experiencia de lo sagrado está tan indisolublemente ligada a las circunstancias de la hierofanía y al propio estilo de recepción por la intimidad del piadoso, que se resiste a toda cuantificación. Cada manifestación del dios es incomparable; incluso intentar agrupar varias experiencias distintas bajo un mismo nombre propio —Apolo, Osiris, Indra...— es ya un indeseable comienzo de abstracción: los nombres de los dioses sólo sirven como piezas en la narración mítica, pero el dios que se manifiesta es siempre el dios desconocido, el dios anónimo.*

El politeísmo, lejos de constituir la excepción, ha sido la regla general en las religiones. La mayoría de las culturas y pueblos conocidos ha sido politeísta. Incluso los creyentes monoteístas han observado sólo a medias la creencia en el Dios único, al ponerle a veces por delante santos, vírgenes y ángeles. Así que el politeísmo ha sido, también en culturas refinadas, la forma más natural y difundida del teísmo. De monoteísmo hay poco más que el oficial de los sacerdotes, los teólogos y el de algunos fieles bien adoctrinados. Es el monoteísmo, pues, el que representa la excepción en el panorama de las religiones históricas.

El monoteísmo más inequívoco ha sido el de la teología bíblica y coránica, así como el de cierto pensamiento filosófico. Hay quienes llegan a sostener que un monoteísmo absoluto no se da propiamente sino en la filosofía, mientras en las religiones, en la práctica real de las gentes, nunca ha prosperado un monoteísmo estricto. Los teólogos luteranos toman este hecho para realzar la diferencia entre el cristianismo —el de la Reforma protestante— y las religiones. Alguno de ellos, R. Niebuhr (citado por Sagrera, 1987), ha comentado que *es muy problemático, a pesar de muchas protestas en contrario, que alguien haya ansiado alguna vez una fe radical en un solo Dios, añadiendo luego que ese monoteísmo «radical» no corresponde a ningún movimiento religioso.*

Ahora bien, gracias a la transformación y abstracción efectuada en la divinidad por el pensamiento teológico, no ha sido difícil luego asimilar el Dios único judeo-cristiano e islámico a otros principios primeros sea de la filosofía, como el primer motor inmóvil de Aristóteles, sea de tradiciones religiosas bastante alejadas, como el Tao. En el libro básico del taoísmo, el *Tao-Te-King*, hay numerosas formulaciones que encajan perfectamente en el monoteísmo. Sin embargo, eso no avala en nada que se trate de la misma noción occidental. La metáfora básica de la doctrina taoísta es la de “camino” (esa es la mejor traducción de “tao”), mientras en la Biblia es la de creación y de señorío divino (en el Nuevo Testamento, además, paternidad divina). La creencia religiosa puede postular un principio único, universal, anterior al universo visible, según lo hace el taoísmo, siendo, empero, un principio no creador del mundo, ni mucho menos señor de su historia, como lo es el Dios de la Biblia y del Corán. El principio «Tao», como otros absolutos de algunas religiones y algunas filosofías, es por otro lado impersonal, sin ninguno de los rasgos sea paternos, sea señoriales del Dios monoteísta. En el *Tao-Te-King* es madre más que padre: *es la madre de los diez mil seres*. Así que el término “dios” o “divinidad” no tiene equivalencias léxicas en todas las religiones y, cuando las tiene, son nada más aproximadas, y no de identidad inequívoca.

En el curso de la historia de la civilización el Dios único es casi un recién llegado, tardíamente llegado, desde luego, al “panteón” (todos los dioses) de las religiones. Hay una chanza satírica al respecto, la que dice que al llegar y comparecer el Dios cristiano presumiendo ser el único, los demás dioses ante semejante pretensión se murieron... de risa. El caso es que desaparecieron, o más bien pasaron a un segundo plano, puesto que en cierto modo han permanecido detrás o debajo de figuras cristianas: los ídolos tras los altares, en forma de santos, de vírgenes, como es patente sobre todo en el catolicismo latinoamericano. En la tradición católica ha llegado incluso a darse lo que con ironía se ha calificado como «una religión sin Dios, pero con Virgen María». Todo lo cual se ha dado en la religión popular, mientras el debate religioso intelectual ha discurrido por completo alrededor del monoteísmo y se ha centrado en el Dios único.

#### 4. Perfiles del Dios único

La voz “Dios”, igual que la de “dioses”, responde a una noción bastante imprecisa, no unívoca. Es verdad que en cuanto a esenciales atributos, el Dios bíblico ofrece un perfil hasta cierto punto claro: Dios único, personal, creador del mundo, señor y juez de la historia, bondadoso, todopoderoso, omnisciente. Pero tan excelsas cualidades no se reúnen con comodidad en una sola imagen y de ese Dios persis-

ten muchas imágenes, cada una de las cuales subraya algún atributo a expensas de otro u otros, por ejemplo, la bondad a costa de la justicia, o a la inversa, de modo que a la postre tampoco del Dios cristiano existe una noción única.

Los ejemplos abundan. Así, desde el punto de vista teológico (el de la idea de Dios), la Reforma protestante responde a la obsesiva preocupación de Lutero por conciliar los citados atributos, y precisamente a favor de la misericordia: ¿cómo alcanzar un Dios propicio, misericordioso? ¿cómo conseguir del Dios justiciero que me otorgue su gracia, su perdón? El Dios de los místicos no coincide con el de los sacerdotes y ambos son muy distintos del de la religión popular, más bien desvaído y en segundo plano detrás de las vírgenes y los santos directamente venerados. *Dios de los señores no es igual*, se ha escrito desde una teología de liberación que apuesta por un Dios emancipador de los más pobres y que contrapone así la imagen que de Dios tiene el pueblo a la que celosamente se protege desde el poder.

Tampoco son exclusivos de los dioses los rasgos antropomórficos. Los presenta asimismo el Dios único. Los textos religiosos insisten en unos u otros de esos rasgos y le hacen aparecer colérico o bondadoso, vengativo o indulgente, señor, juez o padre, todo ello a semejanza de conductas y roles humanos. La crítica de la noción de Dios —o de los dioses— por antropomórfica viene desde la filosofía antigua, que ya ironizó acerca del hecho de que cada pueblo imagina a la(s) divinidad(es) de acuerdo con el color de su piel y sus propias facciones étnicas. Al Dios bíblico no se le han ahorrado mordaces comentarios como el célebre de Renán de que, «si Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, el hombre se lo ha devuelto en la misma moneda y con creces»; o aquella otra sátira de Maxwell: *En los comienzos mismos de la ciencia los párrocos, que entonces dirigían las cosas y eran hábiles con el cincel y el martillo, hicieron dioses a semejanza del hombre* (citado por Koestler, 1983, p. 135).

Existe una línea de crítica filosófica cuyo blanco lo constituyen estos atributos divinos no sólo descaradamente antropomorfos, sino además contradictorios entre sí, imposibles de atribuir a un mismo ser —por ejemplo, infinitamente bueno y capaz de castigar a los pecadores con un infierno eterno— o bien, y peor, incompatibles con los acontecimientos del mundo, en particular, con la existencia del mal, el mayúsculo: el Mal. Este último punto ha sido crucial en la historia de la negación de Dios y de sus excelsos atributos: dada la realidad del mal, el ser supremo creador no puede ser a la vez bueno y todopoderoso; es imposible coexistir el poder y la bondad de un Dios padre y creador con la existencia del mal. Mucho empeño han puesto las teodiceas en justificarlo, en absolver al Creador de la extensa presencia del mal —y de males terribles— en su creación. Pero no ya sólo al pensamiento ra-

cional, sino también a la conciencia cristiana le ha resultado siempre muy difícil, por no decir imposible, llegar a entender cómo semejante Dios llega a permitir el mal. El no poder entenderlo es justo la mayor piedra de escándalo que pone a prueba la fe de los creyentes.

Las representaciones antropomórficas, sin embargo, han circulado más en la predicación popular que en la enseñanza de la teología culta. Los propios teólogos han modificado mucho su idea de Dios. La han ido depurando más y más y han evolucionado hacia tesis que llegan a desdecirse a veces respecto a la doctrina anterior: así, cuando algunos hablan ahora de la impotencia de Dios y no ya de su omnipotencia. Han pasado a posiciones cada vez más abstractas, hacia una imagen negativa, donde al final se confiesa saber no tanto qué es Dios cuanto qué no es. Cierta teología, a semejanza de cierta mística, acaba por refugiarse en el apofatismo, en el silencio: no es posible hablar de Dios, decir algo de Él de forma positiva. Este apofatismo no equivale al agnosticismo, pero se le aproxima mucho. No son pocos los teólogos que, a semejanza de los agnósticos y hasta ahí en convergencia con ellos, asumirían hoy la proposición última de Wittgenstein en su *Tractatus*: *Sobre lo inefable es preciso callar*.

En una obra donde recoge la teología implícita o explícita de algunos científicos de este siglo, Raymond Ruyer (1974, p. 71-74) lanza una imagen, un mito —así lo reconoce—, que trata de combinar la creencia en lo divino con la trascendencia e inefabilidad del Dios único. Es la imagen de una divinidad limitada a la galaxia en la que estamos, circunscrita a esta región del universo. Más allá de ella cabe aún conjeturar acaso *un Dios desconocido, más amplio, que tiene por cuerpo no tal o cual parte del mundo, o tal o cual género de existencia*. Ruyer dice de Dios expresamente que *es el pensamiento, del que el mundo constituye el cerebro*. Aparece así una imagen no antropomórfica, como ha sido frecuente en las religiones, pero sí “cosmomórfica”, una representación de la divinidad a modo de alma del mundo (lo que cabe interpretar como un “neo-animismo” de científicos), ya de esta galaxia —y hasta ahí, según él, conocida—, ya del universo entero y más allá de él, y entonces Dios ignoto.

En la selección de textos que acompaña a este capítulo se ofrecen ejemplos de representaciones varias de la divinidad. Los hay de textos sagrados —no bíblicos— que manjean una noción sumamente abstracta de la divinidad o realidad suprema. Los hay donde la teología o el discurso religioso de nuestros días —ahí coinciden el obispo anglicano Robinson y el filósofo judío Buber— somete a crítica las imágenes tópicas de Dios y se orienta hacia una noción, por un lado, abstracta y, por otro, interpersonal: Dios se hace presente entonces como “tú” absoluto al que se invoca. Los hay, en fin, de crítica filosófica de la noción de Dios y de la afirmación de su existencia.

No es fácil compaginar racionalmente el carácter personal de Dios con su realidad absoluta, sin límites y, por consiguiente, sin perfil. Es más, la creciente abstracción de la noción de Dios trae consigo la sospecha de que sea una noción vacía, carente de significado. Hay así un género de crítica filosófica que infiere la vaciedad de la voz "Dios" a partir de la definición misma —o, más bien, indefinición— de los caracteres que se le atribuyen: de lo que se dice que es y que no es. Los divinos atributos, en todo caso, son tan metafóricos que llevan manifiesto el sello de la pura ficción, de la irrealidad. Tal es el análisis del empirismo y positivismo lógico iniciado por la Escuela de Viena y proseguido por la filosofía neopositivista del lenguaje: no hay medio de verificar y ni siquiera de atribuir verdadero significado a "Dios" y a otros lexemas del discurso religioso.

El filósofo A. Flew (1955) ha divulgado una versión, ahora ya popular, de esa posición al proponer la conocida «parábola del jardinero». Dos exploradores discrepan acerca de la existencia de un jardinero que supuestamente cuida un hermoso lugar del bosque. Para resolver su discrepancia plantan allí su tienda de campaña y montan vigilancia, cercan el terreno con alambre electrificado y patrullan toda la zona con perros policías. Nada, ninguna señal, ni el más leve movimiento, ruido o huella que delate la presencia del jardinero. El explorador que había lanzado la hipótesis de algún cuidador del jardín sigue en sus trece: «Pues sí, hay un jardinero invisible, intangible, insensible a las descargas de electricidad, un jardinero que no despidе ningún aroma ni hace ruido alguno, pero que viene en secreto a cuidar este jardín de sus amores.» Su compañero, escéptico, impaciente ya por lo que le parece demasiada terquedad, replica entonces: «Tú me dirás qué queda entonces de tu pretensión de que hay un jardinero. Si me hablas de alguien invisible, intocable, que una y otra vez, y siempre, elude cualquier medio de dar con él, no veo qué diferencia hay entre tan elusivo jardinero y ningún jardinero en absoluto.»

Lo que —en comentario de Flew— torna vacía e irrisoria no sólo la posición del crédulo, sino también la discrepancia entre los dos exploradores es que no hay diferencia significativa alguna entre un jardinero intangible, invisible, que no hace ruido y no deja huellas de su paso por el jardín, y un jardinero meramente imaginario, es decir, ningún jardinero. La aplicación de la parábola a la discrepancia entre el teísta y el ateo destaca la vaciedad de la diferencia entre un Dios invisible, inaudible, sin vestigios en el mundo, y un Dios solamente imaginado, inexistente, un no-Dios. Tantas y tales son las puntualizaciones que los teólogos le aplican a Dios como imperceptible, inverificable, que se esfuma —queda vacío y sin sentido— el concepto mismo de la realidad divina frente a su irrealidad e inexistencia. Concluye Flew que *Dios perece en la muerte de las mil cualificaciones*.

### ¿Tiene significado educativo lo de Dios?

Tras ver cómo Flew le aplica la segadera al tema de Dios, éste es seguramente, el mejor lugar para hacerse la pregunta de si tiene sentido educativo la discusión filosófica que resumen los apartados 3 a 5 de este capítulo. No hay que exagerar el valor educativo de esa discusión. Para la formación de los adolescentes y para la convivencia ciudadana probablemente tiene más enjundia el estudio del pluralismo en una sociedad que se seculariza (capítulo 13) que el debate filosófico sobre la existencia de Dios. Este debate sólo será educativo —y no apologetico o, al contrario, de diatriba antiteísta— si se integra en un contexto de veras filosófico: de pensamiento reflexivo y crítico que trata de ir a la raíz del lenguaje y del conocimiento, y de medirse con horizontes de sentido, de totalidad y del “ser”.

El tema, pues, y al igual que el capítulo 14, sólo será educativo en el marco de un programa de filosofía y con alumnos que posen ya o que están adquiriendo nociones formalmente filosóficas. La tarea principal consistirá en estudio y análisis de textos, que sean hasta cierto punto autosuficientes, significativos e inteligibles por sí mismos, y que por otra parte queden colocados por el profesor en el contexto de una gran filosofía o, mejor, de la actividad de pensamiento que es filosofar.

## 5. La existencia de Dios y las “vías”

Así pues, la cuestión de la imagen o las imágenes de Dios afecta ya a su realidad, a su existencia. Si tal imagen es vacía, carece de sentido preguntarse luego todavía por su realidad. Ahora bien, una buena porción de la filosofía y del pensamiento occidental acerca de la religión se ha ocupado de manera formal en la cuestión de esa existencia y no tanto en la de su imagen mejor o peor, imagen, por lo general, tomada de la Biblia y hasta cierto punto dada por supuesta sin debate previo.

El tema realmente apenas aflora en la filosofía griega. Es verdad que Aristóteles traza el argumento que conduce a un «primer motor inmóvil». Sin embargo, y sin ignorar el provecho que de ese pasaje aristotélico hizo la escolástica, el caso es que ni ahí, ni en otros filósofos griegos, se construye de manera formal una argumentación o un pensamiento de veras pertinente al Dios del que luego en Occidente se hablará: el Dios personal descrito por la Biblia. El tema aparece con la filosofía medieval, escolástica, ella misma muy influenciada

por la teología y al servicio de ésta. Bajo tal influencia y en tal servicio, aparecen los intentos de demostración de la realidad de Dios, las “vías” o pruebas racionales encaminadas a mostrarla. Tomás de Aquino las organizó y sintetizó en cinco vías, pero iguales argumentos y en términos semejantes se encuentran en otras filosofías de la época, en Averroes, en Maimónides, que por otro lado guardan con sus respectivas tradiciones monoteístas, la islámica y la judía, la misma relación que Tomás de Aquino con la religión cristiana. Anselmo de Canterbury les había precedido en el siglo XI con la propuesta de la luego llamada “prueba ontológica”, una prueba que de la idea misma de Dios cree extraer la necesidad de su existencia: Dios, como el ser en cuyo concepto se implica forzosamente su realidad.

La filosofía racionalista del siglo XVII realizó la crítica de las creencias dogmáticas, pero dejó intacto al Dios de la Biblia. Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz —el cual, además, acoge la prueba ontológica—, no parecen dudar o cuestionar acerca de ese Dios y de sus atributos esenciales. El problema de la filosofía de este siglo, si acaso, es el de la identidad o concordia del Dios de los filósofos con el de la revelación bíblica, el de Jesús y de Abraham, pero únicamente Pascal parece haberse sentido atormentado por tal causa.

Sólo con la Ilustración se produce el vuelco filosófico: Dios se torna cuestionable; o, mejor, se torna indemostrable su existencia. Hume dismantela el argumento más popular de la época, la prueba “teleológica”, la que razona la existencia de Dios a partir del descubrimiento de un designio, un propósito, una finalidad en el mundo, y se inclina por la posición escéptica —de suspensión del juicio— en materia religiosa. En el curso de su análisis de la razón pura, Kant discute a fondo el razonamiento subyacente a las “pruebas de Dios”; pone de manifiesto cómo dichas pruebas son, todas, a la postre, reducibles al argumento ontológico, lo presuponen en algún momento del razonamiento, y concluye que eso las toca de insanable fragilidad, al ser un argumento de orden sólo conceptual, especulativo, “a priori”, incapaz, por tanto, de conducir a juicios de realidad, de existencia. Hume y Kant, en este asunto, marcan cambio de época. Después de ellos, y ya en adelante, con la notable excepción de Hegel, ningún gran filósofo va a dar por obvia o por demostrable la existencia del Dios único o realidad suprema.

En Kant había, empero, una cierta recuperación de la afirmación de Dios por vía de un postulado de la razón práctica. El argumento kantiano, el “teísmo moral” de su posición filosófica, ha sido bien recogido —e interpretado— por Gómez Caffarena (1986, p. 232-247) en términos que se resumen así: *En su secular esfuerzo moral, y pese a sus fracasos, la Humanidad se merece que no sea fallida su esperanza; se merece que exista Dios.*

Posiciones afines a ese teísmo moral, a una postulación de Dios a partir de exigencias o demandas de la conciencia ética, de la idea de justicia, las hay en la filosofía posterior. Simone Weil escribe: *Dios existe, puesto que le deseo*. Se reitera ahí el postulado de que Dios no puede fallar a la llamada del justo deseo humano. En razonamiento que se asemeja sobremanera al postulado kantiano de la razón práctica, Unamuno arguye: *si es la nada lo que nos está reservado, hagamos que esto sea una injusticia*. Horkheimer ha expuesto una conjetura afín: pensar a Dios es negarse a que el veredicto prevalezca para siempre sobre la víctima inocente.

De Kant, sin embargo, se ha conservado más bien la idea básica de su **Crítica de la razón pura**: la de que en el horizonte de la razón humana la existencia o “realidad” se predica no de lo imaginable, pensable o concebible, sino solamente de lo “experimentable”. Éste ha sido el legado filosófico de Kant en esta materia y ha permanecido como tesis dominante en la filosofía posterior. La cuestión es, pues, si Dios y las representaciones (símbolos, conceptos) que se le asocian en el monoteísmo son objeto posible de alguna percepción o experiencia humana. La respuesta prevaleciente es negativa: Dios —e igualmente su entorno, o sus equivalentes, como “lo divino”— no es posible objeto de experiencia, o no nos consta, no es patente que lo sea. Ante la cuestión de la existencia o realidad de Dios, la tesis filosófica más difundida es la del ateísmo o bien del agnosticismo.

## 6. El agnosticismo y las razones “de igual peso”

El agnosticismo sostiene que no podemos conocer a Dios y ni siquiera sabemos o podemos conjeturar que exista. A diferencia de lo que sucede en la mística y la teología apofática, silenciosa, aquí no es un principio teológico, sino de epistemología, el que establece la imposibilidad de cualquier afirmación o negación. Es un principio de teoría del conocimiento, que somete a escrutinio las posibilidades humanas de conocer lo trascendente y/o de relacionarse con él, y desde el cual se destaca no tanto la limitación de la razón, cuanto sencillamente la imposibilidad —y acaso, la irrelevancia, la inutilidad— de decir algo, con sentido y con verdadero conocimiento, acerca de Dios.

En la filosofía moderna, la forma habitual de crítica agnóstica del teísmo ha sido la discusión —al modo de Hume y Kant— de los argumentos de la existencia de Dios: del ontológico o “a priori”, del teleológico, a partir del supuesto orden y finalidad del universo, y, en general, de las vías tomistas. Pero casi en toda época ha habido enseñanzas filosóficas de escepticismo o de agnosticismo religioso. Parece que Protágoras, en su tratado sobre los dioses, quemado en público en Atenas, había escrito:

*En lo que concierne a los dioses, no puedo saber si existen, o no, ni qué forma tienen. Hay demasiados obstáculos para este conocimiento: la incertidumbre del tema y la brevedad de la vida humana.*

La filosofía agnóstica se resume bien en ese juicio: el asunto de Dios es complicado, la vida humana demasiado breve y la razón humana hartamente incierta para resolverlo. Cierta agnosticidad pone esmero y énfasis en diferenciarse del ateísmo, en destacar la distancia entre la negación atea de Dios o lo divino y la mera suspensión agnóstica de todo juicio acerca del asunto. De este agnosticismo, por otro lado, se ha hecho a veces una divisa moral. Se aplaude en él un estilo de vida con dignidad filosófica, un talante coherente con la conciencia de no saber, propia del sabio. Era la posición de Tierno Galván (1975) cuando celebraba el valor moral del agnosticismo: ética propia de quien vive sabiamente en la finitud, sin necesitar trascendencia alguna, sin echar de menos a Dios. El hombre de Tierno Galván (véase un fragmento suyo en Anexo de capítulo XII) es el hombre sin señales de Dios, como lo concibió ya el positivismo de Comte, y es también, justo por eso, el hombre sin tragedia teológica, no escindido, sino en perfecta coincidencia consigo mismo. Su sabiduría y su moral lo son de la finitud, que es aquí límite tanto epistemológico como ético del agnóstico.

Próxima al agnosticismo queda la presunción de algo así como un "empate", un peso igual en las razones, los argumentos racionales, a favor y en contra de la existencia de Dios. Ya Pascal escribió algo de eso en sus *Pensamientos*, que lo son, ante todo, sobre la posibilidad de saber acerca de Dios. Escribe de sí mismo: *veo demasiado para negar y demasiado poco para estar seguro*, y sobre la condición humana en general: *incapaces de saber ciertamente y de ignorar absolutamente*. No es extraño por eso que tratara de salir del atolladero con la "apuesta". A la postre Pascal escapa del escepticismo apostando por la hipótesis de Dios como la menos peligrosa para su alma: si no le hay, tampoco pierde nada por haber creído.

Los teólogos actuales justifican a menudo la posibilidad de la fe sobre el fundamento de un equilibrio de las razones en pro y en contra. Un grueso volumen reciente de un teólogo católico, Hans Küng (1979), ha polarizado mucho la discusión actual acerca de la existencia de Dios y de los argumentos que la apoyan o, al contrario, la cuestionan. Lo que comenta E. Romerales (1992, p. 18-19) sobre ese teólogo vale en general para cierta línea de apologética cristiana que, por las rendijas de la falta de evidencia racional en contra, cree atisbar de modo positivo a Dios y arguye así a favor de la creencia teísta:

*Hans Küng ha desmontado muchos de los argumentos ateístas de los filósofos, para mostrar que el teísmo es al menos tan probable como*

*el ateísmo. Concedamos que ésta es de hecho la situación, y que el teísmo es, más o menos, tan probable como el ateísmo. ¿Qué he de hacer entonces? ¿Debo aceptar la creencia teísta, o la atea? ¿O debo acaso suspender el juicio y permanecer agnóstico? ¿O tal vez, más bien, en una situación de "empate" sencillamente carezco de obligaciones intelectuales y, por consiguiente, estoy en mi derecho de hacer lo que quiera? Si es así, difícilmente me puede acusar alguien de ser irracional o poco razonable, si por las circunstancias que fueren decido profesar la creencia teísta (o la atea).*

La indecisión del agnosticismo, junto quizá con la utilización apologetica, pro-teísta, de las "razones iguales", lleva en dirección opuesta a otros filósofos. Les lleva al aserto y a la beligerancia en la profesión de ateísmo. Ponen no menor énfasis en diferenciarse de la posición más cercana, del mero agnosticismo, al que reprochan ser un pensamiento blando, condescendiente, inconsecuente, y destacan que la ausencia de razones para afirmar una existencia vale tanto como tenerlas para negarla con todo fundamento. En los textos que siguen es posición representada por Hanson y por Albert. Argumentan que a propósito de Dios se ha de aplicar el mismo criterio de (in)existencia que acerca de otras supuestas realidades. La carga de la prueba recae no en quien niega, sino en quien afirma. No es al ateo, sino al teísta a quien toca asumir la carga de razonar su creencia. Desde este punto de vista, el hecho de que no haya Dios —igual que no hay centauros— aparece no como una evidencia positiva, mas sí como un conjunto de certezas negativas.

## ANEXO

### ¿QUÉ ES DIOS? ¿Y ACASO ES?

#### Mahabharata, Bhagavad-Gita:

*La suma personalidad dijo: Vuelve a escuchar, Arjuna. Como eres mi amigo querido voy a seguir hablando, a impartir un conocimiento aún mejor que el ya explicado.*

*Ni las legiones de 'devas' ni los grandes sabios conocen mi origen ni mi exuberancia. Yo soy la fuente de los 'devas' y de los sabios. Quien me conoce como el que no tiene principio, como el señor supremo de todos los mundos, solo él está libre de engaño y de pecado [...].*

*Yo soy la fuente de todos los mundos materiales y espirituales. Todo emana de mí [...]. Yo soy el alma dentro del corazón de todo lo que vive. Soy principio, medio y fin de todos los seres [...]. De los sentidos soy la mente; de los vivientes soy la fuerza viva [...]. De las vibraciones soy el 'om'; de los sacrificios soy el canto de los santos nombres; de las cosas inmóviles soy el Himalaya [...]. De todas las creaciones yo soy el principio y el fin, y también el medio. De todas las ciencias yo soy el conocimiento y de todos los argumentos soy la conclusión.*

*Yo soy la muerte que todo lo devora y soy el principio de todo lo que está por existir [...]. De lo espléndido yo soy el esplendor. Soy la victoria, y la aventura, y la fuerza de los fuertes [...]. Soy el castigador de lo ilícito y soy la moral de los que pelean. De las cosas secretas soy el silencio y de los sabios soy la sabiduría.*

## Tao-Te-King:

*Existe un ser caótico, vive con anterioridad al cielo y a la tierra. Es silencioso, vacío, solitario e inmutable. Está dotado de un movimiento giratorio e incesante. Puede que haya sido la madre del mundo.*

*No sé su nombre. Su apelativo es Tao.*

*El Tao que puede ser expresado no es el Tao perpetuo. El nombre que puede ser nombrado no es nombre perpetuo.*

*Sin nombre, es principio del cielo y de la tierra; y con nombre, es la madre de los diez mil seres.*

## Karl Kerényi (1961, p. 39-40):

*Desde el puro punto de vista de la lengua griega, theós es un concepto-predicado [...]. No parece constituir una particular audacia lingüística decir en griego: «es theós» para referirse a un evento, y no ya al autor invisible del mismo. Dos ejemplos. Helena, en la tragedia homónima de Eurípides, exclama: «¡oh dioses! porque también esto es dios, cuando (o bien: que) los amigos se reconocen (o bien: reconocen)». Así pues, el acontecimiento del reconocimiento de los amigos es theós. Otro ejemplo nos ha llegado en latín traducido por Plinio el Viejo de un dicho de Menandro: «Deus est mortali iuvare mortalem».<sup>1</sup> El hecho de que un hombre ayude a otro es «dios» para el hombre [...]. Un acontecimiento divino viene saludado con un «ecce Deus», no con un «tú» o con un vocativo; y, sin embargo, tal exclamación, tal comprobación, expresada en nominativo, no por ello es menos religiosa. Por tanto, el mejor modo de recoger el contenido específicamente griego de theós es con ecce Deus, o bien «¡divino acontecimiento!».*

*[...] Ahora queda claro el significado de la palabra griega theós: corresponde a ecce Deus. La misma expresión con el artículo ó theós, en un contexto de culto, significa: illum Deum, el Dios reconocible a través de sus acontecimientos.*

## Martin Buber, *El eclipse de Dios*:

*«Sí, la palabra 'Dios' es la más sobrecargada del lenguaje humano. Ninguna otra ha sido enunciada y lacerada en tal modo. Pero justa-*

1. Adviértase la semejanza con la idea Feuerbach: «homo homini deus», el hombre como un Dios para el hombre (capítulo XIV, 2).

mente por eso no debo renunciar a ella... ¿Dónde encontrar otra palabra semejante para indicar al Altísimo? Si tomara el concepto más puro y espléndido de la tesorería mejor expuesta de los filósofos, podría hallar tan sólo una pálida imagen mental, no la presencia de aquel que intento significar, de aquel a quien generaciones de hombres, con sus innumerables vidas y muertes, han honrado o denigrado. Quiero hablar de aquel Ser a quien se dirige la humanidad desgraciada y jubilosa. Ciertamente, ellos dibujan rostros con muecas y escriben debajo 'Dios'; se asesinan unos a otros y dicen: «en el nombre de Dios'. Pero cuando desaparece toda ilusión y engaño, cuando quedan frente a él en la oscuridad solitaria y no dicen ya: 'Él, Él', sino suspiran «Tú, Tú», se dirigen a ese mismo ser... La palabra 'Dios' es la palabra de la invocación, la palabra hecha nombre... Se comprende que haya quien quiera silenciar por cierto tiempo las 'realidades últimas', a fin de redimir las palabras de las cuales se ha hecho mal uso. Pero procediendo de ese modo, no se pueden redimir. No podemos lavar de todas las manchas la palabra 'Dios', ni siquiera hacerla inviolable. Podemos, sin embargo, levantarla del suelo y, manchada y herida como está, alzarla sobre una hora d dolor grande».

