

Autor

David Cerdá García

Dirección y tutelaje

Juan José Sánchez

Bernal

¿Qué es una
religión?
Una revisión
crítica y
ampliadora

Madrid

Máster Universitario en Filosofía Teórica y
Práctica, Especialidad de Filosofía Práctica

Trabajo Fin de Master

“Cuando creemos con la más firme fe que poseemos la verdad, debemos saber que lo creemos, no creer que lo sabemos”

Jules Lequier

Índice

RESUMEN / ABSTRACT

0 Exposición de motivos

- 1 Lo sagrado, lo santo (la ruptura de nivel u otredad absoluta)
- 2 Lo re-ligacional —la religión como relación
- 3 Los mitos ejemplares fundantes (y sostenedores)
- 4 Lo cultural
- 5 Lo creencial (ideas, creencias, fe)
- 6 La *experiencia* religiosa
- 7 Lo moral (valores)
- 8 Lo existencial (sentido)

9 Conclusiones finales

BIBLIOGRAFÍA

RESUMEN

El presente trabajo pretende abordar críticamente una definición de la religión que haga justicia a su esencia y pueda así ampliar sus horizontes más allá de sus expresiones históricas o su consideración política y administrativa.

Dilucidar los aspectos nucleares de toda religión haciendo abstracción de sus condicionantes políticos, administrativos o históricos, permite dar con su estructura universal. Entre dichos aspectos nucleares se encontraría la inserción en la esfera de lo sagrado, una forma de religación, mitos y cultos basales, un sistema de creencias, una experiencia peculiar y una fuente de valores y sentido existencial.

Esta superior comprensión permite a su vez plantear formas religiosas alternativas y a la vez desprovistas de elementos accesorios y potencialmente peligrosos para el entendimiento entre los seres humanos: dogmas, instancias de poder y proyectos fanáticos. También ofrece la oportunidad de desligar teísmo y religión. A su vez, tal clarificación nos invita a recuperar la religión como instancia de sentido y fuente de bien moral, relanzando su valor humano. Y ello sin necesidad de postular una abstracción que no se corresponda con el hecho religioso tal y como se da en el mundo, pues basta con señalar lo que es un añadido insustancial para convenir en una religión como plasmación de la intrínseca espiritualidad del hombre.

Palabras clave: creencia, Dios, fe, fenomenología, experiencia religiosa, moral religiosa, religión, religación, sagrado, sentido existencial

ABSTRACT

The present work wants to critically define religion in a way that is fair with its essence, so that we can rethink religion beyond its historical expressions and its administrative and political considerations. Elucidating the core aspects of any religion by ignoring its political, administrative and historic determinant, we are able to achieve religion's universal structure. Among these core aspects we may find the insertion in a sacred realm, a form of re-bonding, baseline myths and cults, a system of beliefs, a special experience and a source of values and life meaning. This superior understanding allow us to formulate alternative religious forms that are in their turn lacking of accessory elements that may be potentially dangerous for human beings' common understanding: dogmas, power nodes and fanatical projects. It paths the opportunity to untie theism and religion, too. Moreover, this clarification invites us to recover religion as a source of meaning and moral good, re-launching its human value. And this without the necessity of postulating an abstraction which do not correspond with the religious fact as we can see it in the world, because we only have to remark the added and unsubstantial elements to agree on a religion that is the materialization of the intrinsic spirituality of man.

Key words: belief, faith, God, meaning of life, phenomenology, re-bonding, religion, religious experience, religious morality, sacred

0 EXPOSICIÓN DE MOTIVOS

¿Qué se nos pide a los filósofos respecto al fenómeno religioso? Pues lo que se nos pide sobre el resto de aspectos del ser humano: no lo que al sociólogo, no lo que al historiador, no lo que al antropólogo, no lo que al psicólogo, no lo que al teólogo, pues no se pretende de nosotros un acercamiento a sus efectos sociales, ni a sus fundamentos neurológicos o comportamentales, ni un retrato de sus manifestaciones reales, y por supuesto ningún acercamiento dogmático, doctrinal. Se nos pide que integremos todos los saberes disponibles sobre la religión para que demos con su esencia, con su meollo, su estructura significativa; y que argumentemos en qué contribuye al arte de vivir —a la vida sabia, que es la vida justa y buena. Frente a cualquier fenómeno humano de calado, se solicita al filósofo cierta comprensión de lo que lo hace distintivo, esto es, que pueda explicar por qué resulta insustituible para comprender al hombre¹.

Como precondition, el filósofo topará con otro requisito: el de no dejarse abrumar por la complejidad de lo que encara. Para Fierro, religión es “una notación descriptiva, un nombre colectivo”², de modo que todo el que la encara no contempla un ejemplar, sino que se adentra en el tupido follaje de una especie. La religión es sin duda un fenómeno multiforme, abigarrado, que arrastra siglos de historia, ya incluso una literatura científica, multitud de consideraciones geopolíticas, y la práctica palpitante de muchos millones de nuestros coetáneos. Pero la religión, como escribe Friedrich Schleiermacher, debe ser algo “con entidad propia, que ha podido llegar hasta el corazón de los hombres, algo pensable, de lo que se puede establecer un concepto, acerca del que se puede hablar y discutir”³. El filósofo es el humanista que no se arredra ante lo más profundo o intrincado, de modo que reúne el coraje necesario para preguntarse qué es, sabiamente considerado, una religión.

¹ Por esta razón, acudir a los aspectos políticos de la religión, su significación histórica o, por ejemplo, a cómo contribuye a comportamientos gregarios, no es atender a lo sustancial de la religión, pues todos esos otros aspectos son asumibles desde otros tantos fenómenos.

² Fierro (1979), 29

³ KGA I/2, 210, citado por Ginzo Fernández, Asensio. “Schleiermacher: la autonomía e inmediatez de la religión”. En Fraijó (2001), 251

No es que hayan faltado voces que le niegan a la filosofía la posibilidad misma de tener vela en este entierro. No solo Ludwig Wittgenstein mandó callar sobre aquello de lo que no puede, a su juicio, hablarse; han sido muchos los que han tratado de colocar a la religión más allá del alcance de la filosofía. Pero entiendo que aceptarlo sería hacer filosófica dejación de funciones. Hay que pensar y contrastar argumentativa, intersubjetivamente, cada pedazo de vida que afecte al hombre, más si, como es el caso, es grande el protagonismo de ese fragmento. Pues, como afirma Gianni Vattimo, “Solo una filosofía ‘absolutista’ puede sentirse autorizada para negar la experiencia religiosa”⁴.

En este esfuerzo por conceptualizar, la filosofía ha de alejarse de las prácticas de las ciencias sociales, con el doble fin de no usurpar sus terrenos y no descuidar el propio. Dichas ciencias se especializan y son más agudas y a la vez más parciales que cualquier filosofía que haga honor a su nombre. Sirva como ejemplo la paradigmática definición de Emile Durkheim (*Las formas elementales de la vida religiosa*): “Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas o prohibidas, creencias y prácticas que reúnen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas”⁵. Como bien indica Niklas Luhmann, para Durkheim hay religión solo cuando se ha sistematizado la fe⁶, lo cual, luego se argumentará, deja fuera algunas manifestaciones religiosas del todo reales. Un psicólogo, por su parte, se circunscribirá a los elementos cognitivos y afectivos que explican por qué hay religión. ¿Y un antropólogo? Clifford Geertz dice que la religión “es un sistema de símbolos que obra en orden a establecer estados de espíritu y motivaciones de larga duración, potentes y convincentes, formulando concepciones de orden general para la existencia”⁷. Un historiador, enumerando y contrastando hechos, mostrará aún una cara diferente de este poliédrico fenómeno.

⁴ Vattimo, Gianni. *Después de la cristiandad*. Barcelona: Paidós, 2003, 13

⁵ Comte-Sponville (2006), 21

⁶ Luhmann (2007), 12

⁷ Geertz, Clifford. “Religion as a cultural system”. En *Anthropological approaches to the study of religion*. London: Tavistock, 1966. En Fierro (1979), 27

Estas definiciones parciales, junto a muchas otras, nutrirán las reflexiones del filósofo, que pretende sin embargo algo distinto. La tesis de este trabajo es que es posible llegar a describir la esencia de la religión, del fenómeno religioso, de modo que no solo se capte su esencia vivencial, sino que también se engloben casi todas sus manifestaciones fácticas, presentes e históricas. Y lo que es igual o más importante: esta caracterización podría abrir el abanico a la correcta comprensión de *otras religiones* realmente existentes, si bien distintas de lo que las convenciones al uso entiende por tales. Al filósofo no se le pide que se limite a lo descriptivo; se le pide *comprensión*; y se le pide también que haga propuestas que acerquen al ser humano a su mejor versión —a la sabiduría. Pero mal cumplirá su cometido si postula entidades no soportadas por la realidad, de modo que, dado el riquísimo patrimonio de experiencias humanas existentes, no puede dar de lado ofrecer ejemplos reales de lo que propone.