[...] «Dios es el nombre por excelencia, es decir, la palabra para llamar, para dirigirse a Aquel a quien indica; no mera designación o denominación que sirva para referirse a un ser en ausencia suya, sino nombre, alusivo siempre a un Ser en cuya presencia se está. «Dios» es el vocativo absoluto. Esa palabra santa podemos colocarla en distintos casos y puestos de la sintaxis humana: como sujeto nominativo, diciendo, por ejemplo, «Dios es bueno»; en genitivo, reconociendo que «todo es de Dios». Pero toda esa declinación de la palabra no da lugar sino a usos y significados muy impropios. Propiamente hablando, la palabra «Dios» no es declinable, no conoce más que el caso vocativo. Sólo cuando los hombres le llaman: «Dios, Dios», se acerca a la plenitud de su significado.

### **Max Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Otro:***

No podemos demostrar la existencia de Dios. La conciencia de nuestro abandono, de nuestra finitud, no es una prueba de la existencia de Dios, pero puede producir sólo la esperanza de que haya un absoluto positivo. De frente al dolor del mundo, de frente a la injusticia, es imposible creer en el dogma de la existencia de un Dios omnipotente y bueno. Dicho de modo más explícito: el conocimiento del abandono del hombre es posible sólo a través del pensamiento de Dios, pero no a través de una certeza absoluta sobre Dios.

Sobre Dios, propiamente, no podemos expresar nada. Esta es una

*afirmación que deriva no sólo de mi hebraísmo, sino que constituye un principio de la teoría crítica. No podemos representarnos lo absoluto; y si hablamos de lo absoluto, no podemos ir más allá de esto: el mundo, en el que vivimos, es algo relativo.*

*[...] Teología significa aquí la conciencia de que el mundo es fenómeno, de que no hay verdad absoluta, la cual sólo es la realidad última. La teología es —debo expresarme con mucha cautela— la esperanza de que, no obstante esta injusticia, que caracteriza al mundo, no llegue a ocurrir que la injusticia pueda ser la última palabra.*

*¿La teología como expresión de una esperanza?. Preferiría decir: expresión de una nostalgia, una nostalgia según la cual el asesino no pueda triunfar sobre su víctima inocente.*

### **John Robinson, Sincero para con Dios:**

*Desde tiempo inmemorial, los hombres han proyectado sus convicciones religiosas en los cielos y han imaginado allí unos seres que las personificaban. Es un proceso que reconocemos inmediatamente en los dioses y diosas de la Grecia y la Roma antiguas. Nadie cree seriamente que tales seres «existían» en la cima del Olimpo o en cualquier otro sitio. No obstante, las realidades de la religión griega y romana perduran como intuiciones de las cosas más profundas de la vida, intuiciones de las que aún podemos aprender, igual que también podemos hacerlo en el arte o la filosofía de estas mismas culturas. La proyección o descripción de estas intuiciones a través de unos seres que habitan un mundo distinto y separado del nuestro, privativo de ellos, se acepta ahora por lo que es: una personificación, por medio de ciertas entidades sobrehumanas, de las realidades más profundas de la experiencia espiritual [...].*

*De igual modo, la concepción de Dios como un Ser, una Persona —igual que nosotros, pero muy por encima y más allá de nosotros—, creo que llegaremos a considerarla como una proyección humana, igual que mucha gente lo reconoce ya en el caso del demonio.*

*[...] Desde nuestra situación humana, nosotros podemos hablar de la conciencia que tenemos de ser llamados, requeridos y sostenidos [...]. Podemos decir que, aunque esta conciencia parezca venir muy de dentro, del fondo de nuestro mismo ser, se nos presenta también con una otredad a la que sólo podemos responde como un «yo» responde a un «tú». Pero nos tomamos completamente en serio el carácter de «yo-tú» de esta relación, cuando reconocemos que de Dios sólo podemos decir «tú», no «yo». Buber habla de Dios como «el 'tú' que por su naturaleza no puede convertirse en un 'ello'». Pero podríamos decir igualmente que es el «tú» que por su naturaleza no puede convertirse*

en un «yo». No podemos ponernos nunca al otro lado de la relación, como si se tratara de otro ser humano. Desde luego que podemos hablar, y de hecho hablamos, de Dios como un «él» o un «yo», como si fuera un otro yo, una Persona sobrehumana como nosotros, aunque infinitamente por encima de nosotros. Pero entonces Dios se ha convertido ya en un Ser dentro del esquema sujeto-objeto. En cuanto traducimos o proyectamos el «tú» de Dios en un otro «yo», empezamos a situarnos al otro lado de la relación. Hacemos a Dios finito en cuanto lo encerramos en las categorías de nuestra personalidad.

Hans Albert, *La miseria de la teología*:

[Hans Küng] distingue aquí entre «Dios como hipótesis» y «Dios como realidad» a fin de que no pueda reprochársele que de una manera inadmisiblemente apresurada ha inferido la existencia de Dios. Pero su «hipótesis» no es en modo alguno una hipótesis en el sentido habitual de la palabra —por ejemplo, una suposición acerca de determinadas conexiones que uno tendría que examinar sobre la base de la experiencia, o algo similar— sino un enunciado condicional, es decir, un enunciado «hipotético» cuyo carácter no parece ser reconocible sin más.

Para la formulación de esta «hipótesis» entra, por lo pronto, a considerar lo que él llama «las grandes cuestiones vitales del hombre», cuestiones que, en su opinión, «como se refieren al todo, sólo pueden ser respondidas a partir de la cuestión de Dios». Describe todos los deseos y nostalgias posibles del hombre y sostiene paladinamente que ellos serían satisfechos si existiera Dios. Naturalmente esta respuesta es demasiado simple. Para ello se necesitaría, en efecto, un Dios muy especial, es decir, un Dios que estuviera dispuesto a satisfacer estos deseos. [...] Se ve que es muy importante definir el concepto de Dios de manera tal que la entidad a la cual haya de referirse esté dispuesta a satisfacer los deseos humanos de cuya satisfacción aquí se trata. Además habría que pensar que estos deseos, en ciertas circunstancias, no son tan unitarios, de manera tal que diferentes autores han de llegar a conceptos de Dios sumamente diferentes, tal como realmente ha sucedido en la historia.

[...] Se trata aquí de un pensamiento basado en un deseo «par excellence», de un burdo abuso de la razón al servicio de la fe en Dios y de las necesidades subyacentes, con la ayuda de una combinación en el fondo fácilmente aprehensible —pero encubierta con un inmenso palabrerío— de una definición guiada por el deseo y de un postulado arbitrariamente vinculado a ella.

Norwood Russell Hanson (1976):

*«Hay Dios» nunca se ha establecido de hecho. Todo fenómeno que a primera vista parece requerir la existencia de Dios es siempre explicable mediante otro procedimiento que no requiere una referencia sobrenatural. El apelar a Dios significa el fin de toda investigación ulterior y por eso las otras explicaciones han sido siempre las más atrayentes. De hecho, la historia de la ciencia es una historia de los descubrimientos de explicaciones de fenómenos, distintas del mero apelas a la existencia de Dios.*

*[...] Que no haya ninguna razón para pensar que una afirmación es verdadera es, en sí mismo, una buena razón para pensar que es falsa. Sabemos lo que sería pescar al monstruo de Loch Ness, o encontrarse con el galés de cinco cabezas, o el atrapar al unicornio. Lo que ocurre es que tales cosas no existen, y tenemos inmejorables fundamentos de hecho para decirlo. Los creyentes piensan que «Dios existe» queda mejor librada que esas otras afirmaciones. Podrían incluso pensar que ha sido comprobada. Pero si piensan así, tienen también que admitir que la evidencia podría haber ido en dirección opuesta. Porque si una determinada evidencia puede confirmar una afirmación, otra posible evidencia, de haberse verificado, habría invalidado esa afirmación.*

*Precisamente aquí el agnóstico se evade. Al mismo tiempo que admite que una posible evidencia podría confirmar que Dios existe, pero que no lo ha hecho todavía, insiste en que no hay evidencia que pueda invalidar esa afirmación. El agnóstico cambia de terreno lógico al suponer que la evidencia contra la afirmación «Dios existe» nunca será suficientemente válida.*

*[...] Durante la historia del género humano muchas personas quizás hayan tenido motivos de diversa índole para creer en la existencia de Dios, pero estos motivos no tienen nada que ver con lo que se suele llamar «razones válidas», tan conocidas en ciencia, lógica, filosofía e incluso los asuntos serios de la vida diaria.*

*De hecho, una de las anomalías típicas de nuestro tiempo es la pretensión de muchos creyentes fervorosos de que es el no creyente el que tiene que probar su caso. Este es el timo del siglo. Pero, en mi opinión, el caso del ateísmo está muy bien probado por los hechos. Los cielos no se han abierto jamás. Dios nunca ha manifestado su existencia a todos los hombres de una manera inequívoca [...] Teniendo en cuenta todo esto, es el creyente el que tiene la obligación de demostrar la verdad de su opinión [...]. El que cree en Santa Claus no insiste en que los demás adultos prueben que Santa Claus no existe (y la ausencia de una prueba formal de la no existencia de gnomos y demonios no es una ra-*

*zón positiva para creer que existan). A pesar de todo esto, el creyente en Dios da por supuesto que su postura es racional, defendible y constructiva. Por lo visto, es siempre el ateo el que tiene la obligación de demostrar que Dios no existe; y cada fracaso del ateo es considerado, sin que se sepa por qué, como un triunfo más del teísta. Pero esto es totalmente equivocado. El doble juego religioso de nuestra civilización nos ha cegado completamente y no podemos percibir el simple hecho de que el emperador no lleva ropa alguna.*

## XII. LA CRÍTICA DEL CRISTIANISMO Y LA TRADICIÓN IRRELIGIOSA

Una educación laica a propósito del hecho religioso será incompleta, mutilada, si deja de lado lo que en Occidente, y a lo largo de la época moderna, ha sido la tradición de libre pensamiento, de crítica a las iglesias, a los dogmas, al cristianismo, una tradición a veces militante o incluso anticlerical, otras veces indulgente hacia la religión, pero caracterizada siempre por hacer de la increencia, del agnosticismo y del ateísmo no ya sólo un distintivo del uso adulto de la razón, sino también un emblema de honradez moral e intelectual, de rectitud del pensamiento y de idea directriz para la madurez humana.

Esa tradición tuvo sus presagios en la Edad Media, en la época misma de cristiandad, pero no toma pujanza hasta después del Renacimiento o, en rigor, hasta el racionalismo y el materialismo filosófico del siglo XVII. Desde entonces se ha producido una escalada en el acoso y derribo del cristianismo y de la noción de Dios, en sucesivos peldaños cada vez más hacia el origen, hacia el núcleo bíblico y evangélico, hasta alcanzar en su raíz la idea cristiana y la de cualquier otra religión.

En cuanto tema ideológico y de enseñanza, éste de ahora guarda evidente relación con el capítulo siguiente, sobre la secularización de la sociedad occidental, pero no se confunde con él. La progresiva descristianización y secularización de Occidente constituye un hecho social, un proceso histórico no limitado al pensamiento, a las creencias. Claro que, en parte, ha sido avivado y legitimado por la crítica irreligiosa. Pero no ha dependido sólo o sobre todo de ella: a comienzos del siglo XIX pueden considerarse completadas las líneas maestras del ateísmo crítico y militante, mientras, en cambio, el proceso

histórico secularizador apenas está en sus comienzos. La secularización, además, constituye un fenómeno social por así decir inocente, de lento devenir, del todo pacífico y en absoluto polémico, no anticristiano o anti-religioso de manera formal. Es el hecho puro y simple de que la religión —ante todo, la cristiana— cada vez cuenta menos en la sociedad occidental. Por el contrario, la tradición de ateísmo e increencia es del todo polémica y beligerante: juzga nocivo para la humanidad seguir creyendo en mitos, dogmas, dioses, vida eterna, o en necesitar de guía y bendiciones eclesiásticas para organizar la convivencia humana y fundamentar la moral.

El tema se conecta y entremezcla aún más con otros dos que son objeto de sendos capítulos: el de Dios (XI), el de filosofía de la religión (XIV). De esos otros temas no se le puede separar: pertenecen al mismo conglomerado temático, se entrecruzan, se completan recíprocamente. Quedan distinguidos en sucesivos capítulos con finalidad expositiva, por no alargar demasiado cada uno y para facilitar entradas diferentes a una misma temática global. Los autores, las ideas, los textos han sido a veces convencionalmente ubicados en un capítulo o en otro, y les ha correspondido en éste cuando presentan especialmente visible o afilado el componente de polémica, de crítica, frente a todo el universo de lo religioso.

## 1. Etapas y niveles de la crítica

A lo largo de la época moderna, la crítica a la religión eclesiástica y a la idea de Dios se ha abanderado en estandartes de progreso, de racionalidad, de ciencia, de moral, de humanismo. Lo sustancial de esa crítica está ya en algunos alegatos de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII. Está ya, desde luego, en los escritos, sólo conocidos tras su muerte en 1733, del abate Jean Meslier. Preocupado por un desvelo típico en la filosofía de la época —cómo combatir desde la razón los errores y las supersticiones—, Meslier, que fue tranquilo párroco en un pueblo de Francia, monta una tremenda diatriba contra la iglesia, contra la religión y su uso por los gobernantes. La divulgación, sin embargo, de esa crítica, su consolidación en una tradición de pensamiento que ha imbuido a sectores cada vez más amplios de la sociedad occidental, se ha producido en modo paulatino, en una progresión que puede cifrarse en tres períodos, así descritos por Xhaufflaire (1975, p. 202-203):

- 1) Inicialmente, en los comienzos de la Edad Moderna, la crítica apunta nada más al aparato religioso, eclesiástico, y todavía se hace en nombre de la propia fe evangélica, de la que se reputa genuina religión. Es una crítica todavía religiosa —no puede por entonces serlo de otra índole—, que intenta tomar distancias y ganar

una posición independiente frente al sistema del poder eclesiástico y a su definición de la verdad. La reclamación de autonomía por parte de la razón frente a ese poder y a la tradición dogmática se formula todavía también desde el mensaje evangélico y en alianza con él. La razón misma —se presume— está del lado de la fe evangélica y ambas tienen enfrente, en la trinchera opuesta, a la clercía, a las iglesias. Se trata de una crítica cristiana de la iglesia clerical, crítica que inspiró a diversas corrientes humanistas y renacentistas, y que hizo crisis histórica con la Reforma protestante.

- 2) El protestantismo era una crítica —una protesta— todavía religiosa y cristiana. Pero abrió las puertas a otras críticas, levantó la veda: en adelante nada estaba vedado criticar. La etapa siguiente iba a ser la de una crítica religiosa del propio cristianismo y no sólo de la iglesia. El Renacimiento había hecho surgir un interés por las religiones antiguas y por las religiones contemporáneas distintas del cristianismo. La exploración de América y de otras tierras permite conocer muchas religiones todavía vivas, con vigencia en otros pueblos. Este conocimiento permite dar el salto por encima de cualquier religión positiva, histórica, particular, como la cristiana, y elevarse a la noción de una religión en general, noción vinculada a la de “naturaleza” y a la de “razón” en oposición a las de “sobrenatural” y de “revelación divina”.
- 3) Progresivamente, la crítica a la iglesia y a las religiones históricas conduce a la posición atea. Se va imponiendo la idea de una razón universal, capaz, primero, de ordenar, clasificar, comparar, juzgar, y luego, a la postre, de condenar a las distintas religiones, a la religión en su generalidad. El proceso se ve acelerado por la incapacidad de los poderes civiles y eclesiásticos para detener las guerras de religión y asegurar la paz social que necesitaba Europa. Las iglesias, sobre todo la católica, adoptan una actitud defensiva frente a la civilización moderna y se alistan en todas las empresas de restauración tradicionalista del antiguo régimen. Frente a ellas está no ya el evangelismo reformador, la protesta evangélica o la crítica de fundamento religioso, sino sencillamente la crítica atea de la religión, de toda religión.

Más que tres etapas, seguramente han sido diversos planos superpuestos de una crítica que desde el comienzo fue, conjuntamente, a la iglesia, al cristianismo y a la religión —o a la idea de Dios—, aunque el filo más cortante de esa crítica no se manifiesta hasta la Ilustración. Ian Barbour (1971, p. 79-81) describe tres planos, más que etapas, de este modo:

- 1) La religión racional y la revelación cristiana son consideradas como rutas alternativas hacia las mismas verdades básicas: existencia de Dios, inmortalidad del alma, deber de una conducta moral.

- 2) La religión racional y su brazo filosófico, la teología natural, reemplazan a la religión revelada y a la correspondiente teología eclesiástica: la razón humana es suficiente para fundar y practicar una religión teísta, que a su vez sienta las bases de la moralidad humana.
- 3) Se critica y se rechaza cualquier forma de religión: la razón humana no puede cerciorarse de la realidad de Dios —o más bien está cierta de que no hay tal Dios— y la humanidad ha de arreglárselas por sí sola, sin las andaderas de la religión, para afianzar un orden social y moral.

### Segmentos convencionales

El profesor de historia o de ciencias sociales ha de hacer que los alumnos se percaten de lo convencional de toda segmentación —de períodos u otra— en el devenir de los hechos históricos y en el continuo de los fenómenos sociales. El mejor modo de instruirles en eso consiste en presentar modos varios de delimitar etapas temporales o ámbitos de acontecimientos. La exposición, a continuación, de un tercer esquema de fases —o, mejor, planos— de la crítica de la religión sirve a ese fin.

Una actividad de análisis puede consistir en examinar si los tres esquemas dicen exactamente lo mismo —que no lo dicen—, y en relacionarlos, a su vez, con otros modelos afines de períodos de filosofía de la religión, que se recogen en el capítulo XIV.

Así pues, la crítica de la religión ha comenzado históricamente y tiene como primer nivel la crítica del dogma, no tanto —aunque también— de dogmas concretos (pecado original, resurrección, virginidad de María), que resultan especialmente chocantes para el pensamiento moderno, cuanto en general de la mentalidad dogmática y de ortodoxia, así como de la teología al uso. Es una crítica que ha podido y puede hacerse no sólo desde la razón, sino también desde dentro de la propia fe cristiana o desde un sentimiento religioso genérico que aspira a una religión, quizá a un evangelismo, muy libre de dogmas y de doctrina impuesta por las iglesias o por la tradición.

Aparece después —en la historia y en la hondura del análisis— la crítica de la noción misma de revelación y, en consecuencia, también de cualquier idea de la singularidad o preeminencia del Cristo, como Hijo de Dios encarnado. Es ésta una objeción radical y de principio al cristianismo en su pretensión de ser única religión revelada y verdadera. Se corresponde con las posiciones del deísmo y de la teología natural, racional, filosófica.

Se formula, en fin, el rechazo de la propia idea de Dios y de toda religión, en general y sin excepciones, incluida la religión natural o racional preconizada por los deístas. Es, desde distintos fundamentos, la posición del ateísmo y del agnosticismo, los cuales, a su vez, asumen y elevan a otro plano las críticas anteriores a la mentalidad dogmática y a la singularidad de una presunta revelación en Jesús y en la Biblia.

Es esta última posición la que se va a estudiar en el presente capítulo. Se trata de una posición hasta cierto punto unitaria, compacta, aunque integrada por otros componentes, algunos de ellos propios de los momentos anteriores. Eso no quita a relevantes distinciones y discrepancias dentro de ella respecto a concepción general del mundo y del hombre o a los fundamentos invocados para la crítica: fundamentos de historia, de moral, de razón o ciencia. Hay, además, dos familias, aunque no mal avenidas, la de los agnósticos y la de los ateos. El agnosticismo, la suspensión del juicio respecto a la existencia y a la naturaleza divina, no se confunde con el ateísmo, la pura y simple negación de Dios, o sea, la tesis de que no hay Dios. Pero existe clara solidaridad mutua y visible buen entendimiento incluso entre autores que se oponen en otras tesis básicas (como materialismo e idealismo) o que difieren mucho en su acercamiento al tema (científicos y humanistas). Dejando de lado otras discrepancias, ateos y agnósticos hacen causa común, forman frente conjunto contra lo eclesiástico, cristiano y religioso, de modo parecido a como clérigos y teólogos de diversos credos también se defienden en común ante las amenazas de esa crítica y de la secularización.

Los adolescentes han de conocer la tradición crítica, atea o agnóstica, que forma parte del pensamiento y de la cultura occidental, y ahora ya con peso equiparable al de la tradición cristiana. Han de conocer no sólo sus ideas básicas, sino también algunos de los textos clásicos en que esa crítica se ha plasmado: de Marx, de Nietzsche, de otros autores recogidos luego en el Anexo.

## 2. Materialismo y racionalismo

La crítica más antigua y de mayor raigambre social a la religión procede del materialismo: así ya en la filosofía griega, en algunos filósofos y científicos desde el siglo XVII, pero también en el pensamiento popular pragmático. Para profesarse materialista y desde tal convicción desinteresarse de todo lo religioso no hace falta ser filósofo: basta con pensar que no hay otra realidad que la materia, o con atenerse a un principio de placer, hedonista, que exalta y apura al máximo los goces de la vida.

La religión presupone siempre cierta dualidad: los dioses y los hombres, lo natural y lo sobrenatural, lo material y lo espiritual, lo

profano y lo sagrado. Por eso, cualquier género de pensamiento monista y, sobre todo, materialista es ya, de suyo, sin necesidad de decirlo en modo expreso, una enmienda a la totalidad de la religión. Cuando se niega toda realidad de orden distinto y superior, la religión queda cuestionada de plano y en su misma raíz.

En las concepciones materialistas, la realidad, o es material, o no es: no hay tal realidad. El materialismo, ya filosófico, ya pragmático, representa una negación frontal de la religión a partir de la noción misma de ser, de realidad. Esta negación, por lo demás, no tiene por que ocuparse en modo explícito y formal de Dios, los dioses o lo sagrado; concierne, de modo general, a cualquier representación de entes espirituales o no materiales: les deniega realidad sin necesidad de decirlo cada vez de manera explícita y formal. Sólo algunos pensadores materialistas se han aplicado a refutar de modo expreso la pretensión de realidad de las creencias religiosas vigentes en su respectiva época.

Sin embargo, no sólo el materialismo, también concepciones espiritualistas pueden poner en tela de juicio el dualismo que implica lo sagrado (o sobrenatural): el dualismo ontológico por el que se contraponen a lo profano (o natural), el de las actitudes y prácticas humanas relativas, respectivamente, a lo sagrado y a lo profano, o bien el de la neta diferenciación entre creencia e increencia. Es ésta una diferencia que pertenece a la identidad del creyente. *No hacer diferencia entre el judío y el que no lo es* —escribió Jabès (1990, p. 66)— *¿no es ya dejar de ser judío?* Constituye, en general, crítica de la religión no diferenciar lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo secular o laico, dejar indistintos lo divino y lo humano, lo sobrenatural y lo natural, o confinar estas categorías en el limbo de las distinciones insignificantes, y poco importa que esto se haga desde posiciones materialistas, como ha sido más frecuente, o desde principios idealistas.

La crítica agnóstica o atea procede, a menudo, pues, de una noción monista de realidad. Pero, sin necesidad de asentarse en ese orden ontológico, con más frecuencia procede de premisas epistemológicas, relativas a la razón humana, al conocimiento, a la ciencia, al dominio de lo que podemos realmente saber, al criterio que permite discernir qué es conocimiento y qué no lo es. Hay de ello una variedad arrogante y no sólo de confianza completa en la razón humana, como si ésta fuera capaz de dar respuesta a toda clase de enigmas de la vida. Pero se ha dado asimismo una versión nada pretenciosa, que por el contrario se limita a tomar constancia de cuán modesta y limitada es la razón humana: de que la asedian muchas cuestiones para las que no dispone de respuesta, sólo que no es con teología como se las podrá responder. De modo bien irónico lo expresó Diderot:

*Extraviado en el bosque por la noche, solo tengo una lamparita. Un desconocido me dice: amigo, apaga la vela para encontrar mejor el camino. Ese desconocido es un teólogo.*

Pero esta variedad nada engréida de racionalismo no tiene por que quedarse en el agnosticismo. A menudo, viene a parar en la tesis atea, y esto sobre el fundamento y como consecuencia de que, a falta de razones para afirmar a Dios, lo razonable no es suspender el juicio, sino negarle pura y simplemente.

Desde la ciencia natural y desde teorías racionalistas del conocimiento sale una crítica que destaca el carácter de superstición e irracionalidad de las creencias religiosas. Estas creencias —según dicha crítica— no tienen ninguna base en la experiencia o en la razón humana, ni tampoco contribuyen a aclarar de veras algunas de las cuestiones que presuntamente habrían de esclarecer: las relativas, por ejemplo, al origen del mundo y al sentido de la vida humana. La idea de Dios y las creencias religiosas no resuelven las cuestiones en que los humanos con el uso de su sola razón no han llegado a ponerse de acuerdo y a resolver. A la teología —así, en los textos luego, Javier Sádaba— se le reprocha constituir un sistema de trucos y subterfugios pseudo-intelectuales, que trata innoblemente de ganarse un espacio en las lagunas de nuestro conocimiento. Unamuno, que a lo largo de su trayectoria intelectual, atravesó varias de las etapas de la crítica de la creencia, escribe en **El sentimiento trágico**:

*Era yo un mozo que empezaba a inquietarme de estos eternos problemas, cuando en cierto libro, de cuyo autor no quiero acordarme léi esto: «Dios es una gran equis sobre la barrera última de los conocimientos humanos; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira». Y escribí al margen: «De la barrera acá todo se explica sin El; de la barrera allá, ni con El ni sin El; Dios, por lo tanto, sobra». Y con respecto al Dios-Idea, al de las pruebas, sigo en la misma sentencia. Atribúyese a Laplace la frase de que no había necesitado de la hipótesis de Dios para construir su sistema del origen del Universo, y así es muy cierto. La idea de Dios en nada nos ayuda a comprender mejor la existencia, la esencia y finalidad del Universo.*

### **3. Miseria moral de la religión y humanismo ateo**

El ateísmo moderno no es fruto únicamente de una reflexión racional, no es de carácter sólo teórico. Es, no menos, de carácter práctico y moral; apela a una concepción global del ser humano, una noción de qué es bueno y qué es dañino para la humanidad. La cuestión

teórica acerca de la verdad de la religión puede incluso quedarse en accesoria frente a la cuestión de su valor moral y humano.

El ateísmo considera la fe religiosa no sólo como servidumbre intelectual, autonegación del pensamiento y espejismo ideológico engañoso, sino, además, como principio legitimador de algunas de las atrocidades mayores cometidas a lo largo de la historia, perpetradas en su nombre, crueldades que son fruto del fanatismo y de la actitud inquisitorial que la religión propicia. Reputada en general nociva, la creencia es vista, cuando menos y en el mejor de los casos, como superflua e inoperante para la dirección de nuestras acciones. El comportamiento honesto, moral, no sólo no necesita de la religión como supuesto fundamento necesario, sino que de hecho en ningún modo ha acompañado siempre a la creencia religiosa. Se subraya el papel miserable y envilecedor, a menudo nefasto y de cruel intolerancia, desempeñado por los clérigos y las iglesias a lo largo de la historia. Se hace balance del cristianismo y el resultado sale negativo, estremeecedor. Es verdad que también ha habido movimientos cristianos y teológicos limpios de crueldad, y ahí se concede un respeto a episodios como el de la contemporánea teología y práctica cristiana de la liberación. Pero los teólogos de la liberación se engañan al revestir su discurso con ropaje de metáforas bíblicas, y también teologías de ese género, bien intencionadas, han de ser desenmascaradas como ilusión ideológica.

En otro orden, se ironiza acerca del oscurantismo de una moral sexual de vía estrecha impuesta por la religión bíblica. Como mínimo, estalla la queja de André Gide contra esa moral: *Mandamientos de Dios, ¡cuánto me habéis hecho sufrir!*

Y no es ya sólo que la historia del cristianismo arroje un saldo moral muy negativo. Es que, en esencia, el cristianismo, la creencia en Dios, las religiones operan en contra de lo humano. Donde hay Dios, no hay hombre: tal es la convicción profunda de un ateísmo humanista. *El hombre pobre tiene un Dios rico*, escribe Feuerbach (véase capítulo XIV); es decir, los sublimes atributos de Dios resultan del despojo que la humanidad padece en sus más nobles cualidades. La creencia en Dios, lejos de aportar un suplemento de esperanza, de humanidad o de sentido de la existencia al ser humano, más bien se lo arrebatata: trabaja contra la naturaleza, contra el significado y el gozo de la vida, contra las más realistas esperanzas humanas. La religión y Dios se alimentan de la sustancia y de la vida de los hombres: vampiros de la humanidad.

Este humanismo ateo ha tomado más de una vez proporciones de un enaltecimiento desmesurado del ser humano, de un "ego" agigantado, enfáticamente afirmado, endiosado, que no admite nada por encima de sí. Nietzsche ha escrito: *Si hubiera dioses, ¿cómo podría yo*

*soportar no serlo?*; y también: *¿qué podría yo crear si hubiera Dios?* Sartre ha hecho decir a uno de sus personajes teatrales, a Orestes: *De pronto la libertad cayó sobre mí y me traspasó [...], y ya no hubo nada en el cielo, ni Bien ni Mal, nadie que me diera órdenes.*

Se expresa ahí una idea tal del ser humano, fáustica y prometeica, que por encima de él resulta del todo inconcebible algún cielo o algún Dios. Solo y solitario sobre la Tierra, el hombre posee una naturaleza y dignidad propiamente divina, porque humana: nada hay sobrehumano, nada más divino que el hombre. Éste no es inmortal, pero sí, en algún modo, sin límite, al menos por arriba: no limita con un Dios o, lo que es igual, no hay Dios que le ponga límites. En este humanismo —de origen y aire romántico, pero rescatado por algunos existencialistas— al postulado de la inexistencia de Dios a veces cooperan asimismo otros principios, materialistas o de agnosticismo; pero lo esencial yace en la idea del hombre —de la humanidad en cuanto especie y del hombre individual— como único y verdadero dios sobre la Tierra.

#### 4. Del engaño y la ilusión a la realidad del mundo

La creencia religiosa —prosigue la crítica humanista— es hija del miedo y generadora de más miedo, ante todo del miedo a la muerte, pero también de otros terrores asociados a la angustia de vivir, acaso a la responsabilidad de vivir humanamente. Es también hija de la alienación social y generadora de más enajenación: a la vez fruto y causa de opresión de unos seres humanos sobre otros. Es un resto infantil y es eficazmente infantilizadora: mantiene a los creyentes en una inmadurez culpable.

La crítica irreligiosa no omite ninguno de los registros posibles de rechazo de la religión bíblica: también toca el de la sensibilidad cultural, el de la estética y el gusto. En cuanto a mitos, era más bella y preferible la religión griega, el paganismo antiguo. Es Nietzsche otra vez quien mejor lo ha expresado al decir que era una cuestión de buen gusto, antes aun que de verdad o de razón, lo que le alejaba de judaísmo y cristianismo.

¿Jesús y otros maestros religiosos? Se engañaron a sí mismos y desnortaron a otros. Se engañan y engañan, aunque sea con la mejor de las intenciones, todos aquellos que posponen para otra vida el cumplimiento de las esperanzas humanas. Para Nietzsche, el cristianismo constituye un *crimen capital contra la vida*. No menos severo, Augusto Comte consideró a Jesús un «charlatán», un «aventurero religioso», que no había aportado nada a la humanidad.

Son temas que se compendian en el ateísmo marxista. Comienza éste por recoger ideas de Feuerbach: la religión como una forma de

alienación; los creyentes proyectan en su Dios lo que no se atreven a reconocer dentro de sí mismos y, además, en esa proyección consideran como poder exterior, sobrehumano, lo que es un poder social. La religión —dice Engels— es el espejo fantástico, en el cerebro de los hombres, de potencias exteriores que dominan su existencia cotidiana, reflejo en el cual las potencias terrestres toman la forma de potencias celestes. Por otra parte, en ella encuentra su queja, su gemido el abandono de los miserables. En un célebre texto, Marx presenta a la miseria religiosa, por un lado, como expresión de la miseria real, y, por otro, como protesta contra esta misma miseria. La religión es, entonces, el suspiro de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón, el espíritu de las condiciones sociales que carecen de espíritu, todo lo cual se compendia en que es el opio del pueblo. La religión, en Marx, no es ya poesía, moral, o sabiduría para uso del pueblo; es opio puro y duro: con ella, como con un narcótico que genera adicción, se perpetúan las propias condiciones sociales que la originaron.

Los mismos temas se dan cita en el psicoanálisis. Freud conceptúa la religión como ilusión, según dice ya el título de una de sus obras: **El porvenir de una ilusión**. Porvenir, a la religión, no le ve ninguno. Freud está convencido de que el abandono de la religión se producirá en la sociedad con la inexorable fatalidad de un proceso de crecimiento, igual que el abandono de otras ilusiones. La religión es, para él, un equivalente de la neurosis; es neurosis colectiva de la humanidad y es, además, delirio colectivo, con las características y las funciones del pensamiento delirante, que quiere sustraerse al principio de realidad, al juicio basado en la objetividad. En el psicoanálisis neurosis y religión resultan de la persistencia del pensamiento mágico: de sentimientos y representaciones infantiles en un sujeto que no ha accedido a la madurez post-edípica y que no los ha contrastado con la realidad.

### Moisés y la religión monoteísta

En una obra con ese título Freud quiso ofrecer una explicación general del origen del monoteísmo. Es una explicación históricamente mal fundamentada y que, en consecuencia, ha de acogerse con carácter de mito, de relato simbólico desde el psicoanálisis:

En la génesis de la religión individual y de las religiones históricas, Dios sería la sublimación del padre, la resurrección del padre ideal. Freud conjetura, en el principio, una sociedad del todo dominada por un padre único, poseedor de los bienes y de las mujeres de la tribu, pero que acaba asesinado a manos de sus hijos. Éstos, los hermanos, se habrían conjuramentado para crear una sociedad distinta: igualitaria, fraterna, sin ningún otro padre posesivo y poderoso, y donde nadie poseería en adelante a todas las mujeres. Con el paso del tiempo, la hostilidad hacia el padre muerto habría cedido ante el recuerdo amoroso suyo y ante su idealización. Dios, según eso, es el protopadre asesinado y recordado en el culto. En lo que respecta a la tradición bíblica, Freud postula que Moisés fue muerto por los israelitas y que Yahvé, la figura divina única de los judíos, no es sino el protopadre Moisés sublimado.

Para Freud la religión es un sentimiento del que hace falta curarse. En el polo opuesto a la actitud del creyente está la del científico, que él valora como correspondiente al estado de madurez humana, un estado en el que se renuncia al principio de placer o, mejor, se subordina éste al de realidad, buscando su satisfacción en el mundo exterior, real. El contraste entre religión y ciencia es paralelo al de infantilismo y madurez; es, en rigor, un componente suyo. Freud juzga a la religión como algo de lo que la persona madura llega a estar de vuelta, y ve al psicoanálisis como educador para esta madurez. Los dogmas religiosos responden a anhelos humanos, pero esta correspondencia no los hace verdaderos. *Sería muy bello —escribe— que hubiera un Dios creador del mundo y providencia bondadosa, un orden moral universal y una vida de ultratumba, pero encontramos harto singular que todo suceda tan a medida de nuestros deseos.* El psicoanálisis, ante la religión, asume un papel terapéutico o, si se prefiere, educativo: actúa como conocimiento “des-ilusionador”; educa en la renuncia a las ilusiones del deseo contrarias a la realidad y enseña al ser humano la aceptación de su real destino.

En la tradición y la cultura del ateísmo, el proceso de secularización es saludado con gozo. Dios se ha marchado del mundo sin dejar

detrás ningún problema. Antes bien, por el contrario, al desaparecer se han despejado muchos falsos problemas. Siguen los problemas humanos, pero para ser afrontados con recursos humanos, sin escapatorias o falsos consuelos sobrenaturales y de otra vida tras la muerte. En esa misma tradición cabe incluso contemplar con indulgencia y simpatía el afán de las personas religiosas, adoptar una postura dialogante y no de anatema. Una forma de hacerlo —difundida por Garaudy— ha sido reconocer la legitimidad de las cuestiones, mas no de las respuestas religiosas.

La presente temática y los textos luego aducidos han de relacionarse con los de otros capítulos: sobre testimonios de fe (IX), sobre el nombre y la idea de Dios (XI), sobre filosofía de la religión (XIV). Los textos han de colocarse unos frente a otros o bien al lado de otros. A la luz de su convergencia o de su contraste, hay que valorar el sentido de este género peleador de ateísmo e increencia que no puede abstenerse de luchar contra toda clase de superstición y de religión como pernicioso engaño de la humanidad.

En este capítulo, como en los otros contiguos, la actividad de los alumnos consiste en lectura y análisis de textos, en los cuales no sólo hay que buscar la comprensión y el conocimiento: también se debe fomentar una actitud de respeto hacia la posición que representan. A menudo, en escritos de ateos e increyentes militantes se reprueba la supuesta falta de un respeto que allí echan de menos algunas personas religiosas: respeto a su fe, a lo sagrado de la religión. No es simple terciar en este trance: lo que para unos es blasfemia o sacrilegio para otros es uso de la razón. Este uso puede ser a veces corrosivo o demolidor, pero a eso tiene perfecto derecho el increyente, por mucho que el causticismo les duela a los creyentes. Sólo que, más allá de la legítima diatriba, puede haber, claro está, un ateísmo incivilmente irrespetuoso, reprobable por tanto. Ciertamente, por el otro lado, ha habido y hay militancia religiosa muy incivil y carente de cualquier consideración hacia agnósticos y ateos, que también se merecen un respeto. Entre los elementos de actitudes por enseñar en el presente tema ha de estar, pues, educar para el respeto a la increencia.

Puede verse y hacerse eso con escritos de autores españoles actuales, que rescatan y urgen como todavía hoy necesaria una actitud de crítica irreligiosa a menudo denostada por otros o descalificada como decimonónica. Son pensadores que desde la filosofía, la historia o el estudio comparado de las religiones juzgan imprescindible emplearse a fondo en la lucha —comprendida, sobre todo, sí, en el siglo XIX— de desmontar unas creencias religiosas que ellos tratan de desenmascarar como pura y burda superstición —y esto en el mejor de los casos, cuando no dogma cruel—, apenas maquillada bajo una cosmética de racionalidad superficial.

Con desigual dedicación a la crítica de la religión y en posiciones, por lo demás, tan diferentes como para resultar un tanto grueso citarles ahora juntos —que no revueltos—, están ahí, entre otros, Gonzalo Puente Ojea, Gustavo Bueno, Fernando Savater, Javier Sádaba, como estuvo hasta hace poco Enrique Tierno. La siguiente selección de textos incluye extractos de algunos de ellos, que merecen figurar al lado de los clásicos del pensamiento irreligioso y de la crítica del cristianismo. En la bibliografía al final de la obra, constan otras referencias suyas, seguramente indispensables para tomarle el pulso a la cultura irreligiosa y a una línea de pensamiento moderno sobre la religión que desde hace un par de siglos no ha hecho sino crecer y afianzarse.

En un determinado nivel de madurez, en la que se le supone y se le exige al profesor, pero también —y ¿por qué no?— a los alumnos al filo de ingresar en la Universidad, el estudio del hecho religioso pasa obligatoriamente por el conocimiento de la crítica de la religión.

## ANEXO

### CONTRA LA RELIGIÓN

**Jean Meslier:**

*Sabed pues, amigos míos, que todo lo que se declara y todo lo que se practica en el mundo para el culto y la adoración de los dioses no son más que errores, abusos, ilusiones e imposturas. Todas las leyes y las órdenes que se publican bajo el nombre y la autoridad de Dios, o de los dioses, son en verdad tan sólo invenciones humanas [...].*

*Y lo que digo aquí en general de la vanidad y falsedad de las religiones del mundo no lo digo únicamente de las religiones paganas y extrañas que ya consideráis falsas, sino lo digo igualmente de vuestra religión cristiana, porque en efecto no es menos vana ni menos falsa que cualquier otra, e incluso podría decir en un sentido que tal vez es más vana aún y más falsa que ninguna otra, porque no hay ninguna cuyos principios sean tan ridículos, ni tan absurdos, ni que sea tan contraria a la naturaleza misma y al sano juicio.*

**H. Heine, Alemania después de Lutero:**

*Nuestro corazón se estremece de compasión, pues es el viejo Jehová el que se dispone a morir. Le hemos conocido desde su cuna en Egipto, donde fue criado entre los terneros y los cocodrilos divinos, las cebollas y los gatos sagrados; le hemos visto decir adiós a los compañeros de la infancia, a los obeliscos y las esfinges del Nilo y llegar a ser un Diosrey en un pobre pueblo de pastores [...]. Le vimos más tarde en contac-*

to con la civilización asirio-babilónica; renunció a sus pasiones, demasiado humanas; se abstuvo de vomitar cólera y venganza, o al menos no tronaba por cualquier bagatela. Le vimos emigrar a Roma, la capital, donde abjuró toda especie de prejuicios nacionales y proclamó la igualdad celeste de todos los pueblos. Con estas bellas frases se opuso al viejo Júpiter e intrigó tanto que llegó al poder y desde lo alto del Capitolio gobernó la ciudad y el mundo [...]. Le hemos visto purificarse, espiritualizarse más y más, hacerse paternal, misericordioso, bienhechor del género humano, filántropo [...].

*¡Nada le ha podido salvar! ¿No oís la campana? ¡De rodillas! Traen el viático a un Dios que se muere.*

### **Bertrand Russell, Por qué no soy cristiano:**

*La religión se basa, a mi juicio, primordial y principalmente en el miedo. En parte es terror a lo desconocido y, en parte, deseo de sentir que se cuenta con una especie de hermano mayor que estará junto uno en todas las aflicciones y disputas. El miedo es la base: miedo al misterio, miedo a la derrota, miedo a la muerte. El miedo es el padre de la crueldad, por lo cual no es sorprendente que la crueldad y la religión hayan ido de la mano, porque el miedo está en la base de ambas. Podemos comenzar ahora a comprender un poco la realidad y a dominarla con ayuda de la ciencia, que ha tenido que abrirse camino paso a paso en contra de la religión cristiana. La ciencia puede ayudarnos a vencer ese miedo cobarde con el que la humanidad ha vivido durante tantísimas generaciones. La ciencia ha de enseñarnos —y creo que nuestro corazón también puede hacerlo— a no buscar ya más en torno nuestro auxilios imaginarios, a no fantasear más aliados celestiales, sino, más bien, a dirigir nuestra vista a este mundo y a nuestros propios esfuerzos para construir aquí abajo un lugar apropiado para vivir en él [...].*

*Queremos mantenernos en pie y mirar con claridad y honradez a este mundo: sus hechos buenos y malos, su belleza y su fealdad; ver el mundo tal como es y no sentir miedo de él. Conquistar el mundo por la inteligencia y no quedar esclavamente sometidos por el terror que de él procedente. El concepto de Dios es un concepto derivado del antiguo despotismo oriental. Es un concepto totalmente indigno de hombres libres. Cuando se oye a la gente en la iglesia rebajarse y decir que son miserables pecadores y todo lo demás, tal cosa resulta despreciable e indigna de seres humanos que se respetan a sí mismos. Hemos de mantenernos en pie y mirar cara a cara al mundo. Debemos hacer que éste sea lo mejor que podamos; y aun cuando no sea tan bueno como quisiéramos, pese a todo, será mejor que el de otras edades del pasado.*

## Enrique Tierno Galván, *Qué es ser agnóstico:*

*Ser agnóstico es no echar de menos a Dios [...]. Para el agnóstico finitud es una palabra que designa, entre otras cosas, una situación en sí misma satisfactoria, o que se satisface a sí misma.*

*Precisamente aquí está el «quid» de la cuestión, pues finitud, que tradicionalmente se ha interpretado como señal de posibilidad de la trascendencia, tiene ante los ojos del agnóstico el sentido de significarse a sí misma como plenitud satisfactoria. El agnóstico no entiende la necesidad de una realidad trascendente.*

*[...] En este sentido el agnóstico está perfecto en la finitud, es decir, en cuanto no concibe que haya nada fuera de ella y no la echa de menos porque tampoco admite esta clase de paradoja. Las paradojas pascalianas o kierkegaardianas carecen de valor si se las reduce a la finitud, porque desprendidas del compromiso con lo trascendente, quedan en meros estados de ánimo.*

*[...] El agnóstico, asentado en la finitud con la firmeza de quien no admite el conocimiento de otra realidad, aparece como el hombre sin tragedia teológica, es decir, sin vivir la contradicción entre la vida como destino en el mundo y la vida como destino fuera del mundo. Todo es mundo, es decir, finitud.*

*De aquí la serenidad del agnóstico y su actitud ante la muerte. La serenidad vital, es decir, aceptar los acontecimientos como hechos que se dan sin ninguna causación ni dirección exterior al mundo, reconcilia con los sucesos del mundo y su arbitrariedad. No porque dejen de ser contradictorios, sino porque la contradicción no excede al mundo. [...]. Esta actitud de razonabilidad permite aceptar serenamente las contradicciones o las provocaciones del mundo. Dicho en otras palabras, la ausencia de lo trascendente da serenidad sin resignación. [...].*

*De este modo, hay en el agnóstico una bondad y comprensión respecto a los sucesos del mundo que nace de la identificación finita. La tragedia personal de quien pretende exceder lo finito suele ser fuente constante de anomalías psíquicas, rencores y frustraciones respecto del mundo y sus exigencias. Al mundo hay que acogerle como es y como puede ser.*

## Roger Garaudy, *Del anatema al diálogo:*

*La religión es un proyecto humano, pero un proyecto mistificado. Proyecto humano: en el sentido de que, más allá de lo dado, aporta respuesta a cuestiones planteadas por el hombre, y que prescribe una práctica que corresponda a exigencias. Proyecto mistificado: proyecto que ignora las condiciones materiales (históricas y sociales) de su naci-*

miento y que no se somete, como las hipótesis científicas, al criterio de la práctica.

[...] Si la grandeza de la religión se afirma en la exigencia de responder a estas cuestiones, la debilidad y el fallo está en pretender aportarles una respuesta dogmática, ligada siempre a cierto estado de conocimientos, pero presentada como definitiva, sagrada incluso, cuando en realidad lleva el estigma de las insuficiencias coyunturales de una época.

La crítica marxista recusa las respuestas ilusorias y no las aspiraciones reales que las han suscitado. Más allá de los mitos sobre el origen, el fin y el sentido de la vida, más allá de las concepciones alienadas de la trascendencia o de la muerte, hay esta dialéctica concreta de lo finito y lo infinito, que permanece una realidad viva a condición de tomar conciencia de que no es del orden de una respuesta, sino del orden de una cuestión.

No se puede, por tanto, tratar a la religión únicamente en términos de alienación: la alienación está en las respuestas, mas no en las cuestiones [...]. Del mismo modo que en el plano del conocimiento a partir de una necesidad real, las religiones han transformado en respuesta lo que pertenecía al orden de la cuestión, así también en el plano de la acción —y especialmente el cristianismo— han transformado una exigencia en una promesa e incluso en una presencia: de la exigencia de una mediación han pasado a la presencia del mediador.

Aquí también la alienación está en la promesa y en la afirmación de la presencia, no en la exigencia que la ha suscitado y que el marxismo ha de tomar a su cargo, reencontrando, bajo el mito, la aspiración que la ha hecho nacer [...].

El marxismo se plantea las mismas cuestiones que el cristiano, está trabajado por la misma exigencia, vive la misma tensión hacia el porvenir; pero, al ser una filosofía crítica y no dogmática, no se cree autorizado a transformar su cuestión en respuesta, su exigencia en presencia.

### Gonzalo Puente Ojea, *Fe cristiana, Iglesia, poder*:

La Iglesia ha orientado siempre la religiosidad en el sentido de la fe del carbonero [...]. De una actitud así sólo podía surgir una religiosidad casi siempre epidérmica y primaria, y no un modo de vida interior, sistemático y éticamente autorregulado en el contexto de la vida social y económica [...]. Ningún obstáculo moral se oponía a orientar el catolicismo en la dirección de una religiosidad de masas, con una evidente preponderancia de la tendencia anti-intelectualista.

[...] Sabemos de la potencia de los dogmas eclesiásticos, conocemos la función sacerdotal en la sistematización del contenido de las profe-

*cías o de las tradiciones sagradas [...]; y aunque los dogmas son las señas de identidad de la fe religiosa y el soporte del espíritu de ortodoxia que cimenta y protege el poder del aparato eclesiástico —y que en el caso de la Iglesia católica ha alcanzado las máximas cotas de intolerancia—, por sí solos no resuelven el ansia de certeza que demandan las almas en una religión popular. El problema del mal sigue desafiando todas las argucias del pensamiento sacerdotal.*

*La versatilidad de la Iglesia en sus definiciones dogmáticas representó un recurso inapreciable para lograr una ilimitada plasticidad ideológica en su designio de dominación y en su propósito de no dejar a nadie fuera de ella. Esta versatilidad constitutiva le permitió ir asumiendo todas las estructuras de dominación —políticas, sociales, económicas— y todos los estamentos, grupos y clases con intereses divergentes o contrapuestos. En su marco doctrinal y dogmático, cada clase, grupo o estamento podía espigar y adoptar el fragmento o el nivel del discurso eclesiástico que favoreciese sus respectivos intereses, de modo tal que la retórica de la nueva religión aparentase otorgar a cada uno lo suyo, pero dejando no sólo inalterado, sino mejor consolidado el orden social vigente, con sus poderes de dominio y explotación, de los cuales la Iglesia misma pasó muy pronto a formar parte eminente y también a manejar la pluralidad de lenguajes con envidiable destreza.*

#### **Javier Sádaba, Qué es un sistema de creencias:**

*Si la religión ha ido atrincherándose, como antes veíamos, ante el cerco de la ciencia; si ha buscado un solar lejos de la tierra quemada, es natural que cualquier grieta científica haya encontrado eco en aquellos que quieran defenderla a ultranza. Y la ciencia —es esa su misma esencia— tiene muchas grietas. Por eso, el principio de indeterminación físico, por ejemplo, se ha invocado para negar el determinismo o el teorema de Gödel —es otro ejemplo— sobre la incompletitud básica de la lógica para cuestionar la certeza científica y otras muchas cosas más. O el segundo principio de la termodinámica, el llamado principio de entropía, para postular la existencia de un creador. Los «fracasos», en suma, de un fingido proceso lineal, de una conquista definitiva de la verdad, se supone que son argumentos en favor de las grandes tesis clásicas de la religión. De ahí el nombre de «logical gaps». En cada agujero, en cada poro, en cada inseguridad o provisionalidad de cualquier «corpus» teórico se escurre el teólogo (normalmente, con un pésimo conocimiento de aquello que discute), quien temerariamente piensa encontrar en la indefinición del otro la definición propia, en el desliz o simple gestación científicos el asiento y la conclusión religiosas.*

*Es fácil darse cuenta de que un Dios albergado en los «gaps» es un Dios sentado en un polvorín. Y esto no tanto porque los agujeros acaben siendo rellenados, sino porque argumentar así es hacerlo desde la ignorancia de lo que es la ciencia. Constitutivo fundamental de ésta es la parcialidad y el error. De otro modo no sería ciencia [...]. Por eso, los apologistas de este cuño, más que apuntalar la religión, lo que hacen es denigrarla [...]. En el fondo la inferencia implícita de estos razonamientos es la siguiente: si todo es inseguro, algo debe de haber seguro. O donde falla la razón ha de hacer su aparición la Razón. Y esta Razón se mezcla con la fe. Lo que ocurre es que, incluso en el caso de que los argumentos aducidos lograran su objetivo, poco se habría ganado. Una Causa última no tiene por qué explicar más que una causa próxima. Hay aquí una continua confusión entre el orden lógico y el psicológico. El hecho de que yo me quede tranquilo porque haya remitido al infinito un problema circundante no es más que una cuestión de tranquilidad [...]. La fe ... no puede ser la esponja que quite los sudores de la razón.*

### XIII. LA SECULARIZACIÓN DE LA CULTURA OCCIDENTAL

Por comparación con lo que fue la religión cristiana en Europa, en Occidente, durante una larga etapa histórica, la de una cultura y organización social que pudo caracterizarse como de "cristiandad", y que a muchos efectos se prolongó hasta el siglo XVIII con el absolutismo regio y religioso del Antiguo Régimen, el proceso histórico y social de mayor relevancia en el curso de los dos o tres últimos siglos, el hecho que en mayor medida marca a nuestra sociedad actual, a nuestra cultura, ha sido y es el de una progresiva descristianización o —mejor y además— secularización. Si por un solo rasgo, con una sola palabra, un aserto, hubiera que caracterizar el fenómeno histórico reciente más relevante en Occidente respecto a la religión, sin duda sería éste: la sociedad occidental está en proceso de secularización creciente.

Importa advertir que el ámbito sociocultural del que se afirma esta secularización es Occidente, no sólo o en especial España, y tampoco el mundo entero. En la actualidad, hay en curso en el mundo otros procesos relacionados con la religión y de signo opuesto a lo que sucede en el Occidente cristiano. Así, en los países árabes se está viviendo un momento de gran pujanza del islam con el resultado de una islamización creciente en todos los órdenes. Por otro lado, en España la brusca transición cultural desde el nacional-catolicismo de la etapa franquista a un régimen de libertades favorece la superficial impresión de un vuelco de descristianización y de laicismo en pocos años. El proceso por considerar es más hondo y de algo más que unos años. El nacional-catolicismo fue en realidad un paréntesis —largo, desde luego—, una moratoria en procesos históricos que

desde el siglo XVIII también en España se estaban incubando y manifestando, procesos en parte interrumpidos bajo el régimen franquista y que luego con la democracia han parecido irrumpir con increíble celeridad.

## 1. El proceso de descristianización

El concepto de secularización es comparativo. Requiere comparar la modernidad occidental con otro tracto histórico en el cual elementos originados en el cristianismo llegaron a alcanzar clara hegemonía en la conformación de la sociedad y cultura occidental tomada en su conjunto, en su entera extensión geográfica y también en el completo espectro de sus manifestaciones: filosofía, arte, moral, creencias populares, organización del poder. Poco importa a ese propósito el espesor cronológico de la etapa así identificada. Cabe convencionalmente restringirla, si así place, a los siglos XI a XVI, o incluso a XII y XIII solos. En tal comparación, el concepto de secularización presupone constatar que aquella preponderancia ha venido luego muy a menos, a desaparecer de modo progresivo, quedando harto menguada en Occidente la presencia de contenidos que tuvieron su origen en la religión cristiana. Así pues, el juicio de que Occidente está en curso de secularización presupone algún otro juicio previo, el de que Europa fue intensamente cristiana durante alguna época. Es una presuposición puesta en duda por algunos sociólogos e historiadores que entienden que la cristianización afectó más a las expresiones ideológicas y artísticas, las que, por su materialización en obras duraderas, han llegado luego hasta nosotros, que a las creencias y prácticas reales de los pueblos europeos.

Con todas las dificultades que el concepto mismo encierra, una primera manifestación del proceso histórico por considerar consiste en la sustitución —comenzada en el siglo XVII, pero creciente desde entonces— de los contenidos religiosos cristianos, derivados de Jesús y de la Biblia, por otros contenidos equivalentes y análogos suyos, a duras penas calificables como cristianos y que reemplazan a aquéllos en sus funciones socioculturales. El pensamiento racionalista es un factor responsable de ese cambio, al que coadyuva no poco el absolutismo regio de la época que relega y recorta el anterior poderío eclesiástico: a la ley positiva divina revelada le sustituye la ley natural de moralidad descubierta por la razón; al Dios de la Biblia, el supremo “relojero” y ordenador del mundo; a la recitación de plegarias eclesiásticas, una mística de la elevación del alma o de la inmersión en la propia interioridad profunda; a las creencias cristianas, una fe sin dogmas y una adhesión difusa a la trascendencia o al misterio indefinible. Es un proceso de sustitución de lo cristiano por otros contenidos a veces todavía religiosos; es descristianización.

Ese es un primer momento o elemento de esta historia: a lo largo de la Edad Moderna el cristianismo ha sufrido un proceso de amortiguamiento y amortización en la sociedad. Todo sucede como si durante quince siglos el cristianismo hubiera aparecido como portador de un mensaje que comunicar a los hombres hasta que en un determinado momento se presentara de otro modo, como si aquello mismo que en su día, allí y entonces, y a lo largo de milenio y medio pudo resonar como doctrina o evangelio, social y culturalmente renovador, creador, estuviera ahora gastado y ajado, envejecido y consabido, amortizado; como si lo que en el cristianismo fue patrimonio simbólico productivo se hubiera mudado progresivamente en herencia inerte, patrimonio improductivo; como si Occidente hubiera saldado la deuda histórica que en cierto modo tenía con la religión cristiana, como matriz de la civilización occidental; como si, en fin, percibiera que ya no le debe nada y que en aquella doctrina tantos siglos escuchada no queda ningún residuo todavía merecedor de escucha.

Ahora bien, el concepto de descristianización no recoge más que un momento y una porción del entero proceso. Corresponde y se adecua nada más a la fase —y al nivel— de la sustitución de lo cristiano por religiosidad de otra naturaleza. Mientras ocurre así, cabe hablar de sociedad descristianizada, pero no en rigor secularizada. Lo que, sin embargo, en Occidente está en curso desde hace un par de siglos es la reducción no sólo de lo cristiano, sino de lo religioso en general.

Incluso los que inicialmente pudieron ser equivalentes funcionales del cristianismo, pero bajo el modo de la religión (así, el deísmo, la religión natural o racional), constituyen a la vez alternativas suyas: abandono de lo sustituido. El proceso de sustitución histórica del cristianismo por otros elementos no se ha producido siempre en beneficio de otras formas de religión. La descristianización, en consecuencia, es difícil de separar de la secularización, del progresivo distanciamiento de la sociedad y la cultura respecto a los arquetipos de lo religioso, que en Occidente han sido tomados sobre todo del cristianismo.

Puesto que casi siempre es posible detectar alguna afinidad de otros fenómenos sociales con el hecho religioso (hasta en ciertas modalidades de ateísmo: a veces se dice de él que es otra forma de religión), resulta muy difícil, por no decir imposible, imaginar una sociedad por entero secularizada. Por supuesto, una cosa es la secularización como proceso —en el cual sin duda estamos— y otra como producto, como supuesta culminación del proceso en un mundo del todo secular. No se ha llegado a semejante culminación, ni a mucho menos, en el Occidente actual, donde, además, surgen nuevas formas de religión, de mitos y de ritos. Pero el caso es que el peso relativo de lo

cristiano y de lo religioso —y pese a tales nuevas formas suyas— se ha hecho progresivamente menor en los últimos siglos. A ese propósito se habla de secularización, desacralización, de religión invisible, o bien de silencio y de eclipse de Dios, acaso de muerte de Dios en nuestra cultura. De todos esos términos y conceptos que tratan de describir lo que le ha ocurrido a la sociedad occidental respecto a la religión y al cristianismo, seguramente el más apropiado y también más popularizado es el de secularización, y va a ser bajo esa rúbrica que el proceso histórico se analiza aquí.

## 2. Acepciones de la secularización

El concepto de secularización, sin embargo, dista mucho de ser claro y, desde luego, no es unívoco. El sociólogo Larry Shiner enumeró nada menos que seis conceptos o modelos distintos de secularización (que pueden verse compendiados en Álvarez-Bolado, 1972) y aun así no agotó todas las acepciones posibles, propuestas por los teóricos de la sociedad y la cultura. A continuación, se reseñan brevemente cinco de los modelos por él propuestos (no así el sexto de ellos, que es, en realidad, un modelo genérico de cambio social y no un modelo específico para la secularización), más algún otro que él no recogió. Así que por secularización puede entenderse y de hecho se ha entendido:

- 1) El declive o decadencia de la religión, el hecho de que los símbolos, doctrinas e instituciones previamente aceptadas pierden su prestigio e influencia. La culminación de la secularización sería una sociedad sin religión.
- 2) El conformismo de la propia institución religiosa con este mundo, junto con la despreocupación por el más allá o por el mundo de lo divino. El grupo religioso o la sociedad animada por la religión desvía su atención de lo sobrenatural, mientras se interesa más y más por este mundo en actitud pragmática.
- 3) El desenganche y desconexión de la sociedad con respecto a la influencia pública de la religión y, en particular, de las instituciones eclesiásticas. La sociedad se separa o desembraga de la concepción religiosa que previamente la configuraba; y esto sucede justo para constituirse la sociedad misma como realidad autónoma respecto a esa concepción y, en consecuencia, para limitar la religión a la esfera de la vida privada. El término de este proceso sería una religión de carácter puramente intimista sin influencia ni sobre las instituciones ni sobre la vida colectiva y, como correlato suyo, una sociedad donde la religión ha perdido su anterior presencia, que sólo conserva en la esfera privada del pequeño grupo religioso o del individuo. Se ha hablado de «religión invisible» (Luckmann,

1967) a propósito de esta privatización de la religión, que abandona la esfera pública, cultural, sociopolítica, y se refugia en el recinto de la intimidad individual, familiar y de microgrupo, desvaneciéndose con ello su visibilidad social.