Con todo, distinguiré desde el principio las manifestaciones religiosas propias del imaginario común y lo que es una religión en esencia. En este trabajo hablaré de “religiones convencionales históricas” (en adelante: RCH) para referirme a todas aquellas manifestaciones religiosas cuyo impacto histórico y socioeconómico ha merecido que se las considere “religiones” de manera indisputada —sean estas mayoritarias o minoritarias. Y argumentaré que no son ellas *todas* las religiones existentes, puesto que algunos fenómenos religiosos, carentes de elementos no esenciales (cuales son el dogma o las organizaciones que administran la religión), pero poseedores de todos los fundamentales (según aquí los describiré), pueden aspirar a ser tratados como religiones en pie de igualdad con las RCH. Si no (aún) política o administrativamente, sí desde el punto de vista de su contribución sustancial a la especie humana, que es lo que preocupa a un filósofo.

Elevando la vista sobre lo que sociológica, histórica e incluso administrativamente se tiene por “una religión”, trataré de llegar a una definición esencial que, no obstante, no sea incongruente con lo que las ciencias sociales y el entendimiento común entiende por ello. Trataré de atenerme el fenómeno en toda su extensión y profundidad, cual es el intento operado por la

fenomenología de la religión⁸ —aunque me baste con hablar de filosofía de la religión, porque entiendo que la filosofía es ya ese intento holístico e integrador que trata de captar la esencia de los fenómenos, a partir de (aunque más allá de) los acercamientos científicos a la religión. Puesto que la relevancia humana del fenómeno es nuestro norte, habrá que definir atendiendo no solo a los elementos específicamente religiosos, sino a las intenciones que los alientan — incorporando entonces vetas interpretativas. Se trata de ser comprensivo, no apriórico, y tan completo como razonablemente se pueda.

Por todo ello, cualquier pretensión de definición de lo religioso será necesariamente esquemática y compuesta a grandes rasgos, no tanto por la limitada extensión del presente trabajo, como en cumplimiento del mandato de no exhaustividad que toda muestra de amor a la sabiduría debería querer cumplir. Pues si antes hemos dicho lo que al filósofo cabe exigirle, toca ahora recordar lo que no: que *closure* un tema, este o cualquiera. Se trata de aportar valor comprensivo, fibra existencial, de ser parte del noble y común empeño humano por conocer cuál es la mejor clase de vida que los humanos podemos proveernos —y no de pretender tener la última palabra sobre nada. A mi juicio, un filósofo hace honor a su nombre cuando pone a combatir hechos y premisas y da con mejores argumentos sobre una cuestión dada; cuando logra una elevación del nivel de conciencia. Acotación que viene al caso porque a la hora de definir es fácil pasarse de frenada; y porque la religión no es una excepción a esta regla, sino uno de sus lugares predilectos de cumplimiento. Es lo que le ocurre a A.J. Heschel cuando afirma que la religión “es la respuesta a las preguntas últimas del hombre”⁹. Ni siquiera tiene reservada la religión el planteamiento de tales preguntas, en las que siempre se ha ejercitado la filosofía. Cuando la religión queda como última instancia afirmativa por reducción al absurdo, como cuando Dios queda para el nombre de todo lo que ignoramos, pocas aportaciones sabias cabe esperar de ella.

⁸ Véase Martín Velasco, Juan. “Fenomenología de la religión” en Fraijó (2001), 70

⁹ Heschel, A.J. *Gott sucht den Menschen*, 1955, 3. En Fraijó (2001), 34

Luhmann afirma que “todos los intentos por determinar la ‘esencia’ de la religión de manera ‘objetiva’ (aunque sea de manera fenomenológica) pueden valer como fracasos”¹⁰. En realidad, Luhmann se remite a los muchos e infructuosos debates sobre el concepto, que oscurecen su aprehensión esencial. Quizá, como sociólogo, no estuviese muy acostumbrado al modo filosófico de acercarse a la verdad. Una vez más: la pretensión de una definición objetiva e indisputable, “definitiva”, de un fenómeno de la profundidad y matices de la religión, no puede, efectivamente, sino acabar en fracaso. Pero no es eso lo que el filósofo razonable pretende, sino aportar una nueva visión de conjunto basada en una lectura distinta de la realidad humana y lo hasta entonces pensado, para producir o alentar nuevas, fecundas y estimulantes *eutopías*.

¿Por dónde pasa la solución entonces? Pienso que por practicar la fenomenológica *epoché*, tratando de evitar postulados personales, juicios de valor, inclinaciones etnográficas, y juicios sustantivos sobre la realidad última de las creencias. También por repasar el trabajo realizado (caminamos, como siempre, a hombros de gigantes) sin más ataduras que las del rigor. Procurando, al partir de aquella actitud fundamental y del estudio, dar con los elementos estructurales de *toda* religión.

El fruto de ese esfuerzo llevó en mi caso a la religión como apertura a la trascendencia, ruptura de nivel, inserción en el campo de la otredad, salida de uno mismo, religación, actividad cultural y de sentido, experiencia y sistema de creencias. Y sin perder la consideración de la religión como un todo que se vive como tal, me gustaría desgranar analíticamente cada uno de estos componentes para explicar mi tesis de manera suficiente.

¹⁰ Luhmann (2007), 277

1 LO SAGRADO, LO SANTO (LA RUPTURA DE NIVEL U OTREDAD ABSOLUTA)

Lo sagrado es el ámbito mismo de las religiones; su “terreno de juego”; “el orden peculiar de realidad en el que se inscriben aquellos elementos [...] que constituyen las múltiples manifestaciones del hecho religioso”¹¹. Este *ordo ad sanctum* (Nathan Söderblom) es lo que distingue el suelo de la trascendencia del egoico: el campo del yo del que está más allá de él. Lo religioso es en cierta forma la materialización de lo sagrado —la vía específicamente humana de relacionarse con la sacralidad. José Antonio Marina define la religión como “la afirmación de lo sagrado”¹²; Eugenio Trías habla de “la cita del hombre con lo sagrado”¹³. Muchos otros autores insistirán en este “salto”, en el superior nivel de conciencia que comporta todo fenómeno religioso genuino.

Lo sagrado es lo no profano, lo que no está “fuera del templo” (*prophanum*), es decir, lo que no es “metafísicamente prosaico”. La inserción en esa otra esfera es característica de toda religión. Lo maculado (“sagrado”), dice Eliade, se distingue ontológicamente de todo lo que pertenece a la esfera de lo profano. Lo sagrado es cualitativamente distinto de lo profano. El asceta y el orgiástico pretenden la misma cosa, como señaló ya Eliade —franquear esta ruptura de nivel. *Lo absoluto* no puede extirparse. Es el sentimiento de desproporción máxima; las *peak experiences* a las que se refiriese Abraham Maslow¹⁴. Nótese, aunque en un apartado posterior lo analizaremos con cierto detalle, que no abandonamos en ningún caso el terreno de la experiencia. El ser humano que pone un pie en terreno sagrado *siente, percibe, experimenta* que ha franqueado un nivel para pasar a otro.

Lo sagrado ha sido descrito en dos sentidos bien precisos. De un lado, como nivel ontológico superior (Söderblom, Otto); de otro, como aquello que está totalmente segregado, como la otredad absoluta (Mauss, Caillois,

¹¹ Martín Velasco (2007), 87-88

¹² Marina (2001), 43

¹³ Trías (2000), 77

¹⁴ Maslow, Abraham. *Religion, values and peak experiences*. New York: Viking, 1964

Durkheim)¹⁵. Mircea Eliade caracteriza la “ruptura de nivel” como si de un “nuevo umbral de realidad” se tratase, como la revelación de algo distinto y superior¹⁶. Lo refrendará en su *Lo sagrado y lo profano*: cuando nos referimos a lo sagrado hablamos del paso a lo incondicionado, a la absoluta libertad, hablamos del acceso a un modo de ser trascendente en el que se experimenta lo Absoluto. Esta nueva realidad se presenta como inefable y superior, en un triple aspecto: mayor riqueza del ser, realidad más valiosa y personalidad en grado sumo¹⁷.

Desde la sobriedad que se le exige al filósofo, es importante no perder de vista que este orden de realidad distinto es en cualquier caso siempre humano, y que no deja de estar precisamente inscrito en la realidad. Discúlpese la obviedad: de lo contrario estaríamos ante un *orden de irrealidad*. Y así Juan Martín Velasco señala que el Misterio “es trascendente no porque esté más allá del resto de realidades del mundo”¹⁸. Lo cual puede decirse incluso de los tan rotundos monoteísmos revelados; pues, como escribe Andrés Torres Queiruga, “la revelación, *por lo que respecta a la legalidad interna del proceso subjetivo*, es algo tan humano como la filosofía o incluso la física”¹⁹.

Esto es: pueden postularse todas las categorías e interpretaciones que quepa imaginar (y ahí están de facto las muy distintas realidades religiosas para constatarlo), pero *qua* realidad, la realidad sagrada sigue siendo humana. El hombre puede experimentar los más diversos estados como realización de su trascendencia, pero no puede efectuar el truco del barón de Münchhausen para tirar de su coleta y sacarse de la ciénaga él mismo, sosteniendo que el orden sagrado es *en sí* sobrenatural. El polo al que se remite quien vive la religión puede vislumbrarse sobrenatural; pero la vivencia misma de la religión, que es al final la que atañe al científico o al filósofo, es por entero humana.

¹⁵ Martín Velasco, Juan. “Fenomenología de la religión” en Fraijó (2001), 72-75

¹⁶ Eliade (1974), 36-43

¹⁷ Lucas (1999), 101

¹⁸ Martín Velasco(2007), 164

¹⁹ San Martín y Sánchez (2013), 239 (cursivas mías)

Hierofanías y cratofanías transportan al hombre a otro orden de cosas; pero ese orden sigue siendo humano. Me extenderé en esta idea al hablar de la religión, pero quede de momento expuesto lo que es axiomático solo en apariencia: que de no ser así (de postularse que la ruptura de nivel se sitúa efectivamente a otro nivel) no podría hablarse de la universalidad de la religión (de la espiritualidad), puesto situados que “fuera de lo humano” serían efectivamente muchos los humanos que se quedarían fuera. Y en ese caso, ¿estaríamos ante algo susceptible de ser tratado por la filosofía, una vez que hemos dejado de pisar el suelo de lo universal? No lo creo; de ahí que el rigor sea especialmente provechoso a estas alturas.

Juan de Sahagún Lucas apunta en la misma dirección cuando apela a hablar con propiedad de hierofanías como “realidades *mundanas* a través de las cuales el hombre se siente en presencia del misterio” (cursivas mías). El propio autor lo refrenda más tarde: “La religión es una actividad exclusivamente humana, obra de la inteligencia y de la voluntad”²⁰. Por eso mismo pasar de la consideración de la alteridad al “encuentro con Dios” (como hace el propio autor), no deja de ser un paso gratuito, y no una deducción irrefutable. Lo sagrado puede tener muchos rostros, alcances e interpretaciones; lo único que le es privativo es esa salida del círculo de lo inmediato para entrar en una dimensión distinta y que supera nuestro *hic et nunc*.

Rudolf Otto²¹ habla de lo sagrado (“lo santo”) como *mysterium tremendum* y *fascinans*. Con el primer término significa el éxtasis, la convulsión o el arrobo que pueden proporcionar las experiencias religiosas —las relativas a la comunión o la iluminación. Con el segundo, se refiere a lo que atrae y embriaga, a la alegría incausada que puede proporcionar la experiencia religiosa —un maravillarse de una cualidad diferente a la habitual (que podrían ser también las del arte, la de la filosofía). Otto le pone palabras a una experiencia que en sí las rehúye, y lo hace de un modo poéticamente certero, arriesgado y a la vez medianamente aprehensible.

²⁰ Lucas (1999), 107, 129

²¹ Otto, Rudolf. *Lo santo*. Barcelona: Círculo de lectores, 2000

Las características de este orden sagrado y distinto, según las desgrana Martín Velasco²², serían: ruptura con el orden ordinario; un orden del ser diferente (en la línea de la “ruptura de nivel” Eliade, o del análisis de Durkheim); ya sea por una experiencia de lo numinoso (Otto), o la propia de los ritos de iniciación, de las iluminaciones y conversiones, o de las experiencias tabuizadas. Estamos, lo vemos también en Martín Velasco, ante una experiencia o sentimiento —y así el “sentimiento tornasolado”, la apreciación de una Presencia²³, la fascinación, el miedo o la dicha aguda sin objeto, etcétera. Y ello pese a que el autor sostenga, en el caso de los ritos, que no se trataría de “una disposición interior y de naturaleza psicológica”. Con esto último parece desdecirse del aspecto experiencial; de cualquier modo, a falta de una argumentación que justifique su aserto, no discutiremos su plausibilidad. Para entendernos: cualquier teoría sobre cómo se produzca la experiencia de inserción en lo santo es argumentable; lo que no lo es ya, es que su plasmación, su realización efectiva, necesariamente se asentará sobre bases psicológicas, incluso si se sostiene que se lleva más allá de aquellas.

Eliade señala que no existe una evolución en lo sagrado. Lo que pertenece a un orden distinto no admite gradaciones, y puede corporeizarse en cualquier cosa —como demuestra la inmensa e irrestricta historia de las hierofanías. Además, continúa este autor, el hecho de que una hierofanía sea siempre histórica no invalida forzosamente su ecumenicidad. Hay hierofanías que tienen un destino local y otras que tienen o adquieren valencias universales. No existe un punto cero —un elemento (como el mana) común a *todas* las religiones.

De modo que virtualmente cualquier cosa puede ser sacra. El término *sacrum* remite a secreto, a ese régimen de otredad que tratamos de pergeñar. De nuevo estamos ante el orden distinto, que como tal no puede ser compartido con cualquiera, precisamente ante el temor de que sea profanado... Ahora bien: ¿con qué amplitud juzgaremos este misterio? La

²² Martín Velasco (2007), 93-107

²³ Martín Velasco (2007), 146, se remite a Otto, que habla de un “elemento de energía”; me gustaría resaltar cuánto se aproxima tal descripción a las modernas espiritualidades New Age, que machacona y, creo, insustancialmente, adoptan un lenguaje “energético” para describir sus experiencias

pregunta es incisiva sobre todo porque vivimos en un siglo donde ya no existen virtualmente secretos: los de Estado son aireados en la Red, y los religiosos, por más que se haya intentado (pensemos en los esfuerzos de *Scientology* para ocultar sus claves iniciáticas y organizativas), ya nunca más estarán a salvo. De modo que ¿qué aspecto cabe esperar de lo misterioso a estas alturas de la historia? Un determinado *pathos*, quizás. Una disposición existencial y de ánimo que dé cuenta de ese *otro nivel*. Un modo de estar en el mundo que, quizás a esto se refiriese Martín Velasco, ya no sea meramente distinto en el plano afectivo, sino en el nivel de percepción y vivencia de lo real.

Como bien indica Juan José Sánchez, para que haya religión ha de haber “ruptura de nivel”. Pero, como se ha expuesto, esta es posible (hay apertura a la trascendencia) sin postular “otras realidades”. *Sacer* es lo que no puede tocarse sin que se mancille o mancille a quien lo toque. Lo sagrado es el ámbito de la religión. Pero es el hombre el que sacraliza; y la historia es testigo de que casi todo lo ha sacralizado. Ni las RCH ni nuestras relaciones con lo divino (que son menos que lo sagrado; si acaso, su subconjunto) agotan en modo alguno el campo de lo que es sagrado. Decimos que la amistad es sagrada, que una madre es algo sagrado, o que lo es la memoria de nuestros ancestros —y sabemos muy bien lo que decimos.

2 LO RE-LIGACIONAL —LA RELIGIÓN COMO RELACIÓN

La etimología de la palabra religión es bifronte. En lo que ha constituido una de las polémicas filológicas que más se han desparramado desde su lugar de partida por sus importantes consecuencias interpretativas, dos opciones se han enfrentado a la hora de rastrear los orígenes de la *religio*:

- *Religio* como procedente de *relegere* (Cicerón). Remite a recoger, releer, al amor por la palabra-ley. Sería reflexionar a fondo sobre algo importante, fundante.

- *Religio* como procedente de *religare* (Lactancio). Se refiere a volver a vincular con lo sagrado, atraerse a una obligación mutua. Remite a “vínculo”²⁴.

Aunque eso no sea lo decisivo, existe cierto consenso sobre la mayor corrección filológica de la primera variante. Sea como relectura que remite al culto o como vinculación con lo sagrado, nótese que ninguna de las etimologías se refiere *de suyo* a la divinidad. Tampoco podrían, dado que son palabras latinas, herederas a su vez de conceptos griegos, y la relación con lo sagrado que sostuvo el mundo grecorromano fue compleja y difícilmente reducible a un polo exclusivamente divino, menos aún monoteísta. Autores como Lucas coligen de esta *religio* que siempre nos lleva a “la dependencia del hombre de unos seres metaempíricos”²⁵. Pero a la luz de lo etimológicamente aquí expuesto, eso es introducir ideas nuevas que desde luego no están en el original. Pensemos en la especial relación de los estoicos con la divinidad, mucho más cercana del spinoziano *Deus sive natura* que de cualquier “ser metaempírico”. Pensemos en el taoísmo, o en muchas de las religiones de los indígenas norteamericanos. O, mucho después, en el zubiriano “absoluto experiencial” que habilita un Dios igualmente accesible a teístas, ateos y agnósticos. Por lo demás, hablar de divinidades y de Dios es hablar de concepciones muy distintas con alcances igualmente muy diversos.

John Caputo juega con ambas etimologías a la hora de conceptualizar la religión. Afirma que

la religión irrumpe, no necesariamente cuando nos adscribimos a una u otra fe *confesional*, sino cuando confesamos nuestro amor por algo además de por nosotros mismos; cuando (en una etimología) nos vemos ligados (de *re-ligare*) a algo distinto, es decir, distinto de nosotros mismos, o (en otra etimología)

²⁴ Monda (2007), 12

²⁵ Lucas (1999), 91

cuando nos recogemos (*re-legere*) y nos centramos en un foco que transforma nuestro amor [algo que] nos echa del círculo del amor propio²⁶

Constatamos así otra vez que el objeto o la razón última que construye la *religio* es lo de menos —que lo sustancial es la actitud existencial del sujeto que renuncia a lo que le es inmediato en un esfuerzo por salir de sí. Que lo esencial, tanto en la consideración del campo de la experiencia como al definir su aspecto religacional, es el alcance de una u otra *otredad absoluta*.

Schleiermacher tiene la religación como un sentimiento de dependencia de la criatura, como una re-ligación ontológica. También en este autor se trata de un acto de voluntad existencial; es el hombre el que se sitúa en ese otro nivel, el que forcejea con la puerta de lo absoluto y finalmente la franquea. La atribución a Dios del mérito de este periplo (e.g. la “Gracia”) es insustancial al fenómeno religioso, puede darse o no, y de hecho en muchas religiones tal momento es inexistente. Sobre todo en oriente, el protagonismo de ese viaje — iniciático o de otra clase— corresponde al ser humano que lo emprende.