- 4) La trasposición o traslado de creencias e instituciones antes religiosas a un orden profano. Conocimientos, formas de comportamiento, estructuras institucionales que antaño obtenían fundamento en la sanción divina se transforman en realidades de creación y responsabilidad sólo humanas. La teología se muda en antropología; la ley divina, en derecho natural o en derechos humanos; los ritos de la religión, en ceremonias civiles y en folclore. El apogeo de esta figura de secularización sería una religión totalmente humanizada, "antropologizada", en una sociedad que ha tomado a su cargo todas las funciones que antes desempeñaban las instituciones formalmente religiosas.

### La religión sustituida

Varias son las realidades sociales que pasan a ocupar el papel antes desempeñado por la religión. Una de ellas es el arte [véase la cita de Goethe al final del capítulo 6]; otra, la ciencia, según comentó el sociólogo E. Durkheim: *mientras la religión es la ciencia de una sociedad sin ciencia, la ciencia es la religión de una sociedad sin religión*.

A la religión la puede sustituir también el erotismo, que al cuerpo amado lo convierte en el templo de la única religión verdadera. Esta secularización de la religión en erotismo, en pasión amorosa, ha alcanzado su máxima expresión práctica y teórica en la época moderna (su teoría está, entre otros, en G. Bataille), pero aflora ya en el Renacimiento. En *La Celestina* le dice Sempronio a Calixto: «*Tú no eres cristiano*». Y el enamorado responde: «*¿Yo? Melibeo soy, y a Melibea adoro, y en Melibea creo y a Melibea amo*». Son palabras no tanto blasfemas, cuanto de secularización de la adoración cristiana.

Esta secularización de lo religioso en erotismo no hace sino darle la vuelta a lo que la mística —y toda la exégesis de *El Cantar de los cantares*— había hecho antes: utilizar «eros» como metáfora para la religión, para la relación con Dios. Ahora sucede al revés: la religión, la mística, pasa a servir de metáfora para el erotismo. Entretanto, ambos pueden estar fundidos, como en la Santa Teresa obra de Bernini: escultura de ángel y santa en un trance místico que puede ser, no menos, éxtasis erótico.

- 5) El proceso de desacralización o “desencantamiento” del mundo. El mundo queda despojado gradualmente de su carácter sacral y “encantado”, poblado de figuras y fuerzas sobrehumanas; y, a medida que eso sucede, el hombre y la naturaleza se convierten en objetos de una explicación y manipulación causal-racional, de naturaleza técnica. El punto último de esta línea de secularización sería una sociedad completamente “racional”, racionalizada, en la que no quedara ningún hueco para lo sobrenatural o sagrado, para la trascendencia o el “misterio”.
- 6) La fragmentación de la religión en una pluralidad de piezas, las que antes formaban parte de ella: desmembramiento, desarticulación y despiece de lo religioso en sus distintos componentes, que no desaparecen, pero que ahora sobreviven separados, aislados, independientes unos de otros, e incapaces de desempeñar ya el papel de cohesión e integración social y cultural que habitualmente cumplen las religiones. De ello se sigue la disolución de la rúbrica “religión” como unidad cultural significativa. Este fenómeno se corresponde no tanto con la pérdida de relevancia de la religión o, mejor, de algunos elementos que tradicionalmente la han constituido, cuanto con la disgregación misma de lo religioso en sus distintas piezas, que se independizan unas de otras, cada cual con sus diferenciadas funciones, y pasan a coaligarse con otras realidades, no religiosas, pero funcionalmente equivalentes. Mientras ciertas manifestaciones reputadas religiosas —por ejemplo, los mitos o ciertos ritos— se caracterizaron hasta el día de hoy por hallarse juntas, congregadas, bajo la categoría de religión, ahora se muestran disociadas, se unen de otra forma, se articulan y alinean junto con otras manifestaciones para dar lugar a combinaciones distintas, tales como mitos profanos o bodas y funerales laicos.
- 7) La situación en que lo religioso pasa a formar parte de un régimen de mercado —el “mercado” de la oferta religiosa—, donde el individuo escoge —y deja— lo que quiere, y se confecciona algo así como un menú propio, una religión a la carta, donde los propios ingredientes religiosos pueden ser sustituidos por otras ofertas ideológicas, de valor y de significado de la vida. En esa situación el individuo es un consumidor “autónomo”, que no tiene por qué aceptar o rechazar en bloque un credo, una moral y una liturgia; antes, al contrario, puede seleccionar determinados temas religiosos del total del surtido que tiene a su disposición, temas que le sirven para construirse su propio sistema privado y personal de significación última de la vida. Con eso, la religiosidad individual deja de ser una réplica exacta o siquiera una reproducción aproximada del modelo religioso oficial.

### Fragmentación, pluralismo, secularización

A la postre son fenómenos socioculturales indisociables y no sólo interdependientes: vivimos en una cultura plural, fragmentada, secularizada, con sobreabundancia de bienes de consumo, pero privada de absolutos y de bienes sagrados, con valores compartidos sólo en pequeño grupo y no por la totalidad de la sociedad, que, en contrapartida, en su espacio público lo admite todo o casi todo.

Como metáfora para esa cultura, el antropólogo Clifford Geertz (1996) sugiere la de un bazar kuwaití, multicolor y abigarrado, donde hay de todo, de lo más variopinto, joyas y baratijas, y donde una babel de lenguas, de jergas, sirve de vehículo para la comunicación. El filósofo Richard Rorty (1996) rectifica o, más bien, completa: un bazar universal, sí, un espacio público de tolerancia donde uno se trata amablemente con gentes con las que acaso nada tiene en común; pero, junto a eso, y alrededor de ese mercado, unas galerías de clubes privados, donde cada cual trata solamente con los suyos, con los correligionarios, con quienes se comparte y con los que uno se entiende.

Lo religioso habita en la sociedad actual, pero con presencia diferente en ese doble espacio: forma parte del variopinto surtido del bazar público, mezclado en sus escaparates con lo profano y, por eso, secularizado; constituye patrimonio, lazo de unión, ideología y ritual de algunos clubes privados.

### 3. Interpretaciones alternativas

En esos y en otros conceptos, otros términos, alternativos al de secularización, quizá todo son metáforas: Dios ha muerto, Dios se ha ido, Dios ya no habla; o son los dioses los que han muerto, han desaparecido; o es la religión la que se desvanece, se fragmenta, se hace invisible. A los alumnos hay que hacerles ver que una metáfora afortunada no es, por sí misma, una demostración o una evidencia. Es preciso analizar con ellos si todo eso está muerto, desaparecido, o más bien se halla sólo en curso de desvanecimiento, de extinción, o ni siquiera tanto, sólo de mudanza, de metamorfosis profunda. También hay que averiguar si es la religión lo que desaparece o se transforma, o sólo el cristianismo, junto con el Dios bíblico o el monoteísta.

Es difícil ese análisis, ese discernimiento. Como en Occidente, cristianismo y religión están muy entrelazados, casi inseparables, en el momento actual del proceso de secularización y des cristianización

no es posible discernir del todo entre esos dos elementos del cambio sociohistórico. Tampoco es fácil descartar la hipótesis de si lo que una mirada somera detecta como desaparición de la religión o de lo cristiano podría acaso verse, en un nivel más profundo, como otro modo de presencia mediante el cual la religión cristiana sigue habitando la cultura occidental.

La que antes se expuso como amortización del cristianismo podría verse también como una asimilación: la sociedad occidental, entonces, ni sería cristiana de modo formal, ni tampoco habría dejado de serlo; simplemente habría asimilado el cristianismo, habría metabolizado las sustancias culturalmente asimilables que de él pudo recoger (ver capítulo 10, 5) y eliminado en cambio aquellas otras que, por la razón que fuere, le resultaron inasimilables. Hay de ello una versión que apuesta por el carácter cristiano de esa asimilación. Escribe J.M. Domenach (1974, p. 46-49):

*En la actualidad hay innumerables prácticas vividas y sostenidas por cristianos, pero sin rostro cristiano, sin firma, perdidas en la muchedumbre, algunas de ellas en espera de un lenguaje, las otras —las más numerosas, me parece— sin tener necesidad de ello. Este anónimo removerse del río cristiano disuelto en el mar humano es ya el rumor de un silencio detrás de los discursos y de las disputas.*

La tesis misma de la descristianización de Occidente resulta, por tanto, problemática. No es fácil de interpretar lo sucedido, susceptible de otra lectura: podría haber consistido en penetración osmótica y dilución del cristianismo (desmitificado, desacralizado, eso sí) en la masa de la cultura occidental.

### Ironía de la historia

Son complejas las relaciones de la secularización con el cristianismo, pues éste ha contribuido al proceso mismo de secularización en varias de sus líneas. Escribe el sociólogo P.L. Berger (1967, p. 185-186):

*El desarrollo religioso que tiene su origen en la tradición bíblica puede ser considerado como un factor causal en la formación del mundo moderno secularizado. Pero, sin embargo, una vez formado, este mundo precisamente impide que continúe actuando la eficacia de la religión como fuerza formativa. Nosotros afirmaríamos que aquí se manifiesta la gran ironía histórica de las relaciones entre la religión y la secularización, una ironía que puede ser expresada de manera gráfica diciendo que, históricamente hablando, la cristiandad ha ido cavando su propia fosa.*

En todo caso, el concepto de secularización ha sido forjado precisamente para tratar de comprender algo que ha ocurrido dentro de la sociedad occidental en esta época histórica, en la modernidad. La experiencia que le proporciona base empírica es el proceso de emancipación de la cultura occidental —en sus distintos dominios: en la ciencia y la filosofía, en las leyes y la organización política, en la moral y en los gestos simbólicos— respecto a elementos cristianos. Es un concepto de dudosa aplicación intercultural, mas no por ello un concepto ocioso o infundado, y pertenece, por tanto, no a una teoría general de la religión, sino a la teoría del cristianismo y de la sociedad occidental en sus relaciones históricas, resultando sólo imprescindible en ese marco. Sirve para entender algo que ha acontecido en Occidente. Apenas hace falta volver a recordar que la historia más reciente va por camino muy distinto en los pueblos islámicos.

#### 4. Factores de secularización

Existe abundante bibliografía sobre las causas o factores determinantes del proceso, y son varios los factores plausibles alegados para explicar el porqué del cambio, factores, casi todos, de efecto retardado, que han llegado a ejercer su influjo no de inmediato, sino en el largo plazo. La secularización ha podido atribuirse a causas históricas tales como:

- 1) La nueva física de Newton en el siglo XVIII, la nueva biología evolucionista de Darwin en el XIX y, en general las ciencias de la naturaleza, junto con la consiguiente visión del cosmos que traen consigo. Es verdad que Newton a su modo era todavía teólogo e incluye la mano rectora de Dios en alguna de sus hipótesis de astronomía. Pero conseguida, y sin limitarse a la extinción de ese residuo teológico, las ciencias físicas y biológicas han ido desplazando cada vez más al hombre del centro del cosmos y han hecho increíble —y evidenciado como mito— el relato bíblico que atribuía al ser humano el glorioso rango de interlocutor privilegiado de Dios.

#### La hipótesis-Dios

Es conocida la anécdota de Laplace ante Napoleón. Cuando éste le comenta: *«Me dicen que habéis escrito un grueso libro sobre el sistema del universo y que nunca mencionáis siquiera a su Creador»*, Laplace responde: *«Señor, yo no tengo necesidad de esa hipótesis»*. Las derivaciones de la física y la cosmología de Newton para la idea de Dios y el abandono de la hipótesis-Dios no se hacen sentir hasta ese momento, en que se deja de tener la necesidad de un Creador para dar razón del mundo y de sus leyes.

- 2) El “shock” de la conciencia europea por el descubrimiento de otras culturas, no mediterráneas, y otras “religiones” no monoteístas. La Europa cristiana había conocido otras religiones —sobre todo, judaísmo e islam—, pero en situación de cristiandad arraigada, indivisa, sin que llegaran a afectarle en la firmeza de la fe. A Europa tampoco la afectaron —o no calaron lo suficiente en la conciencia europea— los primeros descubrimientos españoles y portugueses, que dieron vuelo a Utopías y Nuevas Atlántidas todavía no perturbadas en su monoteísmo. El citado choque hay que imputarlo a un efecto demorado de la segunda fase de colonización, comercio y viajes a lo largo del siglo XVII. Las religiones entonces descubiertas y desde entonces conocidas no proceden ya de Abraham, ni comparten la idea de un Dios único, creador y revelador. El impacto que sobre la fe cristiana ejerce este descubrimiento se acrecienta por el racionalismo de Descartes y, asimismo, por la fragmentación religiosa que sigue a la Reforma, junto con el escándalo de las guerras europeas de religión. La filosofía, que siempre ha cultivado un modo de pensamiento potencialmente universal, descubre y aprende ahora —algo más tarde que los comerciantes— que el ecúmene humano religioso es más amplio que el Mediterráneo y no está compuesto sólo por hijos de Abraham. A la duda cartesiana viene a añadirse un trauma de vacunación acerca de la verdadera religión.
- 3) La revolución industrial. Es el mejor candidato para explicar el proceso. Los cambios tecnológicos en los procesos de producción traen consigo una pérdida de la relación inmediata con la naturaleza —hasta entonces mágica, misteriosa, a la vez que necesitada de un Autor—; traen, asimismo, una nueva conciencia que adquieren los hombres al sentirse creadores del mundo en que ahora viven, todo de hechura humana, de artefactos y productos propios. En el siglo XVIII, la producción industrial, aunque todavía incipiente y rudimentaria, abona una relación del todo nueva, pragmática y técnica, con la naturaleza, a la que contribuye con ello a desembrujar, desencantar, desacralizar.
- 4) La revolución burguesa. Al desarrollo industrial vienen a añadirse enseguida las primeras revoluciones políticas, la caída del Antiguo Régimen en algunos países europeos. El rey ya no es sagrado, la nobleza y el poder hereditario, tampoco. Con la cabeza del último Capeto rueda por los suelos la efigie monárquica de lo sagrado. Al fin y al cabo, monoteísmo y monarquía coinciden en monopolizar sus respectivos espacios de soberanía. El “no” al rey abre el camino al “no” a Dios, que en el mejor de los casos se queda, también Él, en monarca que reina, pero no gobierna, no se inmiscuye en los asuntos de este mundo. La conjunción de ambos momentos

revolucionarios, el de la industria y el de la caída del absolutismo regio, tocan y trastocan los dos elementos por donde la religión y lo absoluto echaban raíces en la experiencia cotidiana: la sacralidad de la naturaleza y la del orden social intocable.

## 5. Actividades y didáctica del tema

En las páginas anteriores queda esbozada en forma sumaria una problemática compleja, pero merecedora, sin duda, de ser conocida por los adolescentes. Quizá es el tema que mejor les permite captar lo que significa la religión dentro de la sociedad en que viven, la actual y la de los próximos decenios. Las consideraciones y los análisis aquí recogidos son, como en otros capítulos, para uso del profesor, no directamente para los alumnos. El profesor habrá de tamizarlos y hacerlos accesibles a los estudiantes, los cuales entrarán bien en el tema si se le propone bien y se despierta su interés a través de actividades que requieran su participación y que muestren a lo vivo alguna de las dimensiones de la secularización.

Una actividad que reúne esas condiciones es la de realizar una encuesta sobre creencias y prácticas religiosas. El trabajo con ocasión de la encuesta ha de organizarse de modo que sirva para instruir sobre la investigación social en general. Deben aprovecharse todos los momentos del proceso de encuesta desde la fase misma de su confección por los propios alumnos y fijación de las pautas de su realización. Conviene discutir en el aula el contenido del cuestionario, su formato, su presentación impresa y oral, así como las oportunas cautelas que adoptar para asegurar a los encuestados la completa confidencialidad y anonimato de sus respuestas. La doble expresión de “creyente” y/o “practicante”, usual para referirse a adscripción religiosa, puede servir de guía e hilo conductor de la encuesta, en la que, por tanto, además de algunos datos personales —al menos, sexo y edad— hay que preguntar sobre creencias y sobre prácticas. Cada alumno habría de encuestar y recoger datos de cinco o seis personas. De los resultados, en fin, vale la pena hacer un análisis estadístico, por elemental que sea: hallar frecuencias y porcentajes, comparar entre sexos, entre edades, ver si las prácticas van asociadas a las creencias.

También cabe comparar los datos resultantes de la encuesta con los de otras muestras, como la del libro de Gironella (1994), **Cien españoles y Dios**, o bien con resultados de algún estudio sociológico reciente y a disposición, y sopesar la relativa semejanza o discrepancia de las cuentas, los cómputos, que resultan (lo que sólo podrá hacerse, claro, si los estudiantes poseen algunas nociones de estadística). Por lo demás, el profesor ha de advertir sobre los sesgos inherentes a toda clase de encuestas y al análisis e interpretación de los resultados

de las mismas; ha de resaltar que los resultados sirven de índices o indicadores de una realidad social que describen y que contribuyen a hacer patente. Con esta clase de instrucciones, de consideraciones, gracias a ellas, puede el profesor ayudar a los alumnos a entender aspectos y problemas de la investigación social.

### Possible formato de la encuesta

Interesa recoger datos sobre:

- Edad.
- Sexo.
- Creencias: en Dios / en Jesucristo / en otra vida.
- Prácticas: asistencia religiosa a la iglesia (no sólo en actos sociales) una vez a la semana / varias veces al año / una sola vez al año / nunca.
- Algunos otros comportamientos, tales como:
  - a) rezar a diario / algunas veces / nunca.
  - b) haberse casado por la iglesia / en el juzgado.
  - c) haber hecho / o no bautizar a los hijos.

El tratamiento estadístico, incluso rudimentario, coopera a facilitar una comprensión de la lógica de la inferencia probabilística y a caer en la cuenta de las distorsiones de nuestra percepción y nuestro juicio espontáneo sobre hechos que suceden alrededor de nosotros y que creemos conocer bien. A este propósito resulta didáctico solicitar de los alumnos predicciones y estimaciones previas, por ejemplo, acerca del porcentaje que esperan encontrar de personas con creencias y prácticas religiosas, para contrastar luego esas estimaciones con los hallazgos de la encuesta. En ese contraste es probable que salte a la vista hasta qué extremo nuestros juicios sociales de presunto sentido común y experiencia cotidiana, aquellos mismos que estamos dispuestos a sostener a ojos cerrados frente a otras personas en una discusión, responden a percepciones muy parciales, tendenciosamente seleccionadas y apresuradamente procesadas, y que no se corresponden con una consideración más cuidadosa —y unos ojos más abiertos— acerca de los hechos.

Varias y variadas son, pues, las actividades en que se articula la encuesta, los pasos o fases de su realización, todos los cuales contienen potencial formativo. Puede resumirse así su secuencia: a) preparar la encuesta, diseñarla, redactar los ítems o cuestiones de que consta, y trasladar todo eso a papel en un formato fijo y policopiado para su uso por los encuestadores; b) elegir el grupo de personas por encues-

tar (familiares, amigos, o, al contrario, desconocidos; de distintas edades o sólo de una edad; otras categorías), y sopesar el valor representativo de los posibles encuestados así previstos; c) pasar el cuestionario, entrevistar y encuestar a cierto número de personas de acuerdo con el perfil diseñado y las instrucciones acordadas; d) codificar los datos de las respuestas a la encuesta en categorías cuantificables; e) computar y analizar esos datos en los oportunos términos (valores absolutos, porcentajes, medias, etcétera); y f) extraer de ello algunas inferencias sobre los hechos estudiados. El profesor ha de instruir sobre los procedimientos de la investigación social en cada uno de esos pasos.

### Práctica religiosa en Francia

Con ocasión de la visita del Papa Juan Pablo II a Francia, en septiembre de 1996 la prensa española ha difundido algunas cifras globales sobre catolicismo en Francia: un 75 % de bautizados en la población, pero sólo un 62 % de bautismos en los nacidos en los años 80, y un 58 % en los nacidos desde 1990; un 65 % de matrimonios religiosos en la década pasada y un 51 % en la actual; sólo una de cada cuatro personas se declara creyente.

Además de la realización de una encuesta, hay para el tema de la secularización otras aconsejables actividades para hacerse cargo por sí mismos los alumnos de algunos análisis como los expuestos en las páginas anteriores. Es instructivo, por ejemplo, examinar los mitos de la Edad Moderna, los relatos mayores o menores que han surgido a lo largo de estos cinco siglos, o ya en el nuestro, y que han recibido las más variadas versiones: don Juan, el doctor Frankenstein, Jekyll y Hyde, Drácula, Lolita, King-Kong, Superman. Llama la atención el escaso contenido religioso de esos mitos, mientras en cambio lo poseen crótico y sexual, algunos como sustancia misma del mito. Quedan aún, desde luego, flecos religiosos en el mito de don Juan: está en juego su salvación o condenación eterna. Predomina la temática moral en el del doctor Jekyll, en la lucha entre el bien y el mal que se disputan su voluntad y que acaban por disociarle en dos personalidades antagónicas. En las versiones clásicas de Drácula, éste todavía aparece con aura de anti-cristo, al que cabe repeler enfrentándole al crucifijo, pero en el film **Entrevista a un vampiro** se han esfumado del todo las connotaciones religiosas y el relato se halla por completo secularizado. Una actividad educativa pertinente al presen-

te tema es, pues, la de examinar distintas versiones de algún mito para identificar en ellas elementos religiosos.

No hay religiones sin mitos, pero sí mitos no religiosos. Quizá uno de los indicios más serios de secularización sea que los grandes mitos del Occidente moderno son mitos laicos o bien mitos ya secularizados. Igual que lo es el hecho de que la moral, el sentido de la vida, las relaciones públicas y privadas no se expresen y no se legitimen ya desde un punto de vista religioso. A estas alturas de siglo, de inmersión en cultura secularizada, acaso resulte incluso chocante que en otro lugar de este libro, en el capítulo II, se haya caracterizado a la religión por los mitos y que éstos sean allí identificados como constituyentes del hecho religioso. Ahora hay mitos laicos. Los relatos simbólicos y emblemáticos en que hoy se expresan las fantasías, las esperanzas, los miedos y las obsesiones humanas, no tienen ya que ver como antaño con dioses o con figuras sobrenaturales.

### Mitológicas

Dos influyentes estudiosos de la cultura, el semiólogo Roland Barthes y el antropólogo Claude Lévi-Strauss, han coincidido en una interpretación no religiosa de los mitos.

En un libro bajo el título de **Mitologías**, Barthes (1957) analiza mitos de la sociedad contemporánea, mitos laicos, de Greta Garbo a Einstein, que han pasado y llegado al público a través de los medios de comunicación. Lo relevante aquí es su interpretación laica del mito, que constituye para Barthes una forma de lenguaje, proponiendo, en consecuencia, una semiología de los mitos, como de cualquier otro sistema de signos.

No para nuestra cultura, sino para la de otros pueblos, ha desarrollado un análisis semejante Lévi-Strauss a lo largo de su extensa obra y en particular en los cuatro gruesos volúmenes de sus **Mitológicas**: el mito como una forma de pensamiento, de descripción del mundo.

En dos espacios distintos de la modernidad —de las ciencias humanas en ella— aparecen, pues, versiones laicas de la mitología: los mitos del pensamiento primitivo como formas de pensamiento y no de religión; y, en otro extremo, los mitos laicos de nuestro tiempo.

La secularización de los mitos no es ajena a la introducción de la razón crítica en la conciencia cultural de Occidente. El mito no es percibido como tal por la conciencia mítica, ingenua, sumergida del

todo en él. El hombre religioso no percibe el mito como verdad distinta de la historia. Para él, por el contrario, el mito es la verdadera historia, la más real y significativa de las historias. Es la conciencia racional, en cambio, la que desvela al mito como mito, o sea, como distinto de la objetividad o la verdad histórica. Bajo el dominio de la razón no es posible mantener al mito en pie de igualdad con la realidad, mucho menos con la realidad absoluta, tal como hacen los mitos religiosos; y sólo caben mitos relativizados, simples parábolas narrativas, ilustraciones épicas o novelescas de lo real: mitos “des-absolutizados”, descafeinados, secularizados. La secularización afecta así tanto al contenido de los mitos cuanto a su uso, a su circulación y vigencia cultural, a su interpretación. En el ápice secularizador el discurso religioso queda aproximado a la ciencia-ficción, a la literatura-ficción. Lo ha dicho Borges: *Creo en la teología como literatura fantástica; es la perfección del género.*

En esas condiciones no ya sólo los mitos, todas las representaciones religiosas cambian de rango cognitivo, descienden de las nubes supraterrestres a la categoría llana de viñetas más o menos pintorescas ilustrativas de la historia, de la condición humana. El propio lenguaje religioso —ya se ha dicho antes— pasa a un uso con valor de metáfora, sea del erotismo, sea del poder. Sin implicar compromiso alguno con creencias religiosas, la entera historia sagrada, la narrada en los evangelios y en la Biblia, se muda en un gran retablo metafórico de la historia profana, de la condición humana en su generalidad. Los símbolos antes religiosos continúan circulando, pasan de mano en mano, pero portadores ahora de una significación laica. Ese es el extremo —por ahora— de la secularización de la cultura occidental. En la sociedad pluralista unos mismos signos, unos mismos gestos, son actualizados e interpretados con sentido diferente por distintos grupos y personas. Una misma ceremonia de funeral o de matrimonio religioso en el templo es vivida de manera diametralmente opuesta por cristianos y por incrédulos, lo que también sucede cuando las Vírgenes y los Cristos salen del templo a los acordes del himno nacional, y marchan en andas procesionales por las calles flanqueados por las autoridades civiles y escoltados por uniformes militares, que están ahí presentes, igual que en una procesión cívica, sin hacer de ello cuestión de creencia o incredencia. Secularización es también eso. Es no la desaparición, sino el uso laico —traspuesto a metáfora— de los nombres, el lenguaje, las imágenes físicas y las mentales, los mitos, los ritos y los gestos que en otro tiempo fueron religiosos.

No es un tema didácticamente simple. En el análisis del proceso de secularización el enfoque sociológico se interseca con el histórico. Eso requiere en los alumnos capacidad para tomar en cuenta a la vez dos sistemas de referencia muy complejos cada uno ya por separado:

a) el sistema de la religión o las religiones, junto con el correspondiente examen de qué es religioso —o qué es cristiano— y qué no lo es; b) el sistema de la historia, del desarrollo y del cambio histórico, con la consiguiente dialéctica en el binomio identidad / diferencia: ¿qué permanece idéntico aun en medio de los cambios?

Es un ejemplo de la gran complejidad de los juicios sociológicos, incluso de aquellos que al primer pronto y para la intuición se antojan simples. Es una muestra, por tanto, del alto grado de abstracción y refinamiento que caracteriza al conocimiento social e histórico. Carece de fundamento la difundida confianza con que se suele presumir fácil formarse una opinión sensata en temas de actualidad sobre la base de muy pocos elementos de juicio y encima, por lo general, enjuiciados con apresuramiento. Y es errónea la idea de que la historia y las ciencias sociales, como materias o disciplinas de estudio académico —y a diferencia, presuntamente, de las matemáticas o las ciencias naturales—, no requieren ni tampoco promueven madurez intelectual en los estudiantes. Lejos de esa simpleza, a los adolescentes hay que mostrarles que la historia no es simple relato plausible o bien construido y que la ciencia social es algo más que mera descripción impresionista de hechos sociales más o menos patentes y a la vista. En esas disciplinas, hay investigación y método, hay análisis y construcción teórica. Un enfoque sociohistórico de veras científico requiere —y a la vez fomenta— un estilo ya adulto de pensamiento formal abstracto e indagador, a cuya adquisición ha de contribuir la educación.

## ANEXO

### TEORÍA SOCIAL DE LA SECULARIZACIÓN

Thomas Luckman (1973, p. 109-115):

*El sentido de autonomía que caracteriza al individuo típico de las modernas sociedades industriales está estrechamente ligado a una difusa mentalidad de consumidor [...]. Se deja al individuo, en una medida infinitamente mayor que en el orden tradicional, en libertad relativamente autónoma para escoger bienes, servicios, amigos, cónyuge, vecinos, "hobbies", y sus personales significados "últimos". Es libre, por así decirlo, de construir su propia identidad personal. La orientación consumista no se limita a la corta a los productos económicos, sino que caracteriza la relación del individuo con la cultura entera.*

*[...]. La mentalidad del consumidor invade también las relaciones del individuo "autónomo" con el cosmos sagrado. Una consecuencia bastante importante del fraccionamiento institucional en general y de la especialización institucional de la religión en particular consiste en que las representaciones específicamente religiosas, tal como están congeladas en el modelo "oficial" de la iglesia, dejan de ser los únicos temas obligatorios del universo sagrado. De los sistemas socialmente determinados de prioridades efectivas emergen nuevos temas de significado "último", los cuales, en la medida en que están socialmente articulados, compiten con los primeros para insertarse en el cosmos sagrado. Se rompe la unidad temática del cosmos sagrado tradicional. Este proceso refleja la disolución de una jerarquía de significado en la concepción del mundo [...]. Con la difusión de la mentalidad consumista y del sentido de autonomía, es más probable que el individuo se enfrente a la cultura y al cosmos sagrado en actitud de "comprador".*

*Una vez que se ha definido a la religión como un «asunto privado», el individuo puede escoger como mejor le parezca un surtido de significados «últimos» guiado solamente por las preferencias determinadas por su biografía social.*

*Podría parecer una metáfora exagerada hablar del cosmos sagrado de las sociedades industriales modernas como de un «surtido» de significados «últimos». Sin embargo, este término pone claramente de relieve la significativa distinción que existe entre el cosmos sagrado moderno y el del orden social tradicional. Este último contiene temas perfectamente articulados que forman un universo de significado «último» que es razonablemente consistente considerado en los términos de su propia lógica [...]. El consumidor «autónomo» selecciona por el contrario determinados temas religiosos del total del surtido que tiene a su disposición, y éstos son los que le sirven para construirse un precario sistema personal de significancia «última». La religiosidad individual deja de ser una réplica o una aproximación a un modelo oficial [...].*

*La forma social de religión que nace en las sociedades industriales modernas se caracteriza por la posibilidad que tiene el posible consumidor de acceder directamente a un surtido de representaciones religiosas [...]. Este acceso directo al cosmos sagrado —y más exactamente a un surtido de temas religiosos— es el que hace que la religión sea en nuestros días esencialmente un fenómeno de la «esfera privada». La forma social de religión naciente difiere así de un modo significativo de las formas anteriores y más antiguas de religión.*

**Peter L. Berger (1970, p. 5-7 y 16-21):**

*Cualquiera que haya sido la situación en el pasado, hoy, en las sociedades modernas, lo sobrenatural como realidad significativa está ausente o remoto del horizonte de la vida cotidiana de muchas personas, probablemente de la mayoría, que parecen manejarse muy bien sin él. Esto quiere decir que aquéllos para quienes lo sobrenatural es, todavía o de nuevo, una realidad significativa se encuentran en situación de minoría, más exactamente, de minoría cognoscitiva, lo que tiene implicaciones de largo alcance.*

*Por minoría cognoscitiva entiendo un grupo de personas cuyo punto de vista sobre el mundo difiere significativamente del que suele darse por obvio en su sociedad. Dicho de otra forma: una minoría cognoscitiva es un grupo formado alrededor de un cuerpo de «conocimiento» desviante. Las comillas han de ser resaltadas. El término «conocimiento» usado dentro del marco de la sociología del conocimiento se refiere a aquello que es tomado o creído como «conocimiento».*

[...] El estatus de una minoría cognoscitiva es siempre inconfortable, no porque la mayoría sea represiva o intolerante, sino simplemente porque ésta rehúsa aceptar las definiciones de la minoría acerca de la realidad como «conocimiento». En el mejor de los casos, el punto de vista de la minoría se ve forzado a ser defensivo. En el peor, deja de ser plausible para cualquiera. [...] Hay varias teorías sobre las raíces de la secularización, pero tanto si se toma el proceso en términos de historia de las ideas (listando factores como el crecimiento del racionalismo científico o de la secularidad latente de la propia religión bíblica), como si uno prefiere teorías de orientación sociológica (con factores como la industrialización, la urbanización, o el pluralismo de los medios sociales), es difícil ver por qué cualquiera de estos elementos habría de sufrir una súbita reversión. Es más razonable asumir que un alto grado de secularización es un elemento cultural concomitante de las sociedades industriales modernas, al menos tal como las conocemos, de modo que no son probables cambios abruptos en la tendencia secularizadora en el futuro previsible.