Pese a ello, la inexorable ligazón entre “religión” y “Dios” goza de mucho predicamento, y no solo en el discurso popular. Ramón Nogués mismo iguala religión con “creer en Dios”²⁷. Aunque él mismo, cuando trata de encajar el budismo en este esquema, se embarulla, pues tras reconocer que aquel elude a Dios, viene a decir que apunta a él “en una praxis ritual equivalente”²⁸. Signifique lo que ello signifique, no se puede aludir a una analogía ritual cuando de lo que se trata es de contrastar una hipótesis teísta. Todavía se desdecirá más este autor cuando reconozca que “un monje cristiano y un monje budista dan unos registros neurobiológicos muy similares”, para indicar después que el budismo “no es una tradición religiosa, sino una sabiduría”. ¿Cómo negar que el budismo sea una vía de trascendencia? Nogués confunde “ateo” con “irreligioso”, y llega al extremo de afirmar que “sin reflexión sobre Dios, la reflexión humana queda frenada”²⁹.

²⁶ Caputo (2005), 46

²⁷ Nogués (2011), 9

²⁸ Nogués (2011), 15

²⁹ Nogués (2011), 168, 204 y 227

No obstante, tanto John Dewey como William James ya sugirieron que la fe “no-ortodoxa” podía ser más auténtica que la “ortodoxa”³⁰. Aún más: si definimos la religiosidad con propiedad, como sostiene Diego Gracia, “resulta que muchas personas teístas pueden no ser religiosas”³¹. Me temo que la afirmación de Nogués no puede pasar de ser un *desiderátum*. Gustavo Bueno sabe separar bien religión y teísmo, enfrentado ateísmo a *asebeia*. También los distinguiría Manuel Fraijó, que llega a afirmar “la posibilidad de que el cristianismo tomado radicalmente en serio, culmine en cierto ateísmo”³². Cuando además no existe de facto diferencia alguna entre el ateo y el teísta que cree en el Dios de los filósofos (v.g. el Motor Inmóvil aristotélico). Bueno reniega también de la asimilación entre religión y “relaciones entre el hombre y Dios”, dado que el mismo Dios puede ser concebido de maneras tan diversas que casi son antagónicas, y dada la “distancia ontológica” entre los unos y lo Otro, que impide esas mismas relaciones³³. Es decir: la religación bien podría ser especialmente problemática cuando a lo que hay que ligarse es a Dios...

Caputo también define la religión como “amor de Dios”, si bien posteriormente se desdice (o se explica) al sostener que amar es tener un Dios, de modo que incluye “en la religión a mucha gente que supuestamente es secular”. Aunque no lo menciona, Caputo se hace eco de un insigne autor no sospechoso a su vez de filias teístas: Ludwig Feuerbach. Es Feuerbach quien propone pasar de “Dios es amor” a “El amor es Dios”. Posteriormente, Caputo apuntalará esta idea con un giro *derridiano*: “La religión se puede encontrar con o sin religión”³⁴. Aunque luego trataré de explicar esta aparente confusión entre religión y espiritualidad, quede apuntado ahora, al hilo del difícil engarce definicional de Caputo, que Dios mismo podría ser encarado como actividad y no como ente, de modo que en la religión “hacer Dios” la distinción entre lo fideísta y lo secular perdería sentido... a la lumbre del agustiniano *Dilige, et quod vis fac*.

³⁰ Cfr. “Faith beyond (orthodox) theism” en la entrada “Faith” de la Stanford Encyclopedia of Philosophy

³¹ Gracia, Diego. “¿Pero qué es la religación?”. En San Martín y Sánchez (2013), 195

³² Fraijó, Manuel. *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*. Madrid: Cristiandad, 1986, 258

³³ Bueno (2007), 10, 31-32

³⁴ Caputo (2005), 11-13. Para Caputo, una “religión sin religión” sería una “religión sin verdad”. Tal vez a esto se refería el maestro Eckhart cuando le pedía a Dios que le librase de Dios

Enrique Miret afirma que Dios es el centro de lo religioso; pero poco después se refiere a la “profunda realidad” como ese núcleo³⁵, lo cual no es necesariamente lo mismo. Raimon Panikkar habla de una dependencia absoluta del hombre respecto de Dios, pero no ofrece argumentos que sustenten su aserto —postula, pero no argumenta. En cambio, Marina se atreve a señalar que “hay religiones teístas y no teístas”, y ofrece suficientes ejemplos de ello³⁶. Xabier Pikaza, como Panikkar, tampoco cree en una experiencia religiosa sin Dios, si bien después lo ignora en todos sus desarrollos, nombrándolo simplemente al llegar a puerto con los mismos. También se desdecirá en este punto, al reconocer que el Dharma del budismo sustituye y hace innecesaria la figura de “Dios”. Es decir: habilita un “Dios” que pudiera no tener entidad, que no tiene por qué ser un “Alguien”... y que por tanto ya no puede ser Dios, a menos que contemplemos la posibilidad del Dios-como-actividad³⁷ al que nos referíamos antes —sea el Amor como Dios o aquello a lo que se refería Gandhi cuando afirmaba que había pasado de creer que “Dios es la Verdad” a “la Verdad es Dios”...

Panikkar alinea sus intenciones con las de Pikaza al definir la religión como “una especial *virtud* por la que expresamos a Dios el debido respeto y tributo”³⁸. Y ello aunque no le duelan prendas en reconocer, frente a Karl Rahner, que hay trascendencia sin metafísica. Comte-Sponville incurre en parecidas contradicciones. De una parte, afirma que si bien todo teísmo es religioso, toda religión no es teísta. De otra, define la religión como un conjunto de creencias y ritos referidos “a uno o varios dioses”. Y finalmente, regresando al razonamiento anterior, reconoce que “No creer en Dios no es razón para que nos amputemos una parte de nuestra espiritualidad”³⁹.

Curiosamente, desde la teología encontramos más cautela y una argumentación más sólida sobre la necesidad de desligar religión y teísmo. Al intentar explicar qué elementos nuclea la inserción en este orden “del todo otro”, Martín Velasco admite que Dios no puede ser ese pivote universal, dada

³⁵ Miret (2006), 28-30

³⁶ Marina (2001), 221

³⁷ Que resulta del todo extraño a la inmensa mayoría de los monoteísmos

³⁸ Panikkar (1965), 48

³⁹ Comte-Sponville (2006), 21-22 y 144

la patente existencia de propuestas religiosas que lo ignoran. Habla entonces de la “potencia” (desde Marett), del *mana*, y de cómo Söderblom interpreta esa potencia, para postular a renglón seguido que lo sagrado lo supera (supera lo impersonal de aquel poder; ha sido concedido por *Alguien*). Luego retorna, de la mano de Geo Windegren (“Dondequiera que se encuentra Dios se encuentra lo sagrado”), reulando hacia una concepción teísta, y por tanto, no universal, de la sacralidad; extremo este que finalmente reconocerá como limitante y por lo tanto, a desechar. Su alternativa, lo veremos más adelante, será apelar al Misterio⁴⁰.

Todas estas idas y venidas de Dios a la *religio* y viceversa no son anecdóticas, sino enormemente esclarecedoras. El corpus teológico (al menos el cristiano, que es con el que mayoritariamente me he enfrentado) parece ser un polo de atracción poderoso que aun a nuestro nivel de conocimiento de experiencias religiosas alternativas (no solo, aunque fundamentalmente, cuanto sabemos de Oriente), sigue ejerciendo una enorme atracción sobre los argumentos religiosos. A Dios se lo sostiene como imprescindible a la religación, y a renglón seguido se refuta el hecho; seguidamente, se trata de asimilar experiencias paralelas sin Dios a la religación teísta; una vez quiebra esta línea de razonamiento, se termina de nuevo postulando a Dios, ahora sin argumentos.

Xavier Zubiri fue uno de los grandes estudiosos de lo religacional. Zubiri se refirió a una religación ontológica: una vinculación especial al poder de lo real. El hombre percibe que las cosas son reales pero no la realidad misma, y busca eso que lo funda radicalmente. Zubiri ve a Dios en este quicio del ser, aunque tampoco cuesta decir que para él dicho quicio es Dios. Todo parte de una dependencia esencial⁴¹ que, a juicio del autor, está detrás de toda la experiencia humana.

Como señala Manuel Fraijó, nuestro tiempo vive la paradójica situación de que el interés que se pierde en Dios, lo gana la religión misma, que frente al supuesto cadáver de Dios conserva su lozanía. Dios deja de ser un “dato

⁴⁰ Martín Velasco (2007), 117-122

⁴¹ Lucas (1999), 190-195

seguro”, pasa a la categoría de anhelo, y se puede hablar sin complejos de religión sin Dios (como apuntará por ejemplo Schleiermacher). Dios mismo, lo subraya Fraijó, ha vivido no pocos eclipses, y no obstante no ha decaído un ápice la reflexión pública, tanto académica como popular, sobre la religión. La ocultación de la divinidad ha permitido prolongar la senda de Schleiermacher y hablar del “sentimiento religioso” como la materialización misma de la religión⁴².