Alfredo Fierro (1989, p. 113-116):

*Las experiencias más difundidas en nuestra cultura apenas favorecen patrones o configuraciones idiosincrásicas con pertinencia para creencias religiosas de cualquier tipo. La experiencia global de la mayor parte de nuestros contemporáneos —sobre todo, de aquellos que contribuyen a generar cultura (ciencia, pensamiento, literatura, arte) y que con ello precisamente definen la cultura y las experiencias sociales dentro de ella— se configura en registro radicalmente laico. La interpretación religiosa va contra corriente de las experiencias dominantes y escasamente es favorecida por éstas. Fenómenos colectivos y de masa —conciertos pop, competiciones deportivas— y fenómenos privados a la vez que masivos —la televisión en casa— reemplazan a los ritos familiares y sociales que en otro tiempo, en gran medida, eran religiosos. Los reemplazan a causa de un conjunto de circunstancias y factores: por la disposición física de las personas —la masa de fieles frente al escenario, como ante un altar, en un festival pop, o la colocación de las butacas alrededor del aparato TV, como en torno a un dios lar-; por el simbolismo que manejan y por los gestos rituales que reclaman; por el entusiasmo o, en general, los sentimientos —y no sólo la ideología— que transmiten; por la comunión que establecen entre quienes toman parte en la ceremonia; y, sobre todo, como resultado y fruto de todo lo anterior, por la oferta y donación de sentido que, a través de esas celebraciones, ya públicas, ya privadas —pero públicamente difundidas— llegan a establecer en los participantes.*

*La fragmentación de los valores, la pluralidad de los modos de vida, de las experiencias, cada vez hace más difícil interpretar la propia totalidad biográfica —no menos que la totalidad del mundo— en clave única o incluso unitaria. Son malos tiempos para los “mono-” de cualquier especie: monarquías, monismos, monoteísmos. La multiplicidad de las experiencias entraña multiplicidad en la interpretación, en el sentido, en los valores y, si es el caso, en los dioses. No hace imposible, pero sí improbable, al Dios único. Si en un mundo tan plural y heteróclito, tan fragmentado, llega a darse la visión religiosa de la realidad y la experiencia, es más probable que ésta se incline a formas politeístas, sin perspectiva alguna de absoluto y con reconocimiento —al modo griego o hindú— de misterios y divinidades múltiples que se hacen transparentes o presentes, de sorpresa y como por milagro, aquí o allá, sin una continuidad ni homogeneidad que autorice, en rigor, a hablar de Dios. Aquí encuentra una suplementaria dificultad el Dios cristiano, que en cualquiera de sus representaciones, también la trinitaria, es siempre un Dios único, el cual tiene, por tanto, competidores serios en dos flancos diferentes: la interpretación no religiosa —agnosticismo o ateísmo— de la experiencia humana, y la visión religiosa, pero politeísta, de la misma.*

#### XIV. FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Por la propia naturaleza de la filosofía y de la religión era forzoso que cada una contemplara a la otra, que se tomaran las medidas la una a la otra. El pensamiento filosófico, desde luego, se ha visto llevado a considerar la religión, primero, porque no deja fuera de su escrutinio ninguna realidad, humana o no, porque lo examina y escudriña todo: el arte y la historia, la sociedad y la cultura, la vida y la muerte, la naturaleza, el cosmos, el ser; pero también porque poco menos que necesariamente entra en concurrencia con ella, en confrontación y conflicto de argumentos y de juicios. La filosofía ha solido adentrarse en temas semejantes a los de la religión: origen del hombre, del mundo, sentido y fin de la vida; en general, se ha pronunciado sobre la verdad, la realidad, el ser, lo que le lleva por fuerza a examinar si la creencia religiosa es verdadera y si su objeto es real.

La filosofía ha tomado a la religión como objeto de examen a partir de diferentes ámbitos, en concreto de: a) la ontología, a partir de una concepción a menudo materialista de la realidad; b) la epistemología, desde una teoría del conocimiento y de la razón; c) la antropología, con fundamento en una concepción filosófica de la condición humana; d) la ética, sobre la base de conceptos filosóficos acerca de la acción, la vida moral, el bien, los valores, la virtud o la dignidad humana.

Hay dos modalidades básicas del filosofar acerca de la religión. Por una de ellas, la filosofía versa sobre las mismas cuestiones de la doctrina religiosa, tales como la existencia y naturaleza de Dios u otras figuras sobrenaturales, o la vida ultraterrena, o bien la ley moral. Otra es la que, trayendo o no eso a examen, pero sin necesidad de pronunciarse acerca de ello de manera formal, tiene como principal

objeto la religión misma en cuanto actividad humana. Sólo esta última va a verse en el presente capítulo. Otros puntos integrantes del examen filosófico de la creencia religiosa se hallan en capítulos anteriores, el relativo al nombre y a la existencia de Dios y el de la crítica desde el ateísmo. Como allí ha podido verse, buena parte de esta crítica ha procedido de la filosofía.

### Tres posiciones filosóficas

La crítica ha sido la posición prevaleciente, pero no la única, de la filosofía moderna ante la religión. Ferrater Mora (1965, vol. II, 558-560) tipifica en tres las posiciones de la filosofía respecto a la religión: a) de acercamiento, que puede incluso llegar a la fusión o la combinación de lo filosófico y lo religioso; b) de pura y no enjuiciadora descripción de la religión; c) de confrontación frente a ella en enfoque no sólo analítico, sino también crítico.

En realidad, cierto género de crítica de la religión parece consustancial a la filosofía. Si se exceptúa la escolástica, que acató el modesto papel de servidora de la teología cristiana (*ancilla theologiae*), la filosofía se ha visto siempre a sí misma como el modo superior y más completo de cultivo del saber, la forma suprema de sabiduría. Es una autopercepción en la que compite con la religión, al menos con religiones, como la cristiana, que han formulado igualmente pretensiones cognoscitivas, de sabiduría, y con las cuales, por consiguiente, la filosofía ha tenido que medirse y confrontarse. También por esta concurrencia, y no sólo por el carácter crítico que le es inherente, en la relativización filosófica de la pretensión de sabiduría de las religiones, toda filosofía tiende a instruir un proceso crítico a la religión.

Aunque hay antecedentes de ello en la filosofía griega, la crítica explícita, cuestionadora de la religión, es un producto típico de la filosofía moderna occidental. Cabe señalar, a grandes rasgos, tres principales momentos, que en sus trazos mayores coinciden con los de la crítica también no filosófica: 1) en el siglo XVII y hasta comienzos del XVIII, los grandes filósofos (Spinoza, Leibniz, Locke) tratan de racionalizar la revelación y los dogmas cristianos, sin llegar a confrontación directa con ellos; 2) la filosofía de la Ilustración (Hume, Kant, enciclopedistas) pone en entredicho no sólo los dogmas, sino la noción misma de revelación positiva, mientras propone la idea de una religión natural y racional; 3) las filosofías del siglo XIX —positivismo, marxismo— pasan al cuestionamiento global e inexorable de toda religión, de la religión en cuanto tal.

La religión fue un tema estrella en el pensamiento de la Ilustración, mientras no lo había sido tanto en la filosofía anterior y vuelve a una menor relevancia en tiempos posteriores. Frente a la tradición bíblica y, en general, a la idea de religión revelada, los filósofos ilustrados adoptaron alguna de estas posiciones:

a) La de mantener la religión «dentro de los límites de la razón» (Kant) y preconizar, en consecuencia, una religiosidad natural y racional, de pocas creencias y ninguna institución, frente a la religión positiva, tenida por revelada (así, además de Kant, Rousseau y algunos enciclopedistas). El elemento religioso, hasta entonces sustraído al juicio de la razón, es incluido ahora dentro de ella en forma de religión racional y no tradicional o de autoridad.

b) La del *Deus sive Natura* —ya en Spinoza, y luego, con variantes, idea de Espíritu en Hegel y de Absoluto en Schelling—, una posición que a la postre equipara divinidad y realidad, lo divino y lo real. Es posición que no se deja interpretar como panteísta —no es que todo sea Dios—, pero que puede leerse del derecho y del revés, recorrerse como una cinta de Moebius, una de cuyas caras puede ser teología (racional) suma y otra, en cambio, radical ateísmo.

c) La de una interpretación pedagógica de la revelación como momento histórico: etapa necesaria en el pasado para que la humanidad, con mayor facilidad y sin errores, haya llegado a unas verdades religiosas que también alcanza desde luego la razón (Lessing).

Sólo bien entrado el siglo XIX llegan a dominar tesis ateas y anti-teístas de crítica filosófica de la religión y no ya sólo de la revelación: Comte, Feuerbach, Marx, Nietzsche. En cuanto al siglo XX, su única novedad destacada ha venido del positivismo lógico, cuyo análisis denuncia la vaciedad, la carencia de significado de los enunciados religiosos. Éste ha sido por ahora el último asalto filosófico al discurso de la creencia. Después de eso no hay mucho digno de mención, de verdadera relevancia en la más reciente historia del tema. Esto no quiere decir que la crítica filosófica de la religión o, ya en plural, las críticas a ella, las decimonónicas y las de raíces más antiguas, se hayan desvanecido. Más bien, al contrario, permanecen, sólo que en estado de lo que muchos pensadores consideran tema hartamente agotado, filosóficamente sentenciado, hasta el extremo de que en fechas recientes han sonado avisos (en España, Eugenio Trias) que reclaman de nuevo la atención de los filósofos para un asunto, el de la religión, que no debería darse por zanjado.

El hecho es, sin embargo, que la filosofía del siglo XX se ha interesado poco por la religión, mucho menos que la de los siglos anteriores, y se ha interesado poco incluso para castigarla. Los episodios

de crítica de la religión en la filosofía actual han estado en los márgenes y no en el punto focal de la reflexión filosófica. Mientras casi todos los grandes filósofos del pasado consagraron una parte importante de su reflexión y de su obra a la religión, a veces en tratados sistemáticos —Hume, Kant, Hegel, Schelling—, no puede decirse lo mismo de los pensadores del siglo XX. Filosofías tan distintas como las de Heidegger, Popper y Habermas, discurren como si la religión no existiera —apenas le han dedicado, como mucho, alguna atención incidental o de circunstancias— y, desde luego, como si no hiciera falta ninguna crítica suya. Después de los días del análisis lógico, no sólo la filosofía de la religión, sino también la crítica filosófica de ella, ha pasado a una posición periférica en el pensamiento más actual. Seguramente este paso del núcleo al extrarradio del interés de los filósofos se corresponde con la relevancia social menor que la religión conserva en nuestro tiempo y también con la generalizada impresión de que sobre ella no hay mucho que añadir por ahora a lo que está ya en la filosofía de los últimos dos siglos.

No es posible pasar revista a todas las reflexiones filosóficas sobre el hecho religioso, muchas de las cuales además se hallan ya en los capítulos anteriores. Sólo se verán ahora algunas tesis que han sido objeto de desarrollo doctrinal específico y han ocupado lugar central en las respectivas filosofías. Para hacerlo, es inevitable realizar una tipificación, dibujar tipos generales de posición de los filósofos ante la religión, sobre todo, ante la bíblica y cristiana, pero, por generalización, y tomada ella como paradigma, ante toda religión. Es una tipificación esquemática y simplificada, con propósito expositivo, rayana en la torpeza al omitir decisivos matices de cada pensador, y que el lector sabrá corregir y afinar en sus detalles. Dentro de cada tipo se colocan filósofos que a veces tienen poco en común entre sí y que incluso han diferido mucho dentro de la posición así tipificada.

## 1. La religión dentro de los límites de la razón

Colocar a la religión dentro de los límites de la razón, como reza un título de Kant, ha sido uno de los designios filosóficos clásicos. Es designio común, sobre todo, en la filosofía racionalista posterior a Descartes y en el primer momento de la Ilustración. Hay dentro de eso, sin embargo, no ya matices, sino diferencias de relieve, que se clararán a continuación.

1.1. Inicialmente, en las primeras acometidas racionalistas, el acoso de la razón filosófica a la positividad religiosa se salda con la propuesta —quizá de transacción, y sin ánimo de crítica— de una religión racional, natural, que por otro lado no cuestiona el núcleo de la

fe revelada. La filosofía racionalista realmente se detuvo ante el umbral de lo sagrado, de la revelación bíblica. Aunque polemizó con otras formas de tradición y de autoridad doctrinal, en materia teológica se abstuvo y quedó discretamente en un “dejemos esto aparte” por no topar con las iglesias, los dogmas, la positividad de la revelación.

Descartes más bien calla sobre lo de fe y razón. En su filosofía, por lo demás, comparece la idea de Dios para avalar la evidencia del “cogito”, del yo pensante. Leibniz aborda el tema en un pacífico y conciliador diálogo entre filosofía y teología en **La profesión de fe del filósofo**, diálogo puesto al servicio de «hacer más clara la armonía entre la fe y la razón». Una pacífica fórmula de compromiso, sin contendiente victorioso, se da asimismo en Locke: la razón como revelación natural, y la revelación —o la fe— como ampliación de la razón. Pero, por lo general, incluso esta armonía tiene un precio, y suele consistir en que la profesión de fe filosófica reinterpreta y somete a crítica a los dogmas cristianos, al tiempo que deja en muy pocos los artículos de fe de una religión racional. Es el recorte que se produce ya en Spinoza, en el **Tratado teológico-político**, donde, bajo intenciones directas de justificar la libertad de pensamiento y de su expresión, así como de mantener clara la distinción entre filosofía y teología, realiza el primer análisis racional moderno de la “profecía”, o sea, de la revelación. Se produce también en el pasaje de «La confesión del vicario saboyano», en el **Emilio**, de Rousseau, donde la religión racional equivale a una religión civil —lazo religioso de una sociedad civilizada— y se reduce al sucinto conjunto de solas aquellas creencias comunes necesarias para una convivencia pacífica y razonable.

Por ese análisis comenzó la reflexión filosófica moderna sobre la religión, un análisis de extenso alcance y consecuencias para el pensamiento occidental. Aunque a menudo esté mezclado y quizá embozado en una crítica sólo de la superstición, del dogma y la ortodoxia, y todavía mantenga la concordia con la fe religiosa, por él empieza la disputa de razón y teología y se colocan los fundamentos de otras críticas más radicales de la religión, de toda religión.

1.2. En la época ilustrada y después de ella, en Europa, no sólo los políticos, también algunos filósofos han visto a la religión como sabiduría y moral para el pueblo. Lessing es el principal exponente de esta tesis: la revelación ha cumplido y cumple todavía en los pueblos una función pedagógica, al servicio de la causa de la educación de la humanidad; la forma religiosa ha representado históricamente un momento educativo necesario en el madurar de la conciencia humana. La historia entera es comprendida bajo la metáfora educativa; la educación, como revelación que acontece al individuo. La revelación

bíblica ha servido de andaderas de la humanidad y fue el proceso pedagógico mediante el cual la Providencia iba educando al género humano, le educaba en el uso de la razón. La revelación precede a la razón, es anticipación de la racionalidad. En Lessing y en otros, todo esto sigue siendo un modo filosófico e ilustrado de comprender y salvar la idea de revelación.

1.3. Hume y Kant no se contentan con poner en solfa las “vías” o argumentaciones racionales en favor de la existencia de Dios (cf. capítulo XI), cuestionan el principio mismo de revelación todavía ampliamente aceptado hasta ellos. Su filosofía repudia cualquier figura de autoridad superior o externa a la razón. Se trata ahora de sentar unos principios reguladores que acaben con la minoría de edad culpable en la raza humana y contribuyan a un uso adulto y responsable de la razón; y eso hay que ponerlo en pie frente a representaciones y pensamientos de otro corte, otra naturaleza, otro origen, venidos no de la experiencia ni de la argumentación, sino presuntamente de la revelación e inspiración divina. La filosofía se opone ahora, pues, de manera crítica a toda forma de revelación, de religión positiva o revelada. La razón ilustrada pudo admitir sin dificultades una religión racional y también una teología racional. Pero tenía que ser demoleadora ante cualquier presunción de Escrituras inspiradas y ante la consiguiente teología bíblica, llovidas del cielo y conservadas en la tierra por vías no racionales, autoritarias, por tanto, mal fundadas y meramente dogmáticas.

La filosofía humiana y kantiana elimina todo resto y reducto de autoridad externa a la razón, también la autoridad de Dios. La hipótesis “religión positiva” o “revelada” —a semejanza de la hipótesis “Dios”, en la célebre respuesta de Laplace a Napoleón (véase en capítulo 13, 4)— deja de ser necesaria. No es precisa tampoco, y ni siquiera, para cimentar la moral. Kant comienza su discurso, su libro sobre «la religión dentro de los límites de la sola razón» justo por ahí, por estas palabras:

*Al fundarse la moral en el concepto de hombre como ser libre y estar ligada a leyes incondicionadas, no precisa dicha moral de la idea de un Ser superior al hombre [...]. No necesita la moral en modo alguno de la religión, ya que se basta a sí misma en virtud de la razón pura práctica.*

Sin embargo, la filosofía de la Ilustración no ha sido atea, ni tampoco irreligiosa. Kant reconoce como preguntas esenciales del pensamiento humano la de qué puedo saber; qué debo hacer, qué puedo esperar; y entiende que si a las dos primeras tratan de responder la ciencia y la ética, respectivamente, la tercera le corresponde a la religión. Por otro lado, él mismo recupera a Dios como postulado de la

razón práctica aunque le considera fuera del campo de la razón pura teórica.

1.4. La religión dentro de los límites de la razón permite una fe racional, que Kant acoge: una fe que, a su juicio, se ofrece de por sí a toda razón humana, que no encierra misterio alguno y cuyo contenido esencial expresa el proceder moral de Dios respecto al género humano. Es asimismo fe racional, aunque con rasgos bien distintos, la “fe filosófica” en favor de la cual arguye, ya en nuestro siglo, Karl Jaspers, una fe relativa, ella sí, al misterio y a lo oculto de Dios, y que reconoce la idea de revelación en cuanto “cifra” (o símbolo). La filosofía de Jaspers no cuestiona en absoluto la realidad de Dios, sólo la presunción humana de representarle de manera directa. No hay un Dios que hable en el mundo según imaginan las religiones de revelación. La fe filosófica adhiere a un Dios esencialmente oculto que se contrapone al Dios supuestamente revelado y con ello “reificado”, abolido en su trascendencia absoluta. No hay revelación en sentido ingenuo, pero sí —y tan sólo— “cifras” de revelación. La fe filosófica se asemeja, según Jaspers, al modo en que los niños aceptan hondamente impresionados los cuentos de hadas sin hacerse cuestión acerca de su “realidad” o “irrealidad”. Para los adultos se ha perdido sin remedio la “realidad” de las historias narradas sobre las acciones de Dios —los mitos, cabe glosar—, pero más allá de esa pérdida la narración permanece con carácter y bajo el modo de “cifra”.

## 2. La reducción a antropología

Al lado de la reducción filosófica de la revelación a la razón, a unas andaderas pedagógicas o a una cifra suya, está en otros filósofos la reducción de la religión a humanismo, de la teología a antropología, acaso a ética. El gran sistematizador de esta idea fue Ludwig Feuerbach, que tuvo la mala fortuna histórica de quedar atrapado y oscurecido como eslabón intermedio entre dos “maestros pensadores” gigantes que como pocos han influido en nuestro siglo: Hegel, cuya estela siguió en su propia filosofía, y Marx, que formuló una veintena de tesis en contra suya precisamente, tesis que en un tiempo han sido más famosas que el destinatario en ellas criticado. Feuerbach, sin embargo, elabora sobre la religión una doctrina propia, de culto humanista y ético, irreductible a la hegeliana y a la marxiana, y cuya proposición básica es la de que el ser humano tiene su Dios —su esencia más alta— en sí mismo.

*El hombre*, escribe Feuerbach, *es un dios para el hombre*, lo que significa que cada individuo es —ha de ser— un dios para los demás, pero también que el ser humano en su generalidad es —ha de ser—

un dios para sí mismo. Así pues, la esencia del hombre coincide con el objeto tradicional de las religiones, con aquello que éstas reverenciaron como divino. Nada más digno, más elevado, que la propia esencia humana, que es religiosamente representada bajo figuras de dioses. Pero nada hay divino salvo lo humano, y la esencia de la religión es lo que hay de absoluto en la humanidad. La atribución a Dios de propiedades que forman parte de la naturaleza humana constituye autoenajenación: para enriquecer a Dios se despoja y empobrece al hombre. La personalidad de Dios es la personalidad objetivada y alienada del hombre, engrandecida a costa de éste, de su empobrecimiento.

En la filosofía de Feuerbach, la esencia de la religión es la relación del hombre consigo mismo; la esencia del cristianismo es el amor; las relaciones religiosas son relaciones morales y a la recíproca. La teología queda reducida a antropología, la pregunta sobre Dios es pregunta sobre el hombre, y la diferencia entre lo religioso y lo profano deviene irrelevante, se disipa.

#### Nada por encima de lo humano

Es todavía Feuerbach quien resuena en estas palabras con que el marxista Garaudy (1965) se dirigía dialogante a los cristianos: *Mi sed no prueba la fuente. El infinito es, para el marxista, una ausencia y una exigencia; para el cristiano, una promesa y una presencia[...]. Si queremos darle un nombre, no será el de Dios, pues no cabe concebir un Dios que estaría siempre en trance de hacerse, en trance de nacer. El nombre más bello y más elevado que se le puede dar a esa exigencia es el del hombre [...] Esta exigencia del hombre es —así lo creo— la carne de vuestro Dios.*

Con la reducción de la teología a antropología, a humanismo, la filosofía contraataca a la ilusión del antropomorfismo en la representación de Dios. La querrela en torno a la cuestión de Dios divide a los humanismos en dos banderas: la de que *donde no hay Dios, tampoco hay hombre*, como el filósofo Berdiaev —y con él toda la teología cristiana— ha sostenido; y, en el opuesto bando, la de que, por el contrario, como sostiene la tradición de Feuerbach, *donde hay Dios no puede ya haber hombre*.

El humanismo existencialista de Sartre toma a Dios por correlato del proyecto humano, pero para hacer de ambos por igual un imposible: la irrealizable fusión del «en sí» y del «para sí». La última sección de *El ser y la nada* termina con estas contundentes tesis:

*Toda realidad humana es una pasión, el proyecto de perderse para fundamentar el ser y para constituir de golpe el «en sí» que escape a la contingencia, siendo su propio fundamento, el «ens causa sui» que las religiones denominan Dios. Así la pasión del hombre es inversa de la de Cristo, pues el hombre se pierde como hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria y nosotros nos perdemos en vano. El hombre es una pasión inútil.*

### 3. La religión trascendida

La perspectiva histórica, que en Lessing asoma ya en la idea de la revelación como momento educativo de la humanidad, destaca en otras filosofías que dan un paso más al afirmar que ese momento es superable, debe ser superado o se halla de hecho superado ya.

La sistematización filosófica más completa y compleja de esa idea se debe a Hegel, en cuya filosofía, además, como quizá en ninguna otra, el discurso sobre la religión constituye un juicio articulador. En Hegel, la religión cristiana aparece a la conciencia como la plenitud de la experiencia religiosa. El cristianismo es la religión realmente consciente de sí, la religión absoluta. La positividad cristiana aparece como la realización histórica concreta del concepto de religión. El cristianismo es la religión misma: es la idea de la religión realizada, cuya realidad se iguala a la virtualidad de su concepto.

Ahora bien, por comparación con la filosofía, la religión es figura del Espíritu y de lo absoluto, mas no figura última y suprema: la religión es rebasada, trascendida por el saber absoluto, filosófico. La religión no es la manifestación más alta del Espíritu, antes bien, queda relativizada y criticada, y no sólo salvada o aprobada por el filósofo.

La filosofía, para Hegel, tiene el mismo objeto y contenido de la religión: ésta lo tiene como representación; la filosofía, como pensamiento. El Espíritu, expuesto en imágenes a la intuición, es el arte; representado, honrado en su esencia ideal, es la religión; conocido y comprendido, es la filosofía. Sólo que la conciencia religiosa es siempre desdichada, es experiencia de la infinita escisión entre Dios y hombre, y esto incluso cuando la idea absoluta del Espíritu llega a plasmarse en la unión del Dios infinito y del hombre finito, como acontece en el cristianismo, que justo por esa unión, tal como la presenta el dogma del Cristo, del Dios hecho hombre, constituye la religión absoluta, la forma suprema de religión. La figura religiosa, en consecuencia, no es satisfactoria ni pacificante; no aquietta y no basta a una conciencia filosóficamente educada, que necesita sobrepasar la forma de las religiones, aunque sea para justificar su contenido. Y todo esto es el filósofo, no el creyente, quien en verdad lo sabe. Comprender la religión es sobrepasarla especulativamente en la filosofía,

es dar a un contenido absoluto, presente en la religión, su forma absoluta, presente en la filosofía.

En el marco de una filosofía totalmente opuesta a la de Hegel, en un pensamiento positivista y antimetafísico, Augusto Comte desenvuelve una idea semejante: la religión como momento histórico ya superado, aunque no tanto por la filosofía cuanto por la ciencia positiva. Comte resume en tres sucesivos estadios el devenir histórico del pensamiento humano: el teológico o religioso, el metafísico y abstracto, y el positivo y científico. El estadio religioso —como el metafísico— no es considerado ya momento educativo necesario, sino pura y llanamente infantilismo, dejación de la razón madura o incluso enfermedad del pensamiento, obsesivamente adherido no sólo a fantasías, sino también a cuestiones ficticias e insolubles. La razón, por el contrario, es pensamiento positivo y científico, en el que la imaginación se subordina a la observación.

En enfoque formalmente semejante a la fenomenología hegeliana del espíritu, Ernst Bloch ha pasado revista en **El principio esperanza** a las figuras históricas no ya del espíritu, sino del esperar humano, de un esperar utópico, tal como se expresa en las más variadas manifestaciones, desde los sueños diurnos hasta los viajes y las utopías geográficas, pasando por el maquillaje, el vestido y la novela; pero cuyas figuras culturales más completas son la filosofía, el arte y la religión. Bloch permanece hegeliano también al presentar la filosofía como momento superior a la religión. Hace suyas las perspectivas de Hegel: «el hombre es Dios inmediato, presente», y de Feuerbach: «homo homini Deus», el hombre es un dios para el hombre. De la religión, mejor dicho, de la vena religiosa que históricamente ha sido portadora de la función utópica de aspiración a la totalidad, recoge en herencia la esperanza; la recoge, como meta-religión, en el ateísmo, en el «trascender sin trascendencia», en aquel ateísmo esperanzado del que también ha escrito: *sólo un ateo puede ser un buen cristiano*.

Bloch se profesa, ante todo, marxista. Todas esas figuras citadas, no exceptuados el ateísmo y la filosofía, quedan finalmente trascendidas por un impulso práctico, y no sólo teórico, de contenido materialista histórico, por la esperanza: un esperar que es trascender todo lo dado en una práctica social de emancipación. Ahora no es ya: «donde hay poesía [o filosofía], ya hay religión»; sino: «donde hay esperanza, hay religión».

Para Bloch el único sustrato significativo en la religión es ser esperanza en totalidad, esperanza explosiva, rebelde, revolucionaria. La religión ha constituido durante siglos el más serio de los intentos de hacer realidad la perfección humana ideal, un intento que combina elementos de ebriedad y de reflexión, factores antropomorfos y cosmomorfos, de rebeldía prometeica y de paz hipostasiada. Las religio-

nes de protesta profética y de salvación —no las del poder y las del sacerdocio— han alimentado y preservado las proyecciones y las personificaciones más humanas, más merecedoras de que la humanidad de hoy y de mañana les recoja la antorcha y les tome el relevo.

El marxismo, religión en herencia, ha trastocado las cosas, conmocionado la historia. Después de Marx las religiones, incluso las que supieron dar camino al clamor de los oprimidos, están de sobras y no abren ya ningún camino histórico. El marxismo es para Bloch no sólo el genuino heredero, sino la culminación de la religión, a la que suprime en el proceso mismo de llevarla a realidad histórica, trestrestre. Una vez aparecida la esperanza en su figura propia, absoluta, en la sociedad comunista, la religión sólo puede ya servir de obstáculo; y el ateísmo, por eso, es hoy condición de posibilidad de una esperanza que en otros tiempos, pero ya sin posible retorno a ellos, pudo legítimamente expresarse en formas religiosas.

#### 4. El enfoque descriptivo e interpretativo

En filosofía ha habido y hay, en fin, enfoques en los que domina la consideración de la religión como experiencia vivida, significativa y comprensible. Son enfoques que derivan de posiciones de fenomenología o que, al menos, se llevan bien con ella, y en los cuales el filósofo se interesa, sí, por la realidad, pero tal como ésta se da en la conciencia y experiencia humana. A diferencia de las filosofías del comienzo absoluto, como la de Descartes, que empieza por poner todo en cuestión y hacerse fuerte en un primer principio racional y cierto —el «yo pienso»—, aquí no hay grado cero de la filosofía: ésta comienza por la reflexión sobre algo dado —realidades, conciencia, pensamiento, identidad— que la precede. El filósofo no es inventor de conceptos sino intérprete de unas vivencias y una condición humana que con carácter previo al despertar de la razón se expresa en mitos, ritos, creencias, símbolos, sentimientos. Su trabajo es de reflexión, de vigilancia racional, pero en segunda instancia. Para la filosofía resulta decisivo «lo que viene dado», la toma en préstamo, lo que hay de primera mano en otras manos, no las del filósofo.

El fenomenólogo o filósofo de la religión que así la estudia no tiene por que compartir de modo personal la experiencia o la creencia religiosa, adhiriendo a una fe positiva. Aun en ese caso, su adhesión no ha de interferir en su análisis, en el cual se atiene a la *epoché* fenomenológica: deja entre paréntesis la realidad del objeto aprehendido, se abstiene de juicios sobre el valor veritativo de las creencias religiosas. Pero junto con eso, y con ahinco no menor, esta filosofía destaca la necesidad de comprender la religión, de aprehenderla como significativa: verla como posibilidad humana, como virtualidad siempre presente —al menos latente— en la condición del ser humano bajo

cualesquiera circunstancias contingentes, y de captarla también como posibilidad propia, susceptible de inscripción en la existencia personal de uno mismo, del fenomenólogo que la comprende. No adhesión formal a una religión positiva, pero sí un cierto congeniar, una empatía con los hechos religiosos estudiados se requiere, en consecuencia, del fenomenólogo, a quien con toda razón cabe atribuirle una piedad y una creencia no dogmática, ni confesional, pero sí ecuménica, transversal y común a las diferentes religiones.

Desde una perspectiva así, la religión contiene sentido, valor y racionalidad propios, singulares e irreductibles a cualquier explicación desde otro orden, desde otras claves que no sean las suyas propias. La única posible explicación de la religión emerge entonces desde el interior de ella misma y viene de la captación de su sentido e intenciones. Es, por tanto, una explicación de naturaleza comprensiva, consistente en aprehender e interpretar ese significado e intencionalidad, sin pretensión de trascenderla o de minarla excavando en sus condiciones materiales de posibilidad. Es, en rigor, una hermenéutica, un discurso interpretativo y no crítico.

La fenomenología y la hermenéutica de los símbolos religiosos no tiene necesidad de plantearse de forma temática si hay Dios o no le hay, ni siquiera halla verdadera dificultad en el concepto de Dios y estima que lo único procedente a propósito suyo es una depuración del concepto, tanta depuración que ni siquiera ha lugar sentenciar luego a Dios como existente o no. Las filosofías interpretativas entienden que la existencia de Dios no es la cuestión importante; quizá ni siquiera es pertinente. El concepto mismo de “existir”, de “hay Dios” —de “referencia” en el sentido de Frege— no sería apropiado aquí, como no lo es para Don Juan o Don Quijote. Dios permanece en el orden del puro significado, en el orden de los símbolos que dan que pensar; y permanece tan puramente en ese orden que, en buena lógica, cabe (¿o se debe?) prescindir del horizonte referencial.

Así pues, esta filosofía no enjuicia a la religión; sobre todo, no somete a juicio la realidad de Dios, de lo absoluto, o del misterio a que apunta la creencia religiosa. Pero, en la abstención misma de todo juicio sobre la objetividad o verdad de la religión, contribuye a ponerla a salvo, a dejarla como está, sin objeción, sin crítica, rodeada y enriquecida por un análisis filosófico y en definitiva rescatada para el pensamiento racional.

Es el marco filosófico de autores (Otto, Eliade, Leeuw) que se mueven en el espacio fronterizo entre una ciencia comparada de las religiones y una filosofía que se esfuerza por comprender —aprehender, rescatar, hacer suya— la esencia de lo religioso. Es también la posición de pensadores contemporáneos como Ricoeur y Levinas, que al lado de una filosofía propiamente tal, de una antropología o

una ontología, y de modo inseparable de ella, han formulado asimismo un pensamiento religioso, a veces casi teológico. Ha sido, en general, posición de filósofos que han destacado la irreductibilidad de lo religioso a la razón, a la filosofía: Max Scheler con su doctrina sobre «lo eterno en el hombre»; Dilthey, al señalar a arte, moral, filosofía, religión como formas del espíritu independientes entre sí; y, antes de ellos, Schleiermacher, pastor protestante y teólogo, a la vez que filósofo, contemporáneo y vecino berlinés de Hegel, no ajeno a su influencia, pero reacio, claro está, a admitir que algún saber absoluto, filosófico, trasciende a la religión. Son filósofos, todos ellos, que otorgan a la vivencia o experiencia religiosa (ver capítulo 3, 5) una primacía no supeditada al ejercicio de la razón. Era de esperar que filosofías de esa índole, de estudio interpretativo y comprensivo, más que explicativo y crítico, hayan gozado de la mejor acogida en los teólogos y en los círculos religiosos.

Hay un breve pero notable censo de filósofos hispanos que encuentran aquí su mejor encaje, aplicados a un análisis reflexivo y comprensivo de lo religioso —o lo sagrado, o lo divino— tal como viene dado, sobre todo, en la mística o también en ciertas poéticas. Muy próximo a la fenomenología, Zubiri comprende a la religión a partir de la esencial “religación” del ser humano, y, aunque se aparte de las tradicionales “vías”, supuestamente demostrativas de la existencia divina, abre en su obra un camino “experiencial” hacia Dios: *El hombre ha ido haciendo una experiencia fabulosa a lo largo de la historia, la experiencia monoteísta. Es una experiencia estricta y rigurosa, y no simplemente un argumento teológico y metafísico.* Y eso vale en el orden también antropológico, radical, y no tan sólo histórico, circunstancial: *Inexorablemente, sépalo o no lo sepa el hombre, Dios tiene una forma de ser experiencial para todas las personas humanas, a saber, el ser lo absoluto experiencial.* Sin compromiso teísta o metafísico de ese género, María Zambrano realiza un análisis histórico-filosófico sobre «el hombre y lo divino», que es comprensión de los modos humanos de trato con lo divino a lo largo de la historia y que sintoniza bien con las filosofías comprensivas de la religión. En fin, y de nuevo en posiciones de teología racional y filosófica, al estilo de algunos filósofos desde la Ilustración, García Bacca se pregunta sin rebozo «qué es Dios y quién es Dios», y lo hace al modo hermenéutico, cediendo primero la palabra a los poetas y a los místicos. Les cede y les toma la palabra sobre todo a Rilke y a san Juan de la Cruz; y es una frase de éste — *Dios es lo que él se quiere*— la que le sirve de clave a su respuesta. García Bacca se la parafrasea y dice: *¿Qué es Dios en sí mismo? Es un ser tal que puede ser lo que le dé su gana, divina, ser.*

Algo más distante, en fin, pero en terreno todavía de fenomenología, se ubica una filosofía de la religión como la de Henry Duméry,

que toma como previo y “dado” no tanto o no sólo la experiencia, sino el conjunto de objetivaciones religiosas. Duméry ha seguido la vía de una fenomenología de la fe, las creencias y las instituciones cristianas en una empresa casi en todo isomorfa de la teología, sólo que manteniendo siempre la *epojé* que se abstiene de juicios y pronunciamiento sobre la verdad, la realidad, a la vez que interponiendo muy clara distancia entre la religión y la filosofía, que en su caso no es hermenéutica ni tampoco comprensiva.

Con estos filósofos y con otros, comentados en epígrafes anteriores, la actividad educativa obvia, necesaria, es leer, analizar y debatir sus textos. La lectura y análisis de fragmentos filosóficos, que sean hasta cierto punto autosuficientes, significativos por ellos mismos, constituye una orientación educativa excelente para introducir a la filosofía y a su historia, no sólo para iniciar en el pensamiento filosófico, sino también para el progreso y la plena inmersión en él. Hay una espléndida antología de textos de filosofía de la religión en un volumen de Manuel Fraijo (1994), donde a cada capítulo sobre un filósofo o una escuela se añaden unas páginas de fragmentos representativos de su pensamiento, entre otros, de Hume, Kant, Hegel, Schleiermacher, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Jaspers, Wittgenstein, Zubiri, Ricoeur, Kolakowski. Aquí, a continuación, se recogen también algunos fragmentos y precisamente, con alguna excepción (Feuerbach, Bloch), de autores que no figuran en el volumen de Fraijo, con lo cual lo complementan. En realidad, el profesor o profesora de filosofía no necesita que se le brinden seleccionados —y recortados— textos filosóficos, puede escogerlos por su propia cuenta, exponerlos, comentarlos a los alumnos y analizarlos junto con ellos. Sean cuales sean los que elija, es preciso estudiar esos textos por sí mismos, y estudiar también cómo se insertan, cómo encajan en los respectivos autores, en su concepción filosófica general.

## ANEXO

### FRAGMENTOS FILOSOFICOS

Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, prefacio:

*Si los humanos fueran capaces de dirigir siempre su conducta por un deseo moderado y la fortuna les fuera siempre favorable, su alma estaría libre de cualquier superstición. Pero como a menudo se ven en un estado tan mísero que no son capaces de adoptar ninguna resolución racional, como flotan casi siempre entre la esperanza y el miedo, por causa de inciertos bienes que no saben anhelar con comedimiento, su espíritu se abre a la credulidad más extrema [...].*

*Los hombres más atados a supersticiones de toda índole son los que anhelan sin medida bienes inciertos. Cuando un peligro los amenaza, no pudiendo valerse por sí mismos, imploran el socorro divino con llanto y con plegarias; llaman ciega a la razón, que no puede señalarles un camino cierto para lo que desean [...] y toman por respuesta de Dios los delirios de su fantasía, los sueños y puerilidades de toda laya [...]. Tal es el exceso de delirio al que el miedo arroja a los humanos [...]. La superstición no penetra en el corazón humano más que con el temor, y sus objetos de falso culto no son más que fantasmas, hijos de un alma temerosa que la tristeza pone en manos del delirio.*

*[...] A la religión, sea falsa o verdadera, se la ha rodeado de un gran aparato, de gran pompa de culto, para conferirle una gravedad que suscite profundo respeto. Por cierto, así se ha conseguido de manera perfecta en el imperio turco, donde la cualquier discusión constituye sacrilegio y el ánimo de todos está ocupado por tantos prejuicios que no deja lugar ni para la razón ni para la duda.*

*El gran secreto y el interés primordial del régimen monárquico consisten en engañar a los hombres y enmascarar con el bello nombre de religión el miedo con que los esclavizan y les hacen creer que luchan por su salvación cuando en realidad luchan por su propia esclavitud [...]. En cuanto a mí, al haber obtenido la rara dicha de habitar en una república donde cada cual dispone de perfecta libertad para pensar y adorar a Dios como guste, he creído oportuno y útil enseñar que la libertad de pensamiento no sólo es conciliable con la paz y el buen orden del Estado, sino que no puede destruirse sin terminar al propio tiempo con esa paz y la piedad misma [...].*

*La piedad, la religión, se han convertido en un conjunto de ritos y misterios absurdos[...]. La fe se halla reducida a prejuicios y credulidades [...]. De la antigua religión no resta sino el culto exterior, que es una adulación más que un homenaje a Dios [...].*

*He intentado, pues, averiguar si de la Escritura se puede derivar que el entendimiento humano se halle corrompido, y para eso he escudriñado en la ley divina revelada por profetas y apóstoles para ver si es distinta de la que nos descubre la luz natural [...]. No habiendo encontrado en lo que dice la Escritura nada que no esté de acuerdo con la razón, y viendo que los profetas se han limitado a decir cosas sencillas, en las que cualquier puede caer en la cuenta fácilmente [...] he llegado a la conclusión de que la Escritura deja a la razón completamente libre, de que no se confunde con la filosofía y de que una y otra han de arreglárselas cada cual con sus propios medios.*

*[...] La revelación divina no tiene más objeto que la obediencia. Es, por tanto, diferente del conocimiento natural, tanto en su objeto como en su fundamento y sus medios [...]. Tras haber demostrado, pues, que la ley divina y revelada deja a cada uno con su libertad, llego al tema de poner de manifiesto que esa libertad ha de ser reconocida sin peligro para la paz pública y sin daño para el Estado. Para eso me baso en el derecho natural de cada uno, derecho que no tiene más límites que los de su deseo y su capacidad; y demuestro que, en virtud de la naturaleza, nadie está obligado a vivir según el antojo de otros y que cada uno es el protector nato de su propia libertad.*

### **Gottlieb Ephraim Lessing, *La educación del género humano*:**

*Lo que es la educación para el individuo, eso es la revelación para el género humano.*

*La educación es una revelación que acontece al individuo. La revelación es una educación que aconteció y que acontece al género humano.*

*[...] En teología es seguro que puede ser de gran utilidad para resolver muchas dificultades concebir la revelación como educación del género humano.*

*La educación no le da al hombre nada que éste no pueda alcanzar por sí mismo. Le da lo que podría alcanzar por sí, sólo que más fácil y prontamente. Del mismo modo, la revelación no le da al género humano nada que no pueda alcanzar la inteligencia humana entregada a sus propias fuerzas, pero le dio y le da lo más importante de eso y por anticipado.*

### **Augusto Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*:**

*Todas nuestras especulaciones tienen que pasar sucesiva e inevitablemente, así en el individuo como en la especie, por tres estadios teóricos diferentes: teológico, metafísico y positivo [...]. El primer estadio, aunque indispensable, es puramente provisional y preparatorio. El segundo no es más que una modificación del primero, es sólo transitorio y conduce gradualmente al tercero, que es el único del todo normal y donde radica el régimen definitivo de la razón humana.*

*[...] Hay un tiempo en que la razón humana no está a la altura de los problemas científicos más simples y busca con avidez, casi en exclusiva, el origen de todas las cosas, de sus causas esenciales [...], en una palabra, conocimientos absolutos [...]. Tal es el valor de los principios teológicos, sin los cuales nuestra inteligencia no hubiera salido nunca de su torpor inicial, y que han dirigido la actividad especulativa, preparando de modo gradual un mejor orden lógico.*

*[...] El espíritu teológico tuvo que ser durante mucho tiempo indispensable para la combinación duradera de ideas morales y políticas.*

*[...] La metafísica, como la teología, trata de explicar la naturaleza íntima de los seres, el origen y destino de todas las cosas; pero en vez de operar con agentes sobrenaturales, los reemplaza por entidades o abstracciones personificadas [...]. Entonces no es ya la pura imaginación lo que domina, ni todavía la verdadera observación, sino el razonamiento; y se prepara de manera difusa el ejercicio genuinamente científico.*

*[...] La metafísica no es, en el fondo, más que una especie de teología paulatinamente debilitada por simplificaciones disolventes [...]. Por su carácter contradictorio, el régimen metafísico u ontológico se encuentra siempre en la inevitable alternativa de inclinarse a una vana restauración del estadio teológico para satisfacer las condiciones del orden, o empujar a una situación sólo negativa para librarse del dominio opresor de la teología [...]. El estadio metafísico puede considerarse*

*una especie de enfermedad crónica inherente por naturaleza a nuestra evolución mental, individual o colectiva, entre la infancia y la madurez.*

*[...] Esta larga sucesión de preámbulos necesarios conduce por fin a la inteligencia, gradualmente emancipada, a su estado definitivo de positividad racional. Una vez que tales ejercicios preparatorios han comprobado la inanidad radical de las explicaciones vagas y arbitrarias propias de la filosofía inicial, ya teológica, ya metafísica, el espíritu humano renuncia en adelante a las indagaciones absolutas, que no le convenían más que a su infancia, y circunscribe progresivamente sus esfuerzos al dominio de la verdadera observación [...]. En lo sucesivo la lógica reconoce como regla fundamental que toda proposición que no es estrictamente reducible al simple enunciado de un hecho, particular o general, no puede tener ningún sentido real e inteligible [...]. La pura imaginación pierde así de forma irrevocable su antigua supremacía mental, y se subordina necesariamente a la observación [...]. La revolución fundamental que caracteriza a madurez de la inteligencia consiste en sustituir en todo la inaprensible determinación de las causas por la simple averiguación de las leyes, es decir, de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados.*

#### **Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*:**

*Todo ser se basta a sí mismo. Ninguno puede negarse a sí mismo, es decir, negar su esencia; ningún ser es limitado respecto de sí mismo. Antes bien, todo ser es, en y por sí mismo, infinito. Tiene su Dios, su esencia más alta, en sí mismo.*

*La religión, al menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, mejor dicho, con su esencia, pero considera como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia humana, mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual: del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana.*

*Cuanto más humana es la esencia de Dios, en apariencia tanto más grande es la diferencia entre El y el hombre, tanto más en la religión y la teología se niega la identidad y unidad del ser humano y del divino, y tanto más se rebaja lo humano tal como es objeto de la conciencia del hombre [...]. Para enriquecer a Dios hay que empobrecer al hombre. Para que Dios lo sea todo, hay que rebajar al hombre a nada [...]. De lo que el hombre se priva, de lo que carece, lo disfruta en medida incomparablemente más alta en Dios [...]. El hombre, en una palabra, niega su propio saber y su pensamiento frente a Dios, pero para poner en El todo saber y pensamiento. El hombre renuncia a su propia per-*

sona, pero justo por eso Dios es un ser personal, omnipotente, ilimitado [...]. La religión niega que la bondad sea una cualidad del ser humano: el hombre es malo, corrupto, incapaz de hacer el bien; y sólo Dios es bueno, es el bien mismo.

[...] La religión es la escisión del hombre respecto a sí mismo. Considera a Dios como un ser que le es opuesto: Dios no es el hombre; el hombre no es Dios. Dios es infinito; el hombre es finito. Dios es perfecto; el hombre, imperfecto. Dios es eterno; el hombre es mortal. Dios es todopoderoso; el hombre, impotente. Dios es santo; el hombre, pecador. Dios y el hombre son extremos opuestos: Dios, lo absolutamente positivo, la suma de todas las realidades; el hombre, lo absolutamente negativo y suma de todas las negaciones.

El hombre objetiva en la religión su esencia profunda. Hace falta, pues, mostrar que esa oposición, esa escisión entre Dios y el hombre, por la que comienza la religión, constituye una escisión entre el hombre y su esencia propia.

### Wilhelm Dilthey, *El problema de la religión*:

La religión tuvo que enfrentarse con la vida secular, con su expresión en la poesía y en la literatura y con la ciencia en progreso, en innumerables luchas. Porque las grandes formas de la vida espiritual se hallan en relaciones recíprocas el arte y la poesía surgen en amplia medida de la religión, pero llegadas a su madurez siguen su propia ley y cada una de ellas quiere expresar por su cuenta la esencia de las cosas. También la filosofía se halla unida en sus orígenes con la vida religiosa, pero en cuanto nacen las ciencias de la naturaleza y encuentran su ley en el entendimiento, se presenta la filosofía en un estado, cabe decir, de agregación: recoge de las ciencias de la naturaleza la pretensión de un saber universalmente válido [...]. Con esto comienza la lucha irregular, indisciplinada, de la vida secular, del arte, de la literatura y de la poesía, de la ciencia y de la filosofía en contra de la religión y de su organización en grupos religiosos. Maduras y emancipadas se presentan como fuerzas históricas independientes y reclaman su puesto. Ya tenemos aquí por qué tenían que desembocar en una oposición a la religión.

[...] Arte, ciencia, filosofía, moral: cada una de estas actitudes del espíritu constituye un todo independiente y cerrado en sí mismo; cada una es independiente de lo religioso y esto de aquéllas [...]. La religión es una actitud propia ante el mundo; tiene un origen legítimo propio. Existe una vivencia religiosa que actúa de modo legítimo, independiente, radical e indestructible en la vida del alma; y esta vivencia es el origen de todos los dogmas, ceremonias y realizaciones de la vida

religiosa común. Este fue el gran descubrimiento de Schleiermacher [...]. La vivencia religiosa contiene en sí la razón explicativa de la diversidad de las religiones y la razón jurídica de su legitimidad. La religión es visión y sentimiento provocados por la acción del universo sobre el yo individual.

[...] La experiencia religiosa se distingue de todos los estados parecidos [...] gracias a dos «momentos» conexos: es el resultado de una sucesión de estados anímicos que por su conexión empujan hacia la vivencia y encuentran su culminación y término en ella mediante el sosiego con que colma a las almas; y la vivencia provoca una transformación perdurable en la vida anímica [...]. En la conexión de esos «momentos» está el punto de partida para la fenomenología de la religión.

**Ernst Bloch, *El principio esperanza*, vol 3º:**

Toda religión ha sido siempre esencia desiderativa [...]. El contenido pensado y anhelado bajo Dios es tan superior a la realidad dada, que, pese a todas las hipóstasis de la realidad, constituye cada vez más un ideal utópico que no es refutado por el hecho de su no existencia. Un todavía-no-ser, tal y como se designa la especie de realidad de los ideales concretos, no es ni puede ser nunca un todavía-no-ser de Dios [...]. Un ateísmo que sabe lo que significa no retrocede, en pobre imitación de los fundadores, a la creación de un Dios, sino que, abandonando la hipóstasis de Dios, fenecida de una vez para siempre, hace suyo ese contenido incondicionado y total de la esperanza, con el que tan diversamente se ha experimentado bajo el nombre de Dios. [...] En medio de todo vive y se alza este suspirar, conjurar, predicar en la aurora matinal; y en medio incluso de todo el absurdo —bien constatable— de lo mítico, vive y se alza la pregunta no contestada, sólo ardiente en las religiones, acerca del incógnito sentido de la vida.

**Henry Duméry, *Critica y religión*:**

El filósofo, en particular, el filósofo de la religión, no puede caminar tan deprisa. Su meta no es acreditar como tal una tradición religiosa; es la de comprender y apreciar racionalmente lo que está en cuestión. Ahora bien, es claro que el juicio sintético «Biblia = Palabra de Dios», que constituye una premisa banal para el teólogo, es una conclusión extremadamente compleja a ojos del filósofo, tan compleja que, una vez hecho el análisis, confiesa no poder, por sí mismo, operar la síntesis. Teniendo que desmontar uno a uno los mecanismos de la

creencia, el filósofo camina laboriosamente allí donde el teólogo, de un vuelo, franquea todos los obstáculos. La Biblia le aparece como el testimonio de una experiencia religiosa vivida en grupo. Ella resume una larga evolución cultural y espiritual, lleva la traza de diferentes momentos de esta evolución [...], pero no es homogénea, ni desde el punto de vista de la composición, ni desde el de los esquemas o estructuras del pensamiento [...]. La Biblia vale lo que valen las intencionalidades de fe que en ella se encuentran formuladas.

[... El filósofo] se remonta así a una experiencia religiosa históricamente vivida como a la fuente de todos los productos que restan de ella. Ahora bien, esta experiencia primera no ha podido ser realizada más que según los procedimientos familiares de la simbólica y de la mítica sagradas, tal como la historia de las religiones y la crítica pueden restituirlas en su autenticidad. Es entonces cuando el filósofo comprende lo que el teólogo expresa de manera sincopada. Comprende lo que significan estos antropomorfismos: palabra de Dios, revelación, inspiración, etcétera. Comprende que estas categorías o esquemas dan cuenta de pasos reales que la humanidad ha debido realizar, en un rincón del Próximo Oriente, para inventar un estilo religioso más puro, para crear valores religiosos más altos. El teólogo, por su parte, continuará hablando el lenguaje del inmediatez divino. Pero el crítico no puede hablar más que el lenguaje de la inmanencia histórica y de las mediaciones humanas. De hecho, para quien sabe situar los dos puntos de vista, un mismo sentido discurre bajo las dos terminologías. Pero el filósofo es el único que conoce el reverso de las cartas, por donde se comprende que el teólogo, que se cree traicionado e incomprendido, a menudo no pueda más que sospechar del filósofo como profanador o arreligioso.

CODA

EN ESPAÑA: LA OTRA ENSEÑANZA  
DE LA RELIGIÓN

## XV. EL ESTUDIO ASISTIDO DEL HECHO RELIGIOSO

Un libro sobre el hecho religioso en la educación no puede aspirar a perennidad intemporal y a validez ubicua, pero sí a no quedar restringido y apresado dentro de unas coordenadas demasiado estrechas: de un país o, aún menos, de una región, y sólo para el tiempo de una legislatura, de un gobierno o de una autoridad autonómica, que tal vez pone y cambia normas cada pocos años. El presente libro tiene esa aspiración. Está escrito en España y para el momento actual, pero su alcance y su momento no es sólo el de este país, bajo tal ley y tales otras normas, en una concreta coyuntura, la de 1996, que acaso se verá modificada ya en 1997. Está escrito atendiendo a lo relativamente invariante o, mejor, lentamente variante en la religión y en la escuela.

Tanto las religiones, el hecho religioso, cuanto la actividad educativa y el papel social asignado a la institución escolar están sujetos a cambios, a procesos, aunque más bien lentos y no bruscos. Qué papel tendrá la educación formal, cómo será la enseñanza en las escuelas y los institutos, y en qué vendrá a parar la religión a mediados del siglo XXI es algo que no cabe prever ni a grandes trazos. Este libro, por tanto, en ningún modo puede presumir validez para tanto tiempo y lugar como para seguir en buen uso dentro de cincuenta años o ser útil incluso hoy para maestros en un país islámico o en cualquier región remota del globo. Se pretende válido, esto sí, más allá de una coyuntura y una normativa —la de España 1996— en posible pronto cambio. Pretende valer para un país democrático occidental, laico, con predominio sociológico de la religión cristiana, y no está pensado de modo específico en función de una normativa, la española actual de carácter estatal o autonómico.

El caso es, de todos modos, que esa normativa existe y hay que atender también a ella. No podía quedar fuera del libro. Ahora bien, para no mezclar elementos más estructurales, de mayor calado y previsible duración en su vigencia, con otros más coyunturales, sometidos al trasiego de políticas educativas efímeras, al aquí y ahora de unas normas tal vez poco duraderas, o bien harto variadas de una punta a otra del país, ha parecido oportuno dejar lo referente al marco normativo español a este último capítulo, a manera de coda, sin alterar las secciones nucleares de la obra, las cuales pueden ser de utilidad para los profesores de distintos lugares y valer durante un tiempo más dilatado, al menos mientras no cambie la concepción de lo que ha de ser la educación en la edad adolescente.

Así que este capítulo es coyuntural. Vale para la España de hoy, un Estado constitucionalmente laico y organizado en Comunidades Autónomas, algunas de las cuales poseen competencias normativas en materia de educación. Vale para el sistema escolar español, hoy regido en cuanto a contenidos de enseñanza, sobre todo, por la Ley General de Ordenación del Sistema Educativo, por los Reales Decretos que fijan las enseñanzas mínimas del currículo y por otras normas, de las que sobresalen, para el tema del hecho religioso, las que establecen una materia de Religión, católica o alguna otra, que con carácter voluntario pueden escoger los alumnos —o sus padres— junto con otra opción, alternativa a ella, de “estudio asistido”.

Son normas, todas ellas, modificables: de más difícil modificación, y de más a menos, las de la propia Constitución, y luego las de las leyes o los decretos; de más fácil cambio, las de rango inferior, tales como órdenes y disposiciones ya ministeriales ya autonómicas, resoluciones de obligado cumplimiento, o meras instrucciones, directrices. Son normas, además, variadas: en su concreción última no son las mismas de unas Comunidades Autónomas a otras.

#### De un “manifiesto” sobre enseñanza de la religión

A comienzos del curso 94/95 un conjunto de organizaciones españolas —sindicales, de asociaciones de padres y movimientos de renovación pedagógica— acordó pronunciarse sobre la religión como asignatura escolar en un “manifiesto”, que comenzaba así:

*Abogamos por una escuela pluralista y respetuosa con las diferentes opciones ideológicas y religiosas. Creemos que la escuela debe mantenerse al margen de cualquier adoctrinamiento. Por ello reclamamos que la enseñanza de cualquier religión se realice fuera del horario escolar.*

En cuanto a posibles cambios en el futuro, caben diversos escenarios: que desaparezca la Religión como materia impartida de forma obligatoria por los centros, o bien que la alternativa a ella para quienes no la cursan sea quedarse en su casa, en el patio de recreo o entregados en el aula a juegos educativos. Aun en esas hipótesis permanecería válido el grueso de este libro, el conjunto de los capítulos precedentes.

## 1. Normativa vigente

Entre los cambios previsibles se halla también una creciente diversidad en el modo en que las distintas Comunidades Autónomas vayan regulando el estudio asistido como alternativa a la clase de Religión. No es posible contemplar la variada normativa autonómica que ya se ha ido produciendo y que está vigente en diciembre de 1996, momento en que el texto sale de manos del autor. Si no se quiere convertir esta coda en un compendio y extracto de boletines oficiales, sólo cabe atender a las normas de validez en todo el Estado, sobre todo al Real Decreto 2438 / 1994 (BOE 26-1-1995). Este Decreto ha regulado la enseñanza de la Religión y al propio tiempo las «actividades de estudio alternativas» que «como enseñanzas complementarias» deberán organizarse para los alumnos que no cursan Religión.

El currículo de la materia de Religión tiene una regulación específica, con unas enseñanzas mínimas que en el caso de la Religión católica han sido fijadas por el Ministerio de Educación a propuesta de la Conferencia Episcopal Española. Sobre la enseñanza en esa materia de Religión no hay ahora nada nuevo que añadir a lo ya dicho y reiterado en páginas anteriores: en cuanto a estilo educativo también en esa materia los docentes deberían proceder con un propósito ante todo educativo y no confesional, no catequético o de adoctrinamiento. Por otra parte, aunque los contenidos están fijados en el currículo oficial, incluso para el desarrollo de los mismos serán de utilidad las secciones primera y tercera de este libro.