Creo que Pikaza toca a este respecto una nota importante cuando indica que toda religación implica una “*comuni3n en libertad*”⁴³, es decir, una gratuidad de fondo. Y lo resume excelentemente Fraijó: “Ser religioso es ser sensible a lo que nos supera, a lo que nos coloca al borde de lo desorbitado; es tener antenas para la gratuidad, para el amor, para lo Otro”⁴⁴.

Quisiera terminar esta parte con una etimología distinta, pero igualmente esclarecedora: la que atañe a los términos “símbolo” y “diablo”. Su raigambre es griega: *sym-bolon* se refiere al encaje, a la ligazón entre dos partes, mientras *dia-bolon* dice de un desencaje, de un desencuentro. Toda religión se postula como simbólica y, por definición, anti-diabólica. El hombre, animal simbólico, busca a través de la religión reunirse con la realidad, el mundo, lo que existe y lo que intuye y no puede ver. Busca enlazarse a otra realidad porque su ser (su inteligencia, su andamiaje emocional) le apuntan a ser más de lo que prosaicamente es. Por supuesto, la divinidad es solo una de las opciones a su alcance. El sometimiento a seres con un poder superior, con un protagonismo mayor que el suyo en la constitución de cuanto existe, es solo una de sus caras. La reunión con sus semejantes a través de cualquier proyecto de entrega o la comuni3n con la naturaleza o el *Todo* son otras. El ser humano ha dado con diversas opciones religacionales, si bien el filósofo, cuando las despoja de sus elementos accesorios y se aísla del ruido informacional que las rodea, descubre que estas religaciones alternativas no son infinitas, sino esencialmente unas pocas.

⁴² Fraijó (2012), 385-386, 393-395, 400-401, 407, 410-411

⁴³ Pikaza (1999), 97

⁴⁴ Entrevista a Manuel Fraijó en *Éxodo*. 115: Sept./Oct. 2012, 3

3 LOS MITOS EJEMPLARES FUNDANTES (Y SOSTENEDORES)

Las religiones nacen y se retroalimentan de una serie de mitos, de historias fundantes de las que extraen cultos, valores y creencias. Hablamos de mitos y no de historia porque en casi todos los casos la trazabilidad histórica de los albores de toda religión resulta incierta, cuando no digna de toda sospecha. Sea como fuere, poco importa menos, para la consideración esencial de una religión, que su historicidad. Experiencias como la de las sectas cristianas norteamericanas (v.g. Testigos de Jehová) apuntala esta idea: a pocas cosas es más refractaria una religión que a los hechos, y pocas constataciones empíricas han logrado siquiera inquietar los cimientos de las RCH. Lo que importan no son los vestigios corroborables, sino “la historia que recubre a la historia”.

Y ello porque el mito envuelve al hombre por su vertiente narrativa, por ser la narración que reintegra al hombre a su realidad y a aquella realidad que anhela. Todo mito es un faro, un aglutinador de sentidos. Eliade lo explica con gran concisión: “El mito, cualquiera que sea su naturaleza, es siempre un precedente y un ejemplo no solo de las acciones) (‘sagradas’ o ‘profanas’) del hombre, sino además de su propia condición”⁴⁵. Sea como sugiere el autor por remitirse a la estructura de lo real, sea como vehículo de valores y propuestas de conductas, todas las religiones se urden en torno a relatos fundantes y biografías (reales o inventadas, imaginadas o trazables) con capacidad de arrastre. Al ser humano no le basta con la razón, con el *logos*; su descompensada relación con la compleja realidad, su sobredotación cognitiva pero igualmente limitada, lo coloca al pie de muchos enigmas, y sólo a través del mito puede completar su vida de un modo satisfactorio.

El mito es también ese elemento capaz de transportar sin conflicto realidades conflictivas, combinando diversos planos de lo real sin los problemas que acarrearía una visión estrictamente analítica, racionalista. Es una herramienta de primera magnitud a la hora de enfrentar paradojas y aporías, de las que todo hombre despierto no andará escaso. El mito las hace

⁴⁵ Eliade (1974), 203

digeribles, las ordena en un relato al que el hombre puede acceder sin violentar su razonamiento lógico, pues comprende que mediante aquel puede acceder a otros niveles de realidad que acaso le resulten inaccesibles por la razón.

La existencia de arquetipos ofrece un marco desde el que entablar relaciones de trascendencia; la “imitación” de modelos míticos conduce a los practicantes religiosos a su perfeccionamiento espiritual. Son una *historia ejemplar* que guía⁴⁶. Y aun cuando luego se “degraden”, “los modelos transmitidos desde el pasado más remoto no desaparecen; no pierden su poder de reactualización. Siguen siendo válidos para la conciencia ‘moderna’”⁴⁷.

La Modernidad ha generado sus propios mitos, y ha tomado pie en alguno de ellos para construir religiones de nuevo cuño. ¿Qué fue el positivismo, sino —la pretensión fallida de— una nueva religión, la religión de la humanidad? El mito del positivismo comtiano se fraguó en la Ilustración; fue una Sacrosanta Razón que estaba destinada a hacer florecer otro mito, el del Progreso.

Los mitos actúan también como paradigmas cognitivos. Un paradigma es una especie de “creencia sobre las ideas”; un marco de pensamiento que condiciona casi imperceptiblemente vastas masas de razonamiento. Los paradigmas son incluso más difíciles de desafiar que las creencias, por su amplitud y porque a menudo se generan de una manera más lenta e imperceptible... a la velocidad, de hecho, a la que se fraguan los mitos. El paradigma tanto encuadra y enfoca como limitan tanto representan un apreciable punto de partida como pueden ser empleados para el sojuzgamiento intelectual. Y es por ello que muchas religiones, sobre todo las que desarrollan relaciones “no sanas” con sus mitos, devienen mundos cerrados sobre sí mismos.

⁴⁶ Eliade (1974), 218

⁴⁷ Eliade (1974), 220

Los mitos no sólo colorean, sino que fortifican las religiones. Puesto que “el hombre, aunque escapara a todo lo demás, seguirá siendo inexorablemente prisionero de sus intuiciones arquetípicas”⁴⁸.

4 LO CULTUAL

El culto es la vivificación pública de la religión; su recreación que fortalece, da paso o sentido a la experiencia. Mercè Rius escribe que la “Religión es tradición; luego sentido de pertenencia”⁴⁹. El culto es la parte compartida de la experiencia; es la trascendencia socializada. Puesto que el hombre es una criatura esencialmente social, no es éste un mero aspecto o perspectiva del fenómeno religioso, sino un elemento nuclear. No es que haya culto porque nuestra religiosidad tenga una traducción social; es que si no fuésemos sociales, no seríamos religiosos.

El culto es la parte comunitaria de toda religión —que no necesariamente su “parte institucional”. Es el conjunto de eventos sociales y personales en los que se exterioriza la religión, y el modo de que esta se hace común a sus practicantes. Toda religión sigue los usos de la comunidad en la que tiene lugar, y se plasma en tiempos y lugares específicos que dotan de soporte a las prácticas religiosas. El hombre es también un animal de costumbres; lo conductual se imbrica en rutinas condicionantes. Si puede decirse que lo religioso es cognitivo y afectivo, no menos puede afirmarse que es conductual.

De igual modo que no cabe entender la psique del hombre atendiendo en exclusiva a la psicología cognitiva e ignorando la psicología social, no se puede entender la religión sin considerar los aspectos sociales que la configuran. Sin caer en clase alguna de *sociologismo*, hay que recalcar que la religión, aunque sea el vehículo de expresión de una cualidad intrínsecamente individual, tiene “su tercera dimensión” en los aspectos sociales que la determinan. Hasta el punto en que Robert Ranulph Marett afirma que “primaria

⁴⁸ Eliade (1974), 222

⁴⁹ Rius (2012), 429

e inmediatamente el sujeto y, por así decirlo, el poseedor de la experiencia religiosa es la comunidad religiosa y no el sujeto”⁵⁰. Este aspecto es tan importante que es capaz de explicar cómo concepciones individuales virtuosas pueden convivir con dinámicas sociales perversas sin aparente conflicto para la misma religión.

La cohesión social que comportan está detrás de la pervivencia de muchas, si no de todas las religiones. El culto relaciona, opera una especie de religación interna; es el pegamento de las religiones. Pero, siendo una dimensión ineludible para comprender el fenómeno religioso, no lo agota. Tampoco hay que confundir el culto con el entramado burocrático de las religiones. No hay religión sin comunidad; de donde no se colige que toda religión requiere de un aparato administrativo y político. Digamos que siempre hay *ekklesia*, aunque no necesariamente Iglesia. Y que dicha *ekklesia* puede ser bastante difusa y simbólica —como ocurre de hecho en el confucianismo y el taoísmo.

Ritos, templos, festividades, sacramentos y oraciones forman parte de la componente cúllica de toda religión. Con todo, hay que vadear la tentación de asimilar algunas de estas manifestaciones con la columna vertebral de la religión, tal y como hace Juan Martín Velasco respecto a la oración (aunque circunscribir la oración a lo cúllico sea en sí problemático). Martín Velasco cita a Cornelius Petrus Tiele: “donde la oración ha enmudecido por completo, ha desaparecido también la religión”. No me parece sostenible. Es notorio que en muy diversas expresiones religiosas orientales, la oración no tiene cabida (e.g. en el taoísmo, que el mismo autor trata como una religión en toda regla). La oración no es en modo alguno el “fenómeno originario” de la vida religiosa, puesto que simplemente no existe en algunas manifestaciones religiosas. A no ser, claro está, que se defina la oración tan abiertamente que se difuminen por completo sus contornos —asimilándose por ejemplo, inopinadamente, oración a meditación, como Martín Velasco propone, o incluso a la absorta contemplación de una puesta de sol, como de sus ejemplos se colige⁵¹.