Lo que resta ahora concierne no a la hora lectiva de Religión como materia, sino a su alternativa para los alumnos que hacen otra opción y eligen enseñanzas y actividades educativas «complementarias». El artículo 3º del citado Decreto dice que «no versarán sobre contenidos incluidos en las enseñanzas mínimas y en el currículo» y añade a renglón seguido una importante puntualización:

*«Durante dos cursos de la Educación Secundaria Obligatoria y durante otro del Bachillerato las actividades de estudio alternativas, como enseñanzas complementarias, versarán sobre manifestaciones*

*escritas, plásticas y musicales de las diferentes confesiones religiosas, que permitan conocer los hechos, personajes y símbolos más relevantes, así como su influencia en las concepciones filosóficas y en la cultura de las distintas épocas».*

Este último capítulo va a referirse nada más a dichas actividades de estudio alternativas a la clase de Religión, las cuales son descritas a veces como «enseñanzas» y otras veces como «estudio», lo que implica algo más que un matiz, sobre cuyo alcance e interpretación más adelante se tomará posición clara. Para abreviar una denominación tan extensa, desde ahora se acudirá en estas páginas a las siglas EAR, que valen por algo tan largo como lo siguiente: enseñanza o estudio (E) de la religión, pero alternativo (A) al de la Religión (R) como asignatura propiamente dicha.

La concreción del Real Decreto 2438 / 94 y en particular de EAR ha quedado confiada a las Administraciones educativas: a las Comunidades Autónomas con competencias en esta materia y al Ministerio de Educación en su ámbito territorial propio. Para este territorio, una Orden Ministerial (BOE 1-9-95) ha aplicado el Real Decreto; se ha limitado casi a reproducirlo y a intercalar alguna añadidura de matiz y variación, sin duda sólo de léxico y no de sustancia. Puede apreciarse un ejemplo de ello en su apartado 2º, 2, que comienza igual que el artículo más arriba recogido del Real Decreto y que prosigue:

*«...versarán sobre manifestaciones escritas, plásticas y musicales de las diferentes religiones, que permitan un mejor conocimiento de los hechos, personajes y símbolos más relevantes de las mismas, así como su influencia en la cultura y la vida social de las diferentes épocas y contribuirán a fomentar entre los alumnos el espíritu de tolerancia.»*

Los pequeños añadidos que la Orden interpola —*marcados en la transcripción en cursiva*— no cambian lo esencial del precepto equivalente del Decreto. El que más añade es el último de ellos, que ordena fomentar una actitud de tolerancia: un precepto existente ya, por otra parte, en la letra y en el espíritu de toda la normativa curricular de rango superior, si bien no está de más haberlo recordado para el actual contexto en esa Orden. La normativa autonómica y la futura normativa del propio Ministerio pueden, por cierto, concretar o aplicar el Real Decreto de otro modo, en ese artículo y en otros. Por eso mismo, el referente de este capítulo va a ser el Real Decreto 2438 / 94, al que sin duda cabe pronosticar más larga vigencia.

El Real Decreto no define a EAR como una materia o área del currículo, más bien lo excluye, y no ya sólo porque su contenido no ha de ser el del currículo establecido, sino complementario a él, también porque esa enseñanza, además, no será objeto de evaluación cuya ca-

lificación pueda constar en el expediente de los alumnos. Se trata, por tanto, de “actividades” educativas, de “enseñanzas”, de “estudio”, pero sin organización en una materia, disciplina o área propiamente dicha. El sentido y contenido de EAR resulta patente en el enunciado de la disposición básica reguladora, antes transcrita. De su lectura se desprende con claridad cuáles son las intenciones educativas que la animan y que se orientan:

- 1) Ante todo, a favorecer el conocimiento de “manifestaciones” y hechos religiosos en relación con otras realidades sociales y culturales (escritas, plásticas y musicales) y con la “influencia” que han tenido en la “cultura de las distintas épocas”, en especial las “concepciones filosóficas”.
- 2) Pero también a proporcionar de forma directa y explícita, y no sólo embebido en otras áreas o materias, un conocimiento del hecho religioso en sus diferentes manifestaciones y elementos integrantes [hechos, personajes, símbolos...], un conocimiento —cabe interpretar— por sí mismo, por su propio interés, constituido en objeto formal de estudio y de enseñanza.

Parece darse por entendido que el conocimiento de la religión en ella misma, en lo que toca a la católica o de otro credo, quedará asegurado desde un planteamiento disciplinar y confesional por la clase de Religión para los alumnos que opten por ella. En todo caso, en EAR el conocimiento y la enseñanza ha de mantener un enfoque laico, aconfesional; la perspectiva laica ha de respetarse de modo escrupuloso, lo que implica un estilo docente en el que este libro se ha extendido de manera reiterada y hasta la saciedad. Sin repetir de nuevo lo ya expuesto y razonado sobre todo en la introducción y en la sección segunda, queda ahora únicamente destacar que la normativa reguladora de EAR se halla, a su vez, inspirada y fundamentada en el marco constitucional español.

Establece la Constitución española tanto el derecho a la educación como la libertad religiosa y el carácter aconfesional del Estado. Estos principios constitucionales reflejan, desde luego, la situación de pluralismo religioso, moral e ideológico de la sociedad española actual, pero también, ante todo, y en su raíz democrática, el reconocimiento de los derechos fundamentales de las personas, en particular, la salvaguardia de esos derechos en las minorías ideológicas. En el marco de la Constitución, la escuela, al igual que otras instituciones, debe ser respetuosa en grado sumo ante las distintas creencias y conciencias, sin intolerancia o discriminación alguna por razón de las mismas. En todos sus niveles académicos, el sistema educativo es y ha de ser institución ideológicamente neutral y no partidista, con respeto exquisito

hacia las opciones —de creencia e increencia en este caso— de los alumnos y de las familias que los encomiendan a centros públicos o financiados con el dinero público. Sin perjuicio de que atienda a la demanda de educación religiosa por parte de determinados grupos de alumnos —y de sus padres o tutores—, ha de hacerlo sin que ello lesione los derechos y la “sensibilidad” de otras personas, otros grupos sociales.

Sobre ese asunto hay doctrina del intérprete legítimo de la Constitución española, del Tribunal Constitucional. Existe una declaración suya, formulada en sentencia del 13 de febrero de 1981, que dice: «*En un sistema político basado en la libertad religiosa de los individuos y la aconfesionalidad del Estado, todas las instituciones públicas y muy especialmente los centros docentes han de ser [...] ideológicamente neutrales*». Esta doctrina, no limitada desde luego a tal o cual hora lectiva, ha de aplicarse con particular esmero en EAR, que, pese a tener por objeto al hecho religioso, constituye una enseñanza de naturaleza no religiosa, no confesional, una actividad educativa de carácter laico. De ella hay que excluir, pues, tanto la confesionalidad encubierta cuanto la beligerancia antirreligiosa.

## 2. Ambito de estudio

Varios artículos del Real Decreto hablan de «confesiones religiosas» y también de «religiones». Aunque lo de «confesiones» sea una denominación que se corresponde habitualmente con las distintas iglesias cristianas —católica, ortodoxa, reformada, etcétera— el Decreto la toma en sinonimia con «religiones». Bajo una y otra denominación, desde luego, contempla de manera expresa no a la religión cristiana sola, en sus distintas confesiones, sino también a judaísmo e islamismo. El artículo 2º. 1, menciona a estos últimos como «confesiones religiosas». Eso obliga a entender que también el artículo 3º incluye, en el grupo de confesiones consideradas, y además de las cristianas, al menos a la religión judía y a la islámica.

Cristianismo, judaísmo e islamismo, citados de modo explícito en la norma, tienen en común constituir, los tres, tradiciones monoteístas derivadas de Abraham, a quien recuerdan como padre y arquetipo de todos los creyentes. Coinciden asimismo en ser “religiones del Libro”, de un canon de textos sagrados, que veneran como revelados y que les proporcionan el fundamento de su respectivo credo: la Biblia judía y la cristiana, el Corán islámico. Coinciden, en fin, en la proximidad geográfica de sus respectivos orígenes y en su imbricación a lo largo de la historia. Aparecidos, los tres, en el Oriente Próximo, implantados al comienzo en derredor del Mediterráneo, se han disputado durante siglos los países ribereños de esa cuenca y han to-

mado más tarde en su expansión distintas direcciones: el cristianismo, sobre todo, hacia el oeste y hacia el norte, primero en los confines del Imperio romano y de Europa, luego de América; el islam a lo extenso del norte de África, donde desplazó a la fe cristiana y también hacia el Oriente en sustitución de antiguas religiones de Asia; el judaísmo por todas partes bajo la modalidad de exilio y diáspora, de presencia dispersa en el seno de otras sociedades.

Así pues, la amplitud mínima de EAR abarca, cuando menos, a cristianismo en sus diferentes confesiones, a judaísmo e islam. Es una acotación bien justificada por la historia y la cultura no sólo hispana, sino europea y occidental. Importantes claves de la historia y la realidad actual de España, de Europa, de Occidente están en el devenir histórico, en la presencia y la influencia de esas religiones. En particular, apenas hace falta encarecer hasta qué punto ellas tres, y no sólo el cristianismo, han contribuido a configurar la historia y la cultura española. En el espacio geográfico que ahora es España han tenido implantación y han convivido las tres durante siglos, si bien con distintas modalidades de presencia: con predominio claro el cristianismo desde el final de la época romana y aún más desde la época visigótica y los Concilios de Toledo, y así ya para el resto de la historia posterior, aunque durante el largo tiempo de ocho siglos no por igual en toda la Península; el islam durante esos ocho siglos, asentado primero en la mayor parte de la geografía peninsular y con mayores raíces, por más tiempo, en Al-Andalus; el judaísmo todavía de otro modo, quizá no tan extenso como el islam, pero de la misma forma en que ha estado por toda Europa y Occidente, bajo el modo de dispersión, de diáspora, de presencia social y cultural a veces manifiesta, otras veces latente, pero casi por doquier.

Contenido imprescindible de EAR lo constituyen no ya sólo esas tres religiones, tomadas cada una de manera aislada, sino también sus influencias, ya recíprocas, ya en la sociedad civil y la cultura común, donde han cohabitado a veces bajo un régimen pacífico (Toledo bajo Alfonso X, el arte mudéjar en las iglesias cristianas), otras veces en hostilidad, en conflicto y exclusión, como en la doble expulsión, primero, de los judíos y, luego, de los moriscos y el tremendo trauma que significó ante todo para ellos, pero también para los reinos hispanos.

El encuentro y el desencuentro de esas religiones habrá de ser considerado no sólo en el espacio peninsular, también más allá de él. Los adolescentes deben conocer qué han significado en Europa la cultura y la presencia judía; y también qué han sido el islam como “el otro” del Occidente cristiano, siempre cercano y a menudo amenazante desde el sur mismo del Mediterráneo y desde el Asia más cercana (imperios árabes, turco, otomano). Los alumnos están ya en una

edad en que hay que sacarles del eurocentrismo, abrirles los ojos a otras culturas, a otras sociedades, a la historia de otros pueblos y todo ello en visión más amplia que la europea y occidental. Están también en momento apropiado para combatir razonadamente los prejuicios, asociados a menudo de manera indivisa a la religión y a la raza. En nuestro país siguen vivos y activos muchos tópicos antijudíos, antimoros, antisemitas, y eso sólo se corta de raíz con educación. En la lucha educativa frente a los prejuicios, será preciso revisar lugares comunes históricos, a menudo persistentes en los manuales, y que a veces funcionan como claves de torcida interpretación de épocas enteras de la historia hispana o europea: las cruzadas, la "reconquista", la colonización y cristianización de América.

Como mínimo, en suma, EAR ha de atender a judaísmo, islam y cristianismo en sus distintas confesiones. Con ello, sin embargo, no queda decidido si hay alguna otra tradición religiosa que además pueda o deba recogerse en esta enseñanza. Para esa decisión hay que considerar la amplitud no máxima concebible, pero sí la deseable y realísticamente abarcable en EAR, una amplitud que no está declarada en el Decreto. La intención de éste, desde luego, no es incluir a cualquier religión, a todas las religiones actuales e históricas, en unas miras de horizonte enciclopédico. No hay razón alguna a favor, antes bien, la hay en contra de que EAR se convierta en un estudio comparado de las religiones, o bien en historia, antropología, sociología de la religión, tomadas cada una o todas juntas como disciplinas científicas. Su objeto y contenido propio no son las religiones de la humanidad en toda su extensión y bajo todos los ángulos posibles. Dentro del marco y del propósito educativo propio de EAR, los candidatos por considerar son nada más las religiones que se relacionan con sociedades, culturas, obras artísticas, cuya historia o cuya realidad actual se estudia en las diversas áreas o materias del currículo entre los 14 y los 17 años. Eso acota un campo bastante más limitado, a la vez que educativamente significativo: el de las religiones que tienen que ver con la sociedad y la cultura que estudian y conocen los alumnos.

Ni tan amplia como las religiones de la humanidad, ni tan restringida como sólo las monoteístas, una acotación hecha con ese criterio lleva a ensanchar EAR más allá de las tres religiones mencionadas y a comprender asimismo la religión romana y la mitología griega. Existen razones de peso a favor de esa incorporación: su conocimiento resulta imprescindible para apreciar manifestaciones artísticas y literarias del patrimonio cultural de Occidente, que a Grecia y Roma le debe tanto como al cristianismo. Hay bastantes razones para incluir, asimismo, a religiones asiáticas de dilatada tradición histórica y amplia difusión todavía actual, tales como budismo e hinduismo. Muy diferentes de las religiones monoteístas en su estructura institucional

y en su cuerpo de creencias, hinduismo y budismo representan por su contenido, y no sólo por el número de sus adeptos, la vía alternativa religiosa, moral y de sabiduría más importante a las religiones de Occidente, una vía que el bachiller no debe ignorar: que le resulta indispensable para corregir la miopía del etnocentrismo, para obtener una perspectiva no limitada ya a Europa, al mundo mediterráneo o atlántico, a la cultura occidental y sus tradiciones, y para alcanzar gracias a eso el nivel propio de los conceptos filosóficos acerca de la religión.

### 3. Hechos, personajes, símbolos, filosofía

A lo largo de este libro se ha hablado del “hecho” religioso en su sentido más global para designar a la religión como hecho histórico y cultural, como fenómeno humano. Al “hecho” religioso así entendido, en su conjunto, pertenecen, entre otros elementos, los mitos, ritos, creencias, símbolos, figuras religiosas. Pero de “hechos” religiosos cabe hablar en un sentido más limitado: para referirse a acontecimientos históricos. El Real Decreto de referencia, en su artículo 3º. 3, ya citado, contiene una doble expresión relativa a: 1) las «manifestaciones escritas, plásticas y musicales» de las religiones; 2) los «hechos, personajes y símbolos más relevantes» en las mismas. Habla, por tanto, de tres categorías de manifestaciones y, a su vez, entrecruzados con ellas, de tres tipos de contenidos: hechos, personajes, símbolos. Es claro que los “hechos” así mencionados corresponden a una acepción mucho más restringida que la empleada al hablar del “hecho religioso” en singular, es decir, en su globalidad. El Decreto alude, sin duda, a hechos históricos, a acontecimientos destacados que los alumnos deben conocer. Pero ¿hasta dónde ha de extenderse el conocimiento de esos hechos concretos, y de los símbolos o de los personajes?

A falta de puntualizaciones normativas al respecto cabe colegir, y por lo que toca a “personajes”, que algunos de ellos, los más indiscutiblemente relevantes de las tres religiones monoteístas, han de ser conocidos por los estudiantes: Moisés, Jesús, Mahoma. En EAR hay que enseñar quiénes fueron y qué dicen acerca de ellos los libros de su respectiva tradición, del correspondiente canon de escrituras de las religiones estudiadas, canon del que también han de tener alguna noticia: la Biblia judía y la cristiana, el Corán islámico.

La relativa amplitud que merecen en EAR las varias manifestaciones artísticas y culturales a través de las distintas religiones estudiadas depende del diferente potencial educativo y de la accesibilidad de las mismas. Manifestaciones musicales las hay, desde luego, fuera del campo de influencia de la fe cristiana. Pero al profesorado no le resultará fácil aportar música religiosa de otras culturas y tendrá que tra-

bajar, por consiguiente, más que nada, con piezas musicales de inspiración cristiana. Por otro lado, no en todas las religiones alcanzan la misma importancia, ni tienen igual potencial educador los hechos, los personajes y los símbolos. En el budismo, pero sólo en él, hay una personalidad histórica, la de Buda, comparable a Jesucristo por el culto, la piedad y la imitación que suscita (véase capítulo X). Por el contrario, los eventos históricos del budismo no son de especial interés para alumnos españoles que, en cambio, sí deben conocer los sucesos más destacados de la historia de las iglesias cristianas (al menos la Reforma protestante y los episodios de guerras de religión), del islam (al menos sus orígenes y la presencia e influencia islámica en España) y del judaísmo (también los orígenes históricos y luego las grandes migraciones de la comunidad judía en Europa y el holocausto bajo el régimen nazi).

El Decreto hace mención explícita de atender en EAR a la influencia de las religiones en concepciones filosóficas, lo que seguramente se extiende a las concepciones del mundo, ideologías, sistemas morales y al pensamiento humano en general. Esa atención habrá de prestarse, claro está, con estudiantes que tengan ya algún conocimiento formal de filosofía. En Occidente, la religión ha influido en la filosofía sobre todo durante la época medieval y en un contexto principalmente cristiano, aunque hay asimismo filósofos judíos y árabes, nacidos algunos de ellos en suelo ibérico y que son esenciales para entender la cultura hispana y la filosofía en esa época. Más tarde, en la Edad Moderna, la filosofía se ha independizado de aquel contexto, de la influencia religiosa y, progresivamente, se ha hecho no sólo racionalista y laica, sino a menudo atea o agnóstica. En otras concepciones del mundo, como hinduismo y budismo, la relación entre religión y filosofía toma otro aire: más que de influencia de un elemento sobre otro, hay que hablar de compenetración, de fusión de lo religioso y lo filosófico, en unidad indisoluble donde a veces hay más de concepción filosófica que de credo religioso.

Como probable consecuencia de no haber un currículo propiamente tal en EAR, cabe pronosticar que llegará a darse una amplia variedad de actividades y contenidos de unos Institutos a otros y acaso, dentro de un mismo Instituto, de unos cursos a otros. Será una variedad enriquecedora si es que se adecua a las circunstancias, a las demandas, de cada grupo de alumnos. Es una variedad, por lo demás, que encuentra perfecta cabida en la Educación Secundaria, una etapa educativa caracterizada ya por una cierta pluralidad y diversidad —acrecentada en el Bachillerato—, y en la cual el peso de la enseñanza común se ha ido reduciendo en grado considerable.

En un marco de pluralidad y diversidad, donde tienen cabida las opciones, las preferencias personales, la enseñanza EAR cobra un

nuevo sentido, un valor añadido en cuanto opción educativa: adquirir mayor relieve lo diferenciado y personal; hay mayor libertad en la selección de contenidos. El alumnado asume protagonismo en la definición de su aprendizaje mismo, no sólo del proceso de enseñanza, también de los propios contenidos por enseñar. La responsabilidad docente de los profesores, en consecuencia, viene a recaer en impulsar el aprendizaje autónomo de los estudiantes.

Los contenidos de las enseñanzas alternativas a la materia de Religión han de ser complementarios —y no los mismos— del currículo básico. Ha de ser así, según el Real Decreto, en los años anteriores de educación básica y también ahora en los tres cursos de EAR: contenidos, por tanto, en algún sentido no pertenecientes al currículo. El carácter complementario de EAR pide, pues, por un lado, que sus temas no dupliquen a los curriculares, mientras, por otro, queden conectados a ellos, puesto que los han de complementar: completar, desarrollar, profundizar.

El Ministerio de Educación y algunas Comunidades Autónomas han regulado la sucesión de temas de EAR en forma de “módulos” de trabajo cuyos títulos enuncia la correspondiente norma sin pormenorizar en nada su contenido concreto. En los dos primeros años estos módulos temáticos se refieren a la historia, sobre todo, del cristianismo, pero también del judaísmo y del islam, mientras en el tercero, ya en Bachillerato, responden a un enfoque más bien filosófico. El Anexo I recoge esa regulación.

La agrupación de módulos en dos grandes apartados, el de historia y el de filosofía facilita, sin duda, la delicada cuestión del profesorado a quien se adjudican las horas lectivas de EAR. Con esa distribución resulta claro quiénes son los principales candidatos a la docencia en unos años y otros: profesores de las respectivas disciplinas. Ahora bien, eso mismo puede contribuir a una refundición disciplinar de EAR que entraría en contradicción con el Real Decreto 2438 / 94, más bien adverso a tal enfoque a modo de disciplinas específicas. Sobre todo, y peor, podría llevar incluso a descuidar contenidos expresamente citados en el mismo Decreto al hablar de símbolos religiosos, y no sólo de hechos y de personajes, y al ordenar que EAR debe versar sobre manifestaciones escritas, plásticas y musicales, todo lo cual encaja con dificultad en los módulos de trabajo si éstos se llevan a rajatabla conforme a la lógica interna de las citadas disciplinas de historia y de filosofía.

Para corregir posibles distorsiones del contenido de EAR, derivadas de una interpretación simplistamente disciplinar de los módulos del Anexo I, se le añade un Anexo II, que obedece a un enfoque no alternativo, sino complementario, rectificador, de organización temática de aquel mismo contenido. La doble línea directriz que inspi-

ra la propuesta de este Anexo II es la de una creciente amplitud del círculo de religiones estudiadas, junto con la de una paulatina profundización en el modo de estudio, que pasa de los aspectos descriptivos a los filosóficos. Así pues, dos criterios lo presiden: a) ensanchar de manera progresiva el ámbito considerado en cada curso, desde lo más cercano hasta lo más distante (según se ha razonado en capítulo V), al hilo mismo del ensanchamiento que se produce en áreas y materias del currículo, sobre todo de Ciencias Sociales, de Geografía, de Historia; b) moverse desde los niveles más concretos, descriptivos, relativos a hechos históricos, a textos, a experiencias, a manifestaciones plásticas, visuales, musicales, hacia otros niveles más abstractos, analíticos, de construcción teórica y de pensamiento filosófico.

No es obligado que EAR vaya más allá de cristianismo, judaísmo e islam. Ahora bien, si se desea que en Bachillerato los estudiantes alcancen un nivel de reflexión abstracta y general sobre la naturaleza y elementos de la religión, así como sobre su papel en la sociedad y la cultura, resulta indispensable ensanchar el objeto de estudio e introducir algún conocimiento de tradiciones no monoteístas, tales como el hinduismo, el budismo o la religión de Grecia y de Roma. Es lo que se recomienda en el Anexo II. Con ello se pretende no sólo un ensanchamiento extensivo a otras religiones, sino también una profundización cualitativa en otro nivel de consideración, de análisis. En ese nuevo nivel, los monoteísmos —cristiano, judío, islámico—, obligado tema de estudio en EAR, siguen siendo objeto de reflexión, sólo que en una perspectiva no limitada a ellos, en un marco universalista donde están también otros fenómenos religiosos análogos, pertenecientes a tradiciones, como las de Grecia y Roma, o las de China e India, con las que tienen mucho menos en común: lo tienen sólo en aquello que puede conceptuarse como núcleo del hecho religioso. Y por último, aunque no en lugar último: a las alturas de un curso de Bachillerato y de la correspondiente formación filosófica el estudio no puede ceñirse al ecúmene religioso; ha de mirar también a la incredulidad, al agnosticismo y al ateísmo, temas, por tanto, igualmente indispensables dentro de EAR.

Los temas y actividades de la sección tercera no estuvieron ordenados conforme a criterio de una sucesión de contenidos de un curso a otro. Sin embargo, si hubiera que ordenarlos en los tres años de EAR, se aconseja esta distribución: los correspondientes a los capítulos 6 a 10 son apropiados ya para el segundo ciclo de la Educación Secundaria Obligatoria, mientras los restantes lo son para el Bachillerato.

#### 4. Aprender a aprender

El planteamiento docente del tiempo lectivo de EAR está no ya

sugerido, sino prescrito en los Reales Decretos de Enseñanzas Mínimas para la Educación Primaria y la Secundaria Obligatoria. En sus disposiciones correspondientes al asunto estos Decretos ordenan a los centros organizar «actividades de estudio... orientadas por un profesor» para quienes no cursan Religión. Se trata de actividades consistentes en un estudio guiado, orientado, asistido, pero actividades de los alumnos. La enseñanza ha de consistir, pues, en la oportuna guía, tutoría, asistencia, para que los alumnos estudien, hagan, aprendan, en lo posible, por sus propios medios y recursos, y el profesor ha de asistirles para hacer eso posible en la mayor medida.

El estudio asistido es así el quicio de EAR, que se concibe como tiempo de enseñanza, de labor educativa de los profesores, en tanto que asistencia para la actividad de aprendizaje, de estudio por parte de los alumnos. Es la actividad de éstos y no tanto —aunque también, pues, a ellos hay que asistirles— la acción enseñante del profesor lo que confiere sentido educativo a la hora lectiva de EAR. Quienes “hacen cosas” en esa hora son los alumnos, no tanto y no sólo el profesor. El aprendizaje en EAR ha de ser autónomo al máximo, sin que eso signifique que los alumnos estén solos en la tarea: se ejercitan bajo la orientación del profesor, quien no les deja a solas, les asiste, y en eso ejerce su magisterio.

El tiempo de EAR es, en consecuencia, el de una actividad cuyo peso recae del modo más directo en el aprendizaje: en un aprender tutorizado, dirigido. Desde luego, también el profesor “hace”, pero no tiene por que hacer nada que se asemeje a una lección magistral, a exponer temas. Tampoco habría de hacer eso, por cierto, en áreas o materias obligatorias. Sólo que en EAR su modo de trabajo se halla definido de manera taxativa por la norma, que pide de él que estimule y dirija a los alumnos en sus actividades —y ahí tienen cabida las propuestas a lo largo de la sección tercera—, que les asista y oriente en ellas, que haga de tutor, de animador de un estudio, de un aprendizaje.

Más allá de la particularidad de los ejemplos de actividades ofrecidos en capítulos anteriores, y en el plano más general de lo que ha de hacer el profesor en EAR, cabe definirlo así: ha de hacerles ver —láminas, diapositivas, vídeos—, escuchar —música, poesía—, leer y analizar textos y, también, por supuesto, escribir, observar y encuestar, reflexionar. Tales son las actividades propias de un estudio dirigido y mediante las cuales los alumnos llegarán a aprender. En todo ello, y en medida mayor que en cualquier otra hora lectiva, será así el alumno, más que el profesor, el actor protagonista, el verdadero agente principal de lo que acontece en el aula.

Ese modo de trabajo trae consigo todavía otro beneficio: el de facilitar el carácter aconfesional, laico, pluralista, de EAR, donde el profesor no va a transmitir sus propios valores o (in)creencias, sino a

animar una actividad y estudio de los alumnos. Al igual que en el estudio asistido de ciclos escolares anteriores, el profesor es también ahora educador, enseñante, y no adoctrinador; ni siquiera tiene por que ser un experto en el tema religioso, que no es su especialidad. Su función de magisterio es la de favorecer al máximo la participación activa y el trabajo de aprendizaje de los propios alumnos, ante quienes ha de procurar no tanto “dar materia”, mucho menos transmitir doctrina, cuanto “impulsar actividades”. ¡Que trabajen ellos!: ese es ahí, rectamente entendido, el lema de su labor —¡nada fácil!— como docente.

Un trabajo educativo de esa naturaleza pone a los estudiantes en condiciones de adquirir una capacidad del todo básica, la de aprender por sí mismos. La hora EAR depara entonces una oportunidad magnífica para estimular procesos y capacidades de “aprender a aprender”, para ejercitarse en un aprendizaje autónomo, de verdadera autodidaxia. Al final de la educación obligatoria, hacia los 15/16 años, los estudiantes deberían estar en condiciones de aprender así, con relativa autonomía. El carácter laico de EAR significa entonces contribuir a unas metas que son muy propias de la enseñanza en esos mismos años: promover hábitos de estudio y estrategias de aprendizaje, capacitar a los alumnos en la búsqueda de información, en la investigación y el análisis de la realidad, enseñarles a servirse de las fuentes y procedimientos de conocimiento a su disposición.

Al organizarse EAR como hora lectiva opcionalmente elegida por los alumnos, cobran en ella relevancia sus propios intereses en una medida mayor que otras horas de clase más definidas desde el currículo oficial. Dentro de los límites de la normativa general y del plan concreto aprobado en el centro para EAR está justificado proceder con gran flexibilidad en actividades, en metodología didáctica e incluso en contenidos. No ya sólo justificado, sino aconsejable será emprender una línea abierta y dúctil de trabajo en el aula, tal como organizar ocasionalmente la clase en grupos diferentes, en talleres o seminarios simultáneos o sucesivos, que no por fuerza se aplican a idénticas actividades y a unos mismos contenidos. Con o sin esa organización en grupos, en un diálogo reflexivo de toda la clase, el docente responsable de EAR puede incluso llegar a negociar con los alumnos ciertos aspectos del plan docente, de los temas, actividades y didáctica del estudio asistido. La introducción de elementos de flexibilidad contribuirá, por otro lado, a que el profesorado vaya aprendiendo de su propia práctica, de modo que la experiencia de un curso sea aprovechable para el diseño del plan docente de EAR en años sucesivos.

## 5. El pluralismo y la dimensión moral

Los alumnos no son, no habrían de ser nunca, meros receptores pasivos de unos contenidos y de un programa preestablecido. En su papel de educandos, de destinatarios, a ellos ha de adecuarse la enseñanza también en materias y áreas del currículo; ha de hacerse así al menos en términos de un último nivel de concreción, el que atiende a sus características grupales e individuales y se adecua a ellas. Pero en EAR, donde no hay tal currículo, están llamados a adquirir mayor protagonismo aún y no ya sólo como referente para la concreción curricular, sino también en orden a la selección y elección —dentro del margen permitido por la autoridad educativa y el plan del centro— de contenidos, actividades, modos de trabajo. Para ello hace falta, desde luego, conocer sus intereses y motivaciones para haber optado por EAR en vez de la materia de Religión. No hay que prejuzgar por qué los alumnos escogieron así. Han podido hacerlo por un puñado de razones: por pertenecer a familias sin creencia o práctica religiosa, por ser ellos mismos no creyentes o no practicantes, indiferentes en materia de religión, por no separarse del grupo de sus amigos, por tener en esa clase a tal o cual profesor, y hasta por motivos tan espúreos como haber sopesado las opciones académicas y haberse inclinado quizá por la que reputan más cómoda, una en la cual no van a recibir calificación. La motivación que lleva a unos adolescentes a escoger esta enseñanza es variada y compleja, por un conjunto de motivos no siempre claros ni para ellos mismos. Es ya actividad educativa por parte del profesor hacer explícita, clarificar y discutir esa motivación.