⁵⁰ Martín Velasco (2007), 129

⁵¹ Martín Velasco (2007), 227-229

Por su parte, el sacrificio es la puesta en escena de los mecanismos necesarios para que lo profano se inserte en lo sagrado. La recreación de lo sagrado es uno de esos modos de vivificación, una de las formas que el hombre ha erigido para emprender ese viaje hacia el más allá de sí. Puede revestir la forma de una expiación, de la entrega de dones, de una comunión, etcétera. Lo importante, desde el acercamiento crítico que me he propuesto, es recalcar de nuevo el componente volitivo de todo sacrificio: es el hombre el que da un paso al frente y, con ánimo más o menos explorador, hace una incursión en alguna de las diversas puertas que dan acceso al nivel *sacer*. Combinando esta conceptualización con el inagotable caudal de la creatividad humana, tenemos, como refirió Eliade, que el hombre lo ha sacramentado prácticamente todo. Los mal llamados “pueblos primitivos” tienen un sexo sacramental, y de hecho no hay virtualmente planta, animal o mineral sobre el que el hombre no haya extendido sus redes sacramentales. Como señala Martín Velasco, recuperando a Marett y Eliade, “Todos los actos de la vida pueden convertirse en acciones cúlticas”⁵². Lo cultural tiene también la importante función: “encarnar” en una dimensión humana lo sagrado, para hacerlo accesible — mediante las mediaciones objetivas a las que se refiere Martín Velasco⁵³.

No obstante, también en este aspecto son posibles los deslizamientos teístas falaces. Es el caso de Pikaza, quien afirma que “El mundo es sacramental por divino”⁵⁴. ¿Qué quiere decirnos con ello? Creo que el registro etnográfico y antropológico está más cerca de decirnos, viceversa, que el mundo es divino por ser sacramental. Tal sería la tesis de Epicuro y Lucrecio; aunque no tiene sentido apoyarse en argumentos clásicos, pues nos basta con las experiencias reales. El ser humano, en sus más diversas idiosincrasias, ha transformado pedazos de su existencia en actos sacramentales, no todos los cuales se presentaban desde la cualidad de lo divino.

La religión, cuya dimensión cultural es innegable, se culturiza de manera específica con los cultos, pues a partir de ellos se hace más patente su

⁵² Martín Velasco (2007), 215

⁵³ Martín Velasco (2007), 204

⁵⁴ Pikaza (1999), 274

presencia social. Tomando pie en los símbolos, que ubicuamente señalan, cuales balizas, todo camino religioso, la religión extiende su dimensión en lo cultural. Hasta el punto que a veces, y aquí reside otro de los riesgos, se asimila religión y cultura, cuando aquella tiene rasgos que como vimos y veremos exceden a lo cultural tomado en sentido estricto.

5 LO CREENCIAL (IDEAS, CREENCIAS, FE)

Debemos el análisis más lúcido de lo que es una creencia, y de cómo se distingue esta de una idea, a José Ortega y Gasset. Fue él quien explico que mientras las ideas *las tenemos*, en las creencias *estamos* (son ellas las que nos tienen). Nuestro vivir está montado sobre ciertas creencias; ellas son el *continente* de nuestras vidas. Vienen a ser “ideas que somos”, y por eso “se confunden para nosotros con la realidad misma”. Con las creencias, hablando con propiedad, no hacemos nada; ni siquiera las formulamos, aludimos a ellas como aludimos a la realidad⁵⁵. Las creencias son nuestro suelo estable, nuestras “vigencias radicales”, en términos de Julián Marías. Su importancia es más existencial que intelectual, hasta el punto que Marías estima muy problemática una relación entre ideas y creencias, que habitarían niveles diversos⁵⁶.

Como señala Wittgenstein a propósito de la certeza, estamos todos en ciertas creencias porque de lo contrario moriríamos de circularidad⁵⁷. De modo que, en puridad, no existen los *increyentes*⁵⁸. Por decirlo claramente: las denominaciones “creyente e infiel” han sido categorías de las que han pretendido apropiarse los teísmos más beligerantes como un modo de marcar su terreno y señalar el de sus enemigos. Pero se trata, como apuntan los trabajos de Ortega y Marías y enseguida desgranaré, de un posicionamiento psicológica y epistemológicamente insostenible.

⁵⁵ Ortega y Gasset (1986), 24-28

⁵⁶ Marías (1955), 266 y 278

⁵⁷ San Martín y Sánchez (2013), 371

⁵⁸ Y así se ha podido oír decir a Zubiri que “el ateísmo es la fe del ateo”

Pablo de Tarso define la fe como “la convicción de lo que no se ve”⁵⁹, y, ciertamente, tal definición cuenta con muchos puntos a favor. Además, es posible aplicarla tanto a la religión, como al amor, al porvenir de la humanidad o a las instituciones democráticas. Nos habla de una forma de apropiación de la realidad cuya efectividad es patente a lo largo y ancho del orbe y la historia humana.

José Ramón Ayllón define la fe como “una forma de conocer que no se apoya en la evidencia de lo que se ve, sino en la credibilidad del que ha visto lo que nosotros no vemos”⁶⁰. El autor se hace eco de la mencionada postura paulina, que toma forma en la Epístola a los Hebreos (*Heb 11, 1*), donde se habla de *Pragmatôn elencos ou blepomenôn* —“la evidencia de las cosas no vistas”.

Josef Pieper considera que la fe es un “acto personal de asentimiento” que consiste en “el hecho de creer”⁶¹. La fe es un “saber sin base objetiva que incorpora un asentimiento incondicional e ilimitado” *mediando un testimonio*; es “creer algo a alguien”⁶². Pieper no deja de insistir, como sostenía Ayllón, en que la adhesión al testigo es decisiva. La propia fe en Jesús es, como bien señala Marina, una “fe en la experiencia contada por sus discípulos”⁶³ —esto es, es una *confianza derivada (segunda)*. Para Caputo la fe consiste en “creer en lo que parece increíble, lo que parece imposible de creer”, de modo que “la religión [...] es un pacto o una ‘alianza’ con lo imposible”⁶⁴. Pero ¿es realmente el contenido de las creencias lo que las convierte en una fe? ¿Lo es su implausibilidad? No necesariamente; al menos no ya hoy, cuando hasta la física es probabilística. En un mundo embelesado por la metáfora cuántica, la imposibilidad ya no es decisiva, y por eso el componente “compromiso” ha visto aumentar su cotización en el mercado de lo religioso.

⁵⁹ Hebreos 1:11 (RV)

⁶⁰ Ayllón, José Ramón. *Filosofía mínima*. Barcelona: Ariel, 2001, 26

⁶¹ Pieper, Josef. *Defensa de la filosofía*. Barcelona: Herder, 1970 (*Verteidigungsrede für die Philosophie*. München: Kösel-Verlag, 1966), 129 y 134

⁶² Pieper (1966), 11-28

⁶³ Marina (2005), 40

⁶⁴ Caputo (2005), 24-25 y 27

Para Luigi Giussani, la fe es “adherirse a lo que afirma otro”; sería una “certeza moral”. Giussani estima que método científico y conocimiento “moral” son “dos vías de acceso a la certeza”⁶⁵. Vemos aquí subrayado el aspecto de “modo” que incorpora una creencia. Aun con el equívoco empleo del término “certeza”, me parece una definición epistemológicamente razonable, que además rinde tributo a la cita de Lequier que prelude este trabajo.

Mathieu Ricard, a la sazón monje budista y a un tiempo hijo de un adalid del racionalismo como Jean François Revel, define la fe como “una convicción íntima e inquebrantable que surge del descubrimiento de una verdad interior”, así como “un maravillarse ante esa transformación interior”⁶⁶. En esta definición, que también es epistémicamente afinada, aparecen mezcladas vetas de experiencia, lo cual no es de extrañar, porque ni el mundo oriental en general saja tan drásticamente lo experiencial de lo cognitivo, ni el budismo en particular cree posible entablar claros distinguos entre conocimiento y experiencia.

En cambio, Enrique Miret distingue fe y creencia del siguiente —y a mi parecer, confuso— modo: “Creencia es la exposición con ideas y palabras de lo que estamos convencidos que expresa en concreto y de modo conceptual nuestra fe”⁶⁷. Empuja así la fe a un lugar imposible, y a la postre inexistente: a un escalón distinto del de las creencias. Fe y creencias comparten naturaleza; aunque su intensidad e importancia existencial difieran, como luego expondré.

Mariá Corbí también distingue creencias de fe, dando una definición de esta suficientemente oscura y equívoca: “La fe es un hecho de conocimiento, pero es un don [...] Es un rayo de luz que, para nuestros hábitos de conocimiento es oscuro [...] Es una noticia oscura que genera certeza [...] La creencia, por el contrario, es la adhesión incondicional a formas y formulaciones que se consideran reveladas por Dios mismo”. Corbí define creencia como lo cautivo e impuesto y fe como iluminación; pero no ofrece argumento cognitivo alguno para distinguirlas. Sencillamente etiqueta unas creencias y otras, una fe y otra, abogando más tarde porque vivamos “nuestra

⁶⁵ Giussani (1998), 40-41

⁶⁶ Revel y Ricard (1998), 37

⁶⁷ Miret (2006), 32

cualidad específica en formas no religiosas”⁶⁸. La suya es una propuesta estimulante, pero disgusta que sea servida como la argumentación que no es, porque el resultado es muy poco convincente.

José Ferrater, en su clásico diccionario filosófico, refrenda que fe y creencia comparten estrato al afirmar que “en muchos textos filosóficos los términos ‘creencia’ y ‘fe’ son usados aproximadamente con el mismo significado”. Jacobi ya había igualado mucho antes la filosofía de la creencia a la filosofía de la fe. Ferrater dice que “la creencia es [...] un asentimiento dado por la voluntad” (acercándose a la definición de William James, al que cita — “voluntad de creer”⁶⁹). El elemento voluntarioso también es recalcado por Pieper, para quien “lo determinante no es la verdad de la proposición creída, sino la intuición de que es bueno creer”⁷⁰. Es un acto que brota de la libertad.

Para Javier Moreno la *pístis* o fe sería “cualquier adhesión a la que no precede examen o que apenas se apoya en un examen deficiente”⁷¹. Eugenio Trías se refiere al acto de “conceder crédito” que incorpora la fe⁷². Karen Armstrong refiere que en el cristianismo, en sus orígenes, “la fe era un asunto de compromiso y vida práctica [que...] tenía poco que ver con la creencia abstracta o la conjetura teológica”. Armstrong se hace eco de la importancia de los elementos volitivos y vivenciales frente a los epistémicos. Su visión del componente “comprometido” de fe y creencias es clara: “Tienes que *comprometerte* con un símbolo de forma imaginativa, llegar a estar ritual y éticamente implicado con él y permitirle que efectúe un cambio profundo de tu conciencia. Este era el significado original de las palabras ‘fe’ y ‘creencia’”⁷³. Ni rastro de componendas epistemológicas, como puede verse; estas hubieron de llegar al cristianismo mucho después.

⁶⁸ Corbí (2007), 223-224 y 261

⁶⁹ Ferrater (2005), 722-723 y 1222

⁷⁰ Pieper (1966), 38

⁷¹ Moreno (2011), 81-82

⁷² Trías (2000), 64

⁷³ Armstrong (2009), 125, 128 y 354

Para Zubiri, la fe es dinámica, procesual, social e histórica tanto como individual⁷⁴. Sirva este apunte para recalcar la *humanidad* de la fe. Pese a los desvelos protestantes en torno a la Gracia (en tanto “gracia que desciende”), y mucho más con lo que sabemos hoy día sobre las limitaciones razonadoras de nuestra especie, pocas son las dudas que permanecen sobre lo intrínsecamente humano que resulta el acto de *creer* y *confiar*.

La premisa problemática —casi siempre débil o en absoluto argumentada— respecto a la fe, es la que postula que constituye un modo “distinto” de creer. Esto está explícito en la obra clásica del profesor Wilfred Cantwell Smith (*Fe y Creencia*). A su parecer, toda fe presupone un cierto “nivel de certeza”, que iría más allá de la mera creencia. Este autor escribe que “la fe presupone la corrección y veracidad de cierta proposición de la experiencia” —una afirmación que carece de sustento cognitivo o epistemológico. Aunque sí sabrá ver que esta fe implica “compromiso, introducción, mientras que la creencia implica solo una aserción intelectual de que algo es verdadero y cierto”⁷⁵. Es decir: pese a crear un ilusorio espacio epistémico para la fe, sí supo ver que esta era una creencia muy especial.

Algunas de estas definiciones no contribuyen a entender la estrechísima relación existente entre fe y creencia —el hecho de que la primera sea un subconjunto de la segunda. Es el caso de Nogués, que define las creencias como “un amplio grupo de realidades mentales que ilustran, visten o disfrazan las actitudes de fe”, mientras que “la fe hace referencia a una actitud de la persona que se inclina a la confianza más o menos razonable en la realidad suprasensible”⁷⁶. Pero, puesto que decimos “tengo fe en el futuro de la humanidad”, o “tengo fe en el amor de mi esposa”, circunscribir el asunto a lo “suprasensible” solo viene a complicar las cosas, y lo que es peor, a dejar fuera fenómenos que son sin duda creenciales y relativos a la fe. Por supuesto, cada creencia soporta una o varias actitudes; pero no es el componente actitudinal el que caracteriza a la creencia. Por otro lado, mientras exista la fe de los *yihadistas* y la “fe del carbonero”, ¿cómo hablar de una confianza que sea

⁷⁴ Gracia, Diego. “Religación y religión en Zubiri”, en Fraijó (2001), 499

⁷⁵ Cantwell Smith (1979), 4-5, 50

⁷⁶ Nogués (2011), 14

siempre razonable? El propio Nogués reconoce más tarde que “la fe, pues, corresponde en gran parte a la biografía emocional”⁷⁷. Esto es: que es su lugar vivencial de preferencia, y no su distinta capacidad de acceder a la verdad, el que distingue a la fe de la mera creencia, a la que el propio Nogués reconoce tanto aspectos intelectuales como emocionales⁷⁸.

Esta trabazón entre creencia y emoción no será compartida desde luego por todos los autores. El Panikkar del 65 es aún presa de la clásica visión en la que la razón y las emociones se contraponen, y en donde las últimas, deseablemente, son extirpadas para alcanzar el estadio espiritual más elevado. Para este autor, “el aspecto sentimental es solo una apariencia, o, si se quiere, un velo externo que cubre dimensiones más profundas”⁷⁹. Muy al contrario, Marina sostiene que “La religión nace de un sentimiento: de una evidencia afectiva, y su valor va a depender del valor que atribuyamos a esa evidencia”⁸⁰. Con posterioridad, autores como Le Doux, Nussbaum y otros, han explicado con convincentes argumentos que ni siquiera podemos tener valores sin emoción, y por tanto, se antoja muy complicado postular una vía de conocimiento depurada de todo vestigio emocional que a su vez fuese fuente de valores (aspecto que trataré en el apartado 7).

Mi tesis es que la fe es un elemento meta-epistémico: no solo incorpora una creencia, sino que además es un acto de voluntad. La fe es *querer creer*, es, en términos de Karl Jaspers (que se refiere a una “fe filosófica”), una apuesta libre, insegura e incondicional, trascendente al saber⁸¹. Es un acto de voluntad además de una postura epistémica, y por lo tanto comporta tanto una serie de razones (no constatables, como dice Pablo de Tarso) como un deseo. De ahí la fe en Dios, la fe en uno mismo, la fe en las personas (la humanidad), o la fe en la justicia (en la condición moral humana) a la que se refiere Victoria

⁷⁷ Nogués (2011), 18

⁷⁸ Nogués (2011), 21

⁷⁹ Panikkar (1965), 98

⁸⁰ Marina (2001), 43

⁸¹ Torres Queiruga, Andrés: “Karl Jaspers: la fe filosófica frente a la ciencia y la religión”, en Fraijó (2001), 468-470

Camps⁸². No se trata en este momento de postular una fe secular, sino de señalar que de modo natural la vida humana está llena de creencias y fes —en el poder sanador de la poesía, en el progreso, en tantas cosas. Y de ahí que, como subraya Luis Villoro, una religión no sea una “comunidad epistémica”, sino más bien una “comunidad sapiencial”⁸³, que es algo que traspasa las fronteras de una propuesta cognoscitiva.

Bajo estos parámetros, la fe viene a ser una clase particular de creencia que desempeña un papel muy relevante en la persona que la alberga. Esto es: el grado de confianza que se le asigna es mayor de la media, porque mayores son también las implicaciones existenciales para aquella persona. Por eso afirma Marina que “fe significa promesa”⁸⁴; por eso y por su raíz etimológica, que remite a *fiducia*. La *fides*, tal y como la describe Cicerón, es “la actitud perseverante y veraz ante los acuerdos celebrados”⁸⁵. Verdaderamente, uno cierra contratos con sus creencias, cuyo texto base podría ser: “explícame cómo funciona el mundo, y yo te mantendré”. Con tal subterfugio intercambiamos acciones y pensamientos por *seguridad*. Cuando esos contratos están entre los que sostienen nuestra estructura vital, hablamos de fe. Así, afirmaba Alain, “El sentimiento religioso tal vez está hecho enteramente de esa confianza en el mundo”⁸⁶. De modo que, como explica Marina, “se confía o no se confía. No es un acto racional [...] pero puede ser un acto inteligente”⁸⁷. Küng habla de una “confianza originaria”, y establece una analogía con la relación entre la madre y su hijo⁸⁸.

La fe no es más que una creencia, aunque sea de un tipo especial. La excepcionalidad de la fe no proviene de sus —supuestamente distintas— bases epistemológicas, sino del grado de importancia que le asignamos. Tampoco es decisivo su carácter “testimonial”: naturalmente reconocemos que muchas de nuestras creencias tienen la misma base (incluido creer en la ciencia, para los legos). La fe es una creencia que tiene un lugar de privilegio

⁸² San Martín y Sánchez (2013), 366-378

⁸³ Villoro (1982), 246

⁸⁴ Marina (2005), 111

⁸⁵ Marina (2005), 112

⁸⁶ Alain. *Propos*, vol. I. Paris: Gallimard, 1956, 975

⁸⁷ Marina (2005), 112-113

⁸⁸ Küng (1979), 916

en nuestro entramado vivencial; pero no podemos reclamar, bajo ninguna base psicológica, histórica o filosófica, un mayor grado de “certeza” sobre el contenido de la misma. Tener fe es “creer fuerte”, lo cual no nos acerca ni un milímetro más a la verdad objetiva, intersubjetiva, compartible. De ahí que las consideraciones epistemológicas de la fe carezcan de sentido —cabe hablar de veracidad y no de verdad, y sobre todo, de intensidad, de compromiso personal.

De modo que toda creencia tiene una fuerza vivencial que se mide en confianza y un nivel de certeza cuya consideración es epistemológica. A menudo se confunden ambos aspectos, obviando que las creencias más peregrinas y erradas han sido creídas con enorme intensidad. Una vez más: la diferencia entre fe y mera creencia se refiere al grado de compromiso personal, y no al modo de creer. Se refiere a la intención de “atenerse a”, y a la fuerza de dicha intención. Caputo lo expresa con gran claridad: “Los fieles tienen que admitir que no *conocen* de manera cognitiva de ninguna forma epistemológicamente rigurosa aquello en lo que *creen* por fe [...] No disfrutan de determinados privilegios cognitivos ni de ventajas epistémicas”⁸⁹. Algo que, de cualquier modo, sabíamos ya desde Kant, que cambió para siempre la historia de la epistemología —que por ejemplo Dios, por no ser susceptible de demostración teórica, solo puede ser postulado desde una “fe moral”⁹⁰.

¿Qué determina el grado de certeza epistémica de una creencia? Dos aspectos: su verificabilidad empírica e intersubjetiva. Las distintas fes religiosas (como la fe en que somos amados, por ejemplo) no pueden invocar ni una ni la otra. Ya Wittgenstein explicó con prolija y desnuda minuciosidad que precisamente toda creencia (religiosa, ética), está más allá de lo empírico (y por lo tanto del lenguaje). Es, a su juicio, una elaboración posterior de ciertas emociones; la religión es expresiva y no cognitiva⁹¹; popperianamente no falsable. Ciertamente que cientos de millones de personas albergan ciertas fes; pero no lo es menos que otros tantos cientos de millones sostienen cosas

⁸⁹ Caputo (2005), 143-144

⁹⁰ Cfr. Gómez Caffarena, José: “La filosofía de la religión de I. Kant” en Fraijó (2001), 180-183. El mundo de la racionalidad práctica no puede ser el de la certeza cognitiva

⁹¹ Sádaba, Javier: “Filosofía y religión en Wittgenstein”, en Fraijó (2001), 524-526

contrapuestas. La propia diversidad religiosa viene a confirmar que sus fes son creencias de una clase especial, y que nada tienen que ver, en principio, con *la* verdad (aunque sí con *su* verdad, personal, intransferible). La única candidata en este sentido sería la *philosophia perennis* (el clavo al que se agarró Bergson para barruntar una demostración de la existencia de Dios), que resulta de todo punto minoritaria. Por lo demás, pese a los intentos de Panikkar por rastrear una “religión única”, tal cosa ni existe ni es probable que vaya a existir nunca.

Puesto que de lo que se trata es de calibrar la clase y profundidad del conocimiento que entraña “tener fe”, de poco sirven, a mi juicio, establecer distinciones entre una “fe natural” y una “fe religiosa”, como lo hace Gustavo Bueno. Siguiendo su propio argumento: si la fe es, a la manera de Pablo de Tarso, creer lo que no se ha visto ¿qué diferencia habría entre la fe en el arcángel Gabriel (su existencia, su mensaje) y la fe en el futuro de la humanidad? Ninguna. Posteriormente, él mismo llamará la atención sobre el hecho que “la dicotomía entre las materias de la fe religiosa y las de la fe natural es casi siempre demasiado simplista”⁹².

De modo que no importa demasiado que la teología cristiana, por tomar tan solo la que me es más cercana, denomine a la fe un “acto de conocimiento”⁹³. La carga de evidencia de la fe es ficticia; es un espejismo que proviene de su fuerza, de nuestro compromiso. Por eso escribe Marina que esta clase de evidencias son “fenómenos noérgicos” (de *ergon*: fuerza) — porque se trata de una fuerza que se impone al pensamiento⁹⁴. Los humanos hemos tenido una fe inquebrantable sobre los extremos más peregrinos. De ahí que el “escandaloso” intento de Wolfhart Pannenberg⁹⁵ solo pueda escandalizar a quien efectivamente no plante los dos pies firmemente sobre la epistemología más sobria.

⁹² Bueno (2007), 12-14

⁹³ “La fe es *cierta*, más cierta que todo conocimiento humano” (Catecismo de la Iglesia católica, 157). En el Catecismo de Heidelberg leemos que la “fe verdadera no es solo un conocimiento cierto (esto es, seguro) [...] sino también una seguridad profundamente enraizada” —Romerales (1992), 242

⁹⁴ Marina (2001), 113

⁹⁵ Para una explicación sucinta y a un tiempo brillante de la tesis de Pannenberg (“Considerada en sí misma, la verdad de Dios es evidente”) y de cómo evolucionó hasta desdecirse de facto: Fraijó (1998), 333-335

Como fenómeno de compromiso que es, toda fe tiene un componente cognitivo (que es creencial), uno afectivo (que remite a la importancia existencial de esa creencia) y uno volitivo (que alude a un compromiso personal basado en cierta confianza). Para Wittgenstein y los que le siguieron, la fe es en su totalidad emoción (una “creencia inconvencible”). Para los escolásticos cristianos o los místicos árabes del Medioevo — paradigmáticamente para Tomás de Aquino y Al-Ghazali— la fe es un modo de conocer; el más cierto además. Y para casi todas las confesiones que han pasado por una Ilustración, la fe es ante todo un acto de confianza. Pero solo tomando en consideración todas estas facetas podemos, a mi juicio, comprender qué es la fe, y entender también que no es un fenómeno privativo de los teísmos. Puesto que apelar a la “fe revelada” no es más que nombrar una de las variantes posibles de la fe, que además no es ni psicológica ni filosóficamente distinta de otras, la consideración adecuadamente ampliada de aquella puede ofrecer importantes lecciones para el entendimiento humano. Se cumpliría la wittgensteiniana disolución de algunos problemas mediante el esclarecimiento del lenguaje.

Aunque Welte estuviese en lo cierto y hubiese que aceptar que “La fe sigue siendo un salto”⁹⁶, ese es un salto que los seres humanos están, sea desde la religión o desde otras instancias, acostumbrados a dar, pues con mucha frecuencia adoptamos posturas existenciales agudas que están lejos de tomar basamento en la pura razón. Nuestros movimientos vitalmente más arriesgados, aquellos que finalmente marcan el curso de nuestras vidas, rara vez son planteados desde argumentaciones completas y nítidas. Somos un animal propenso a las corazonadas; somos el único que decide, y no es raro que lo hagamos desde un sentimiento inexplicable. El propio Welte lo reconoce: “Así pues, progresamos en la realización de nuestra existencia, aunque solo sea avanzando a lo largo del camino, traspasamos de continuo la frontera que separa lo sabible de lo que no puede saberse. Pero ese traspaso es precisamente la condición para que pueda realizarse la existencia”⁹⁷.

⁹⁶ Welte (1984), 20

⁹⁷ Welte (1984), 26. El autor basa la “fe en Dios” en la “fe cohumana” (interpersonal), pero curiosamente no toma en consideración que la segunda pueda constituirse en nuestro basamento sin la segunda

Y, no obstante, esta ubicuidad de la fe y de las creencias, su frecuencia apabullante en todas las esferas de lo humano, el hecho de que no existan niveles epistemológicos “superiores” ni “inferiores”, es ignorada hasta extremos delirantes. En el libro de entrevistas de Antonio Monda (2007), se produce una escena con la escritora Paula Fox que lo ejemplifica con gran claridad: el entrevistador, presa del esquema en el que la fe propia es conocimiento y la ajena superchería, no entiende cómo la entrevistada manifiesta no estar impresionada por la relevancia de las creencias teístas en su país:

AM: Vive usted en un país donde el noventa por ciento se declara creyente en Dios.

PF: Es una cifra extraordinaria, pero le remito también a una estadística según la cual el sesenta por ciento de los americanos considera que el sol gira en torno a la Tierra.

AM: Perdóneme, ¿pero qué tiene que ver la fe con la ignorancia?⁹⁸

De un modo absolutamente fascinante, al entrevistador ni siquiera se le ocurre la posibilidad de que ambas sean creencias o fes—como de hecho lo son: absolutamente equiparables en términos estrictamente epistemológicos⁹⁹. No hay una mayor verdad a la que apelar. Y así, aunque Spinoza abogue por ver las cosas *sub specie aeternitatis*, lo cierto es que no se trata sino de una perspectiva, o, llegado el caso, de un truco filosófico. No existe una visión distinta a la de los demás, en el sentido de ser producida desde una atalaya más elevada, no humana; no existen atajos epistémicos. Y es por eso