La opción y distribución de los alumnos en los grupos de Religión y de EAR dentro de un Instituto se producirá por un conglomerado de factores, que además previsiblemente variarán de un año a otro, de un grupo a otro de alumnos. Conviene que el profesor conozca esos factores, así como las razones en que acaso ellos los racionalizan y tratan de justificar. Para eso ha de tomar el pulso al grupo de alumnos desde las primeras semanas de clase: enterarse de su motivación, sus intereses, también de sus prejuicios y preconcepciones. Puede alentar una manifestación en voz alta de esas ideas e intereses o recabarla mediante una encuesta para contestar por escrito y de forma anónima, con preguntas que les ayuden a reflexionar sobre su opción y sus expectativas. En la reflexión de viva voz, o bien en la encuesta cabe preguntarles por qué han elegido EAR, qué papel han tenido los padres y los compañeros en esa elección, qué esperan de las clases y qué les gustaría hacer en ellas. Se les pedirá, asimismo, todo tipo de sugerencias que se les ocurran y que consideren útiles para la buena marcha de estas clases.

Las creencias de los alumnos son acreedoras del máximo respeto, el cual comienza por no forzarlas a manifestarse. No hay necesidad alguna de escudriñar en ellas (aunque a ese propósito pueda realizarse alguna actividad, como la sugerida en capítulo 9, 3). Lo que puede y debe hacer el profesor es recoger expectativas e intereses respecto a EAR. Ha de abstenerse escrupulosamente, por lo demás, de provocar cualesquiera otras manifestaciones sobre creencia o increencia de los jóvenes, que sólo recibirá y escuchará cuando surjan de forma espontánea.

No hay por que suponer que todos los que optan por EAR, o sus familias, lo han hecho en razón de su increencia o indiferencia hacia el hecho religioso, por ser precisamente agnósticos o no religiosos. Existen razones por las que un ciudadano que es no sólo creyente, sino asiduo en sus prácticas religiosas llegue a realizar la opción EAR, y no sólo por elegir tal profesor o tal grupo de compañeros, sino también por principio. Hay creyentes que consideran que la Religión no debería estar como materia académica en la escuela. Esas personas se hallan a favor de una enseñanza laica, no confesional. Desde esa posición sería congruente elegir cursar EAR y no Religión católica.

Por razones de principio o más bien por factores circunstanciales, pero de peso para los adolescentes, el grupo de alumnos de EAR será probablemente bastante heterogéneo, con personas de distintas creencias e increencias, no mal representativo, justo por eso, del pluralismo religioso de nuestra sociedad. La heterogeneidad del grupo en materia de creencias, junto con el enfoque aconfesional propio de EAR, pueden contribuir a hacer de este espacio docente un verdadero laboratorio educativo para la convivencia de personas, adolescentes hoy, adultos mañana, de diferentes ideologías. Esa situación enlaza bien con uno de los principios básicos defendidos en anteriores capítulos: la presencia del hecho religioso en la escuela en un marco aconfesional como instrumento para educar e introducir en el pluralismo y no sólo en el religioso, sino en la cultura pluralista de nuestro tiempo. Ésta es una dimensión de educación para la convivencia, la cual, a su vez, es ya uno de los ejes de la educación moral.

La circunstancia, además, de que el ordenamiento antes vigente en España asignaba a la Ética el papel de materia alternativa para los alumnos que no cursaran la de Religión católica, aconseja comentar, aunque sea con brevedad, la relación que la actual enseñanza EAR guarda con la educación moral.

El conocimiento de las religiones y de su influencia en la filosofía, en la sociedad, en el comportamiento colectivo incluye, desde luego, elementos de ética o moral. Ahora bien, en los actuales currículos la moral o ética no es una materia aparte, sino una dimensión de toda la educación, un contenido transversal, como a menudo se dice. Las actividades

sobre el hecho religioso no son, no pueden ser ajenas a la educación moral: no lo es ninguna materia o actividad educativa. En ellas, sin embargo, está involucrada la dimensión ética bajo el mismo concepto y régimen que toda educación digna de tal nombre y no bajo algún título especial. La dimensión moral ha de hacerse presente en EAR no menos que en otras enseñanzas, también impregnadas de valores éticos.

Muchas religiones, por otra parte (como se ha indicado en el capítulo III, 3), no ponen aparte lo religioso de lo moral o incluso apenas lo disciernen. Algunas de ellas, como las monoteístas —judía, cristiana, islámica—, hacen de la acción recta, moral, una obediencia a Dios, una forma de obsequio religioso. Otras —budismo, confucianismo, taoísmo— tienen más de ética, de sabiduría y modo de vida, que no de religión propiamente tal. Aquí y ahora, en este fin de milenio, y en lo que toca a resonancias éticas, el estudio del hecho religioso debería contribuir a la formación de la conciencia, del juicio y del razonamiento moral, al desarrollo de actitudes solidarias, prosociales, altruistas, pero sobre todo a la denuncia de los grandes males condenables en el mundo contemporáneo: la guerra, la tortura, el genocidio y la limpieza ética, el terrorismo, el hambre y la miseria de los pueblos, el expolio y degradación del medio. Sin perder la mira del repudio de los grandes crímenes de lesa humanidad y de naturaleza herida, al propio tiempo habría de avivar el crecimiento de una moral personal madura alrededor de ejes cardinales que confieren sentido a la propia vida y que enderezan la acción con miras a un horizonte de algo más que el de sobrevivir: el de un mejor vivir, de una calidad de vida.

Lo moral, a su vez, no se deja separar de otros temas educativos transversales, singularmente el de educación para la paz. El profesor no puede dejar pasar la oportunidad de ilustrar los varios y dispares usos de la religión, para lo mejor y para lo peor. En la educación para la paz, ha de resaltar que lo peor de las religiones ha sido encender las hogueras de autos de fe y cazas de brujas, de odios asesinos como los desatados ahora en tierras del islam, y de muchas guerras, de las más inciviles, en la propia Europa, desde siglos atrás y todavía en el nuestro, entre etnias o naciones con diferentes credos religiosos; y lo mejor, el mensaje y la práctica de “paz a los hombres”, más bien, paz entre ellos, cualquiera que sea el nombre confesional de esa paz: justicia bíblica, amor evangélico, compasión búdica, obediencia coránica, *eusebeia* griega o *fraternité* republicana.

## ANEXO I

### MÓDULOS DE TRABAJO ESTABLECIDOS POR EL MINISTERIO

En el ámbito de competencia del Ministerio de Educación, la alternativa para los alumnos que no cursan Religión, durante los tres años a que se refiere el artículo 3º del Real Decreto 2438 / 1994, ha sido denominada *Sociedad, cultura y religión*. Como contenido de la misma se han definido unos «módulos de trabajo» que agrupan contenidos «en torno a un eje ordenador» para cada uno de los tres años de esas enseñanzas: último ciclo de la Educación Secundaria Obligatoria y primer curso de Bachillerato. Se recoge aquí la lista de esos módulos.

#### Año 1º

1. Historia y religión del pueblo de Israel. La tradición bíblica.
2. El cristianismo primitivo y su desarrollo.
3. Catolicismo en la sociedad y en las instituciones de la Europa medieval.
4. El islam: doctrina, civilización y culturas.
5. Humanismo, Reforma y Contrarreforma. Guerras de religión. Tolerancia.
6. Las tres culturas religiosas en la Península Ibérica y su proyección externa.

#### Año 2º

1. El cristianismo en América.
2. Evolución de las confesiones cristianas en Occidente.

3. Cristianismo, Ilustración y revoluciones liberales.
4. Movimientos sociales, políticos, culturales y religiosos en el siglo XIX.
5. Cristianismo en el siglo XX.
6. Islam contemporáneo: tradicionalismo, reformismo y revisionismo crítico.
7. Judaísmo: tradición y modernidad.

### Año 3º

1. El hecho religioso. Formas y manifestaciones.
2. Dios y el hombre en las religiones monoteístas.
3. La razón y la fe. Teísmo, agnosticismo, fideísmo, ateísmo. Teología y mística.
4. Política y religión. Las relaciones Iglesia-Estado. Libertad religiosa, tolerancia, fundamentalismos.
5. Sociedad y religión. La "religión civil". Laicismo.
6. Ética y religión. Ética pública y éticas privadas.
7. El hecho religioso en la Constitución española.

## ANEXO II

### UNA DISTRIBUCIÓN EN TRES AÑOS DEL ESTUDIO DEL HECHO RELIGIOSO

Se ofrece a continuación una propuesta esquemática de secuencia de contenidos para los tres años de EAR. Esta distribución es compatible con la dictada por el Ministerio de Educación, recogida en el Anexo anterior, y en la cual los dos primeros años siguen los principales jalones de la historia de judaísmo, cristianismo e islamismo, mientras el tercero se ajusta básicamente a una filosofía de la religión. El acento en ella, sin embargo, es diferente: recae no tanto en las diversas perspectivas disciplinares, propias de la historia y la filosofía, cuanto en el ensanchamiento progresivo del círculo considerado cada año, reservando de todas formas para el último curso una reflexión filosófica que se corresponde ya con la consideración de la religión en su universalidad.

#### Año 1º

##### Confesiones cristianas, ámbito europeo, occidental

Ámbito de estudio: catolicismo romano, iglesia oriental ortodoxa, reforma luterana [y acaso mención del anglicanismo y de otras confesiones o sectas evangélicas más recientes]. El estudio de las iglesias incluirá aspectos sociales, doctrinales y de organización.

Personajes: algunos, comunes a todas las confesiones cristianas, desde luego Jesús y su entorno de discípulos; otros, propios de cada confesión: Lutero y otros reformadores; alguna noticia del santoral más vinculado a tradiciones locales.

Símbolos: cruz, sacramentos.

Hechos: orígenes del cristianismo en el relato evangélico, pontificado romano e imperio europeo, cisma ortodoxo, aparición del protestantismo, guerras de religión en Europa, colonialismo y misiones cristianas, Inquisición, Concilio Vaticano II, la sociedad secularizada, organización de las principales iglesias.

Escritos: en cuanto a textos religiosos, noticia del Nuevo Testamento, de san Agustín, de teología protestante y teología de la liberación; en cuanto a manifestaciones literarias, autos sacramentales, la Divina Comedia, Juan de la Cruz, poesía religiosa en lenguas hispanas.

Arquitectura: arte bizantino, románico, gótico, barroco en los templos cristianos.

Pintura y escultura: principales temas bíblicos y hagiográficos en la plástica cristiana.

Música: el gregoriano y otra música para la liturgia, Misas corales, el oratorio barroco y el romántico.

En el estudio de las confesiones cristianas conviene favorecer actitudes y reflexión crítica en relación con la tolerancia y la libertad de culto, movimiento ecuménico, pluralismo religioso en Occidente, la posición de las confesiones cristianas ante ateísmo y agnosticismo (y a la recíproca), y otros aspectos que definen la situación de las iglesias en el mundo actual.

## Año 2º:

### Religiones monoteístas y de la cuenca mediterránea

Ámbito: religiones que reconocen a Abraham como padre de los creyentes, o sea la cristiana, la judía y la islámica. Coinciden en ser religiones monoteístas, que arrancan de la Biblia hebrea [aunque de modo muy diferente], con difusión sobre todo alrededor del Mediterráneo y en contacto de roce y de choque en Europa a lo largo de siglos.

Personajes: al menos, Moisés y Mahoma, y algún otro profeta.

Símbolos: representaciones mesiánicas, arca de la alianza, templo de Jerusalén, Kaaba.

Hechos: a) Respecto a Israel: historia bíblica antes de Jesús, la dispersión israelita tras la ruina de Jerusalén (a. 70 d.C.), comunidades judías en España, en Europa, el genocidio judío bajo Hitler y la instauración del Estado de Israel; b) Respecto al islam: sus orígenes, la expansión conquistadora por todo el sur del Mediterráneo, el califato cordobés y Al-Andalus, geopolítica del islamismo actual y conexión con tradiciones religiosas, fundamentalismos en el islam de hoy.

Convivencia y hostilidades (las cruzadas y otras guerras bajo las enseñas enemigas de la cruz y de la media luna) entre las tres religiones monoteístas a lo largo de la historia de Europa, en particular, en España entre los siglos XII y XVI.

Escritos: de Biblia judía, Talmud, Corán, y algo de autores judíos (Maimónides) y de místicos y filósofos árabes, sobre todo hispanos.

Arquitectura y plástica: sinagogas, mezquitas, y sus temas artísticos. El sentido de estos espacios de doctrina y oración.

En este año hay que favorecer actitudes, valores y reflexión crítica sobre: diálogo y encuentro de religiones, raíces comunes de estos monoteísmos, influencias recíprocas y en la cultura occidental, imbricación de lo político y lo religioso en la historia y en conflictos actuales. Conviene examinar el fenómeno del fanatismo, así como la mezcla de los conflictos étnicos, nacionalistas y religiosos en la historia y en el momento actual.

### Año 3º:

#### Tradiciones no monoteístas y la religión en el mundo.

Ámbito: elementos de mitología griega y de religión romana, de hinduismo, de budismo; noticia, en todo caso, de algunas tradiciones religiosas en Asia.

Personajes: Buda, Confucio, Lao-Tsé.

Símbolos: nirvana, samsara, mandala, mitos griegos e hindúes.

Hechos: noticia sobre el fondo ancestral de las grandes religiones asiáticas, sobre historia de la expansión del budismo y sobre sociología religiosa actual de China, India o Japón; características de la "religión" romana, religión civil y familiar en el mundo clásico.

Escritos: griegos y latinos sobre dioses, algo de Vedas, Tao-Te-King, Ramayana o Mahabbarata, y escrituras búdicas. Éste es el momento también de estudiar textos filosóficos sobre la religión en general, así como de considerar influencias religiosas en concepciones filosóficas.

Arquitectura: el templo griego y el romano; templos y lugares santos en Asia. Su sentido por comparación y contraste con el templo cristiano o con la sinagoga y la mezquita.

Plástica: principales temas de la mitología clásica, del hinduismo y el budismo.

En este curso se trata de captar que el hecho religioso no se asocia siempre a una divinidad única, creadora y omnipotente. También hay religión con dioses varios, inmortales o mortales, o incluso sin dios alguno y en referencia sólo a algo absoluto o sagrado impersonal.

Es quizá el momento de traer conceptos de la fenomenología de la religión, que caracteriza lo religioso por lo sagrado, o el misterio, o el

sentimiento de dependencia, o el tabú. Eso a su vez puede servir de introducción al estudio filosófico de la religión, así como a la consideración del influjo de la religión en concepciones filosóficas.

Se debería considerar no sólo la filosofía más compenetrada con la religión (Kant, Hegel), sino también aquella otra, filosofía o ciencia, que ha sido más crítica y que ha buscado explicaciones antropológicas e irreligiosas al origen y persistencia de la religión: Marx, Freud, Nietzsche. Es momento, desde luego, de estudiar y conocer a fondo la crítica ya agnóstica ya atea de la religión.

Las actitudes, valores y reflexión crítica en este año se centrarán en temas como: el encuentro y diálogo no sólo de las religiones, sino de las morales, las sabidurías, las concepciones del mundo; el sentido de la vida y de la acción en ellas. Desde la reflexión filosófica, los alumnos se han de percatar de que la religión, tal como se ha entendido en el Occidente cristiano, más que un fenómeno universal, es un conjunto de fenómenos, de tradiciones, que en combinaciones distintas, son, si no universales, sí muy generalizados, pero que tienen equivalentes funcionales fuera de lo religioso, tales como la sabiduría, la moral, la ideología, el ceremonial, la mitología, y la cosmovisión o concepción del mundo.

## CONCLUSIÓN

¿Cabe poner punto final a un libro educativo? La enseñanza es transmisión a las jóvenes generaciones, comunicación con ellas, y no está autorizada a poner conclusión. Las páginas del libro amarillean y el maestro envejece. Entretanto, la vida sigue. Los que viven después del libro y del maestro hacen su propio camino gracias a haber sido instruidos, aunque no por fuerza lo hacen en el modo mismo en que fueron instruidos.

Los jóvenes y adolescentes de hoy, los que ahora son enseñados a propósito no ya —o no ya sólo— del hecho religioso, sino de la realidad del mundo, de la vida, de la condición humana, harán su propia vida gracias a haber aprendido; y ésta será su vida propia no tanto por haber aprendido, cuanto por haber aprendido a aprender, a hacerlo por sí mismos.

La última palabra del libro educativo, así como el consejo de despedida del maestro no puede ser más que la dedicatoria final de André Gide a su lector discípulo en *Los alimentos terrestres: Y ahora, arroja mi libro, emancípate, abandóname*. O el anuncio del más gran profeta de ficción jamás imaginado, el *Zaratustra* de Nietzsche, que conmina a sus seguidores mientras se despide: *No volveré entre vosotros hasta que no hayáis renegado de mí*.

Instancia mediadora entre la realidad del mundo y el discípulo, el maestro hace de mediador también con los maestros de civilización, con los grandes educadores, con aquellos mismos forjadores de cultura y de humanidad que bajo otra luz han sido filósofos, científicos, narradores, poetas, artistas: los acerca al discípulo, le pone a éste en contacto con su magisterio histórico. Empedrado de textos, de citas, este libro concluye todavía con textos, con lectura pedagógica de un

fragmento de filosofía. Será la proposición penúltima de Wittgenstein en su *Tractatus*, cuando está ya a punto de concluir los aforismos filosóficos —y de magisterio, puesto que de enseñar a filosofar se trata— en que su pensamiento se condensa:

*Mis proposiciones son esclarecedoras a partir del hecho de que quien me comprende las reconoce al final como sin sentido, si pasando por ellas, sobre ellas, por encima de ellas, ha ascendido para salir de ahí. Es preciso que sobrepase esas proposiciones; entonces adquiere una justa visión del mundo.*

Un libro sobre educación no puede contentarse con menos que eso. Si aspira a haber enseñado algo, a haber sido esclarecedor, lo habrá sido únicamente si a su término el lector, el destinatario, no ya sólo el profesor, sino el discípulo, el alumno llega a reconocer todo el discurso precedente como vano; si pasando a través de él, por encima de él, lo remonta, lo sobrepasa, llega a salir de él, se emancipa y lo abandona. Entonces habrá adquirido una visión justa, ilustrada, educada, no ya del hecho religioso, sino del “mundo”, de la “realidad”.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, H. (1982). *La miseria de la teología*. Barcelona: Alfa.
- ÁLVAREZ-BOLADO, A. (1972). «Del pluralismo de modelos sociológicos a una consideración metasociológica de la secularización, en: *Instituto Fe y Secularidad* (Ed.), *Fe y nueva sensibilidad histórica*. Salamanca: Sígueme.
- ALVES, R. (1969 / 1973). *A theology of human hope / Cristianismo ¿opio o liberación?* Washington / Salamanca: Corpus Books / Sígueme.
- ANDREU, A. (1992). *Lessing: la Ilustración y la muerte*. Madrid: Debate / CSIC.
- BARBOUR, I. G. (1971). *Problemas sobre religión y ciencia*. Santander: Sal Terrae.
- BARTH, K. (1962). *Introduction à la théologie evangelique*. Ginebra: Labor et fides.
- BASTIAN, H. D. (1969 / 1974). *Theologie der Frage / Teología de la pregunta*. Munich / Estella: Kaiser / Verbo Divino.
- BERGER, P. L. (1970). *A rumor of angels. Doubleday*: Garden City, N.Y.
- BERGER, P. L. (1967). *The sacred canopy / Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- BLOCH, E. (1968). *Atheismus im Christentum*. Francfort: Suhrkamp.
- BLOCH, E. (1959 / 1977). *Das Prinzip Hoffnung / El principio esperanza*. Francfort / Madrid: Suhrkamp / Aguilar.
- BONHOEFFER, D. (1969). *Resistencia y sumisión*. Barcelona: Ariel.
- BRECHT, B. (1975). *Historias de Almanaque*. Madrid: Alianza.
- BUBER, M. (1970). *Eclipse de Dios*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BUENO, G. (1989). *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Madrid: Mondadori.

- BUENO, G. (1994). *La influencia de la religión en la sociedad española*. Madrid: Ediciones libertarias.
- BUENO, G. (1984). *El animal divino*. Oviedo.
- BULTMANN, R. (1976). *Glauben und Verstehen / Creer y comprender*. Madrid: J.C.B. Mohr / Studium.
- DELUMEAU, J. (1977). *Le christianisme, va-t-il mourir?* Hachette: París.
- DESCHNER, K. y SANJUÁN, A. (1990 / 1992). *Woran Ich glaube / En qué creo yo*. Gütersloh / Zaragoza: Gerd Mohn / Yalde.
- DESROCHE, H. (1974 / 1975). *L'homme et ses religions / El hombre y sus religiones*. París / Estella: Cerf / EVD.
- DOMENACH, J. M. y CERTEAU, M. (1974). *Le christianisme éclaté*. París: Seuil.
- DUMÉRY, H. (1957). *Critique et religion*. París: Sedes.
- DUMÉRY, H. (1957). *Philosophie de la religion*. París: P.U.F.
- ELIADE, M. (1965). *Le sacré et le profane*. París: Gallimard.
- FERRATER MORA, J. (1965, dos vols). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- FIERRO, A. (1979). *Sobre la religión*. Madrid: Taurus.
- FIERRO, A. (1981 / 1984). *El hecho religioso*. Barcelona: Salvat.
- FIERRO, A. (1989). *El futuro de la creencia*. VV. Autores, Dios como problema. Bilbao: Ega.
- FIERRO, A. (1995). *Sociedad, cultura y religión*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.
- FLEW, A. (1955). *Theology and falsification*. A.Flew y A.MacIntyre (eds), *New Essays in philosophical Theology*. Nueva York: Mac-Millan.
- FRAIJO, M. (Ed.) (1994). *Filosofía de la religión*. Madrid: Trotta.
- FRANKL, V. E. (1948). *Der unbewusste Gott*. Viena: Frankl.
- GALINDO, E. (1902). *El sufismo, corazón del islam*. Pastoral misionera, 180, 41-60.
- GARAUDY, R. (1965). *De l'anathème au dialogue*. París: Plon.
- GARCÍA-BACCA, J. D. (1986). *Qué es Dios y quién es Dios*. Barcelona: Anthropos.
- GEERTZ, C. (1996). *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- GIRONELLA, J. M. (1994). *Cien nuevos españoles y Dios*. Barcelona: Planeta.
- GLASENAPP, H. (1974). *El budismo, una religión sin dios*. Barcelona: Barral.
- GÓMEZ-CAFFARENA, J. (1984). *El teísmo moral de Kant*. Madrid: Cristiandad.
- GUSDORF, G. (1976). *La conciencia cristiana en el siglo de las luces*. Estella: Verbo Divino.
- HANSON, N. R. (1976). «El dilema del agnóstico», en: N.R.Hanson (y otros), *Filosofía de la ciencia y religión*. Salamanca: Sígueme.

- HEILER, F. (1961). *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: Kohlhammer.
- HESSE, H. (1978). *Mi credo*. Barcelona: Bruguera.
- HORKHEIMER, M. (1970). *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Hamburgo: Furche.
- JABÈS, E. (1990). *El libro de las preguntas*. Madrid: Siruela.
- JAMES, W. (1986 (original: 1902)). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península.
- JASPERS, K. (1968). *La fe filosófica ante la revelación*. Madrid: Gredos.
- JIMÉNEZ-LOZANO, J. (1984). *Guía espiritual de Castilla*. Valladolid: Ambito.
- KÄSEMANN, E. (1977). «Jesús, el acceso a los orígenes», en: Chr. Duquoc y otros (Eds.), *Jesucristo en la historia y en la fe*. Salamanca: Sígueme.
- KOESTLER, A. (1980). *En busca de lo absoluto*. Barcelona: Kairós.
- KOLAKOWSKI, L. (1982 / 1985). *Religion. If there is no God... / Si Dios no existe...* Nueva York / Madrid: Tecnos.
- KÜNG, H. (1979). *¿Existe Dios?* Madrid: Cristiandad.
- LEEuw, G. van der (1955). *La religion dans son essence et ses manifestations*. París: Payot.
- LUBAC, H. (1949). *El drama del pensamiento ateo*. Madrid: Epesa.
- LUCKMAN, T. (1967 / 1973). *The invisible religion / La religión invisible*. Nueva York / Salamanca: MacMillan / Sígueme.
- MALRAUX, A. (1927). *D'une jeunesse européenne*. París: Grasset.
- MARCEL, G. (1935). *Etre et avoir*. París: Aubier-Montaigne.
- MARTÍN VELASCO, J. (1973). «Fenomenología de la religión», en: J. Gómez Caffarena y J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*. Madrid: Revista de Occidente.
- MAUSS, M. (1970 / 1970). *Oeuvres / Lo sagrado y lo profano*. París / Barcelona: Minuit / Barral.
- MOELLER, C. (1960). *Literatura del siglo XX y cristianismo*. Madrid: Gredos.
- NEHER, A. (1962). *L'existence juive*. París: Seuil.
- OTTO, R. (1917 / 1965). *Das Heilige / Lo santo*. Madrid: Revista Occidente.
- OTTO, R. (1951). *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*. París: Payot.
- PANIKKAR, R. (1969). «Le silence et la parole. Le sourire du Bouddha», en: E. Castelli (Ed.), *L'analyse du langage théologique*. París: Aubier Montaigne.
- PANIKKAR, R. (1970). *El silencio del Dios*. Madrid: Guadiana.
- PANIKKAR, R. (1995). *Prologo, introducción a la lectura las Upanisad*. Madrid: Siruela.

- PUENTE OJEA, G. (1974). *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Madrid: Siglo XXI.
- PUENTE OJEA, G. (1995). *Elogio del ateísmo: los espejos de una ilusión*. Madrid: Siglo XXI.
- RAD, G. von (1960). *Theologie des Alten Testament*. Munich: Kaiser.
- RAINER, K. (1964). *Escritos de Teología*, vol. 5. Madrid: Taurus.
- ROBINSON, J. A. T. (1967). *Sincero para con Dios*. Barcelona: Ariel.
- ROBINSON, J. A. T. *Exploración en el interior de Dios*. Esplugues, Barcelona: 1969.
- ROMERALES, E. (1992). «Teísmo y racionalidad», en: E. Romerales, *Creencia y racionalidad*. Barcelona: Anthropos.
- RORTY, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.
- RUBENSTEIN, R. L. (1966). *After Auschwitz*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- RUYSER, R. (1970). *Dieu des religions, Dieu de la science*. París: Flammarion.
- RUYSER, R. (1974). *La gnose de Princeton*. París: Fayard.
- SÁDABA, J. (1978). *Qué es un sistema de creencias*. Madrid: Mañana.
- SAGRERA, M. (1987). *Dios y dioses: crisis del monoteísmo*. Barcelona: Laertes.
- SAVATER, F. (1977). *La piedad apasionada*. Salamanca: Sígueme.
- SCHLEIERMACHER, F. (1799). *Reden über Religion / Discursos sobre la religión*. : (varias ediciones).
- TEILHARD, P. (1969 / 1970). *Comment je crois / Como yo creo*.
- TIERNO GALVÁN, E. (1975). *¿Qué es ser agnóstico?* Madrid: Tecnos.
- VILLENA, L. A. de (1990). *Sobre un pujante deseo*. Málaga: Litoral.
- WEIL, S. (1950). *La pesanteur et la grâce*. París: Plon.
- WITTGENSTEIN, L. (1957). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Revista de Occidente.
- WITTGENSTEIN, L. (1958). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.
- XHAUFFLAIRE, M. (1975). *Ateísmo ideológico y ciencia de la historia. Cristiano-marxista*. Estella: EVD.
- ZAMBRANO, M. (1955 / 1991). *El hombre y lo divino*. Méjico / Madrid: F.C.E. / Siruela.
- ZUBIRI, X. (1923). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid.

*No se han recogido en esta bibliografía referencias de filósofos, poetas o escritores que han conocido muchas ediciones y que son fáciles de hallar en alguna de ellas.*

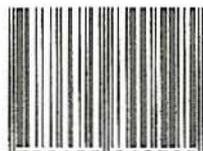
**ALFREDO FIERRO**, es actualmente Catedrático de Psicología de la Personalidad en la Universidad de Málaga. Su más reciente producción en esa materia se concentra en dos obras: Para una ciencia del sujeto: investigación en la persona(lidad), Barcelona, Anthropos, 1993, y Manual de Psicología de la personalidad, Barcelona, Paidós, 1996. Estudioso también del fenómeno religioso, durante muchos años ha publicado sobre temas teológicos y de teoría de la religión, un campo donde cabe resaltar libros suyos como El hecho religioso (Barcelona, Salvat, 1981), Teoría de los cristianismos (EVD, Estella, 1981) y Sobre la religión (Taurus, 1979). En 1994, la revista "Anthropos" dedicó a su obra de estudio de la religión un número monográfico presentando su trayectoria intelectual. Con su conocimiento en materia educativa tiene que ver su etapa, de siete años de duración (1987 a 1993), en responsabilidades de reforma educativa y de currículo, en el Ministerio de Educación, primero como Subdirector General en la Dirección de Renovación Pedagógica, y luego como Director del Gabinete del Secretario de Educación.



Destinado a profesores, este libro se ocupa de la presencia y tratamiento educativo del hecho religioso en la escuela en la edad adolescente. Su tesis central es que, dentro de una sociedad democrática y pluralista, esa presencia no puede y no debe consistir en una educación religiosa, aunque sí en tomar como tema educativo el hecho religioso. Éste tiene cabida dentro de una enseñanza laica, y es susceptible de cumplir en ella un papel educativo, sin trucos que la muden en catequesis o en proselitismo encubierto. Es una tesis desarrollada en propuestas de actividades educativas concretas -de música y arte a filosofía- que se presentan a lo largo de una extensa sección de la obra.

En el marco de una teoría de la educación y de la religión, el libro apuesta por el valor educativo de atender en la enseñanza a los afanes y creencias del ser humano alrededor de figuras, ritos y relatos que, cultivados por las religiones -y combatidos por la irreligión-, en la caracterización misma de "sobrehumanos" -que no y cuando no inhumanos-, llevan el sello de la humanidad.

*CUADERNOS DE EDUCACIÓN quiere contribuir al proceso de reflexión y debate sobre la educación escolar poniendo al alcance de todos los profesionales, y muy especialmente de los profesores/as, los trabajos que, por la novedad de sus propuestas, el rigor de su formulación y la pertinencia de su temática, pueden ser utilizados como instrumentos de cambio y de innovación educativa. La colección está abierta a todas las áreas y niveles de la educación escolar y pretende situarse en ese espacio intermedio entre la reflexión y la acción -entre lo que se hace o se propone hacer en el aula y el cuestionamiento del por qué, para qué y cómo se hace o se propone hacer- que constituye, sin lugar a dudas, un eslabón decisivo en la formación inicial y permanente del profesorado.*



9 788485 840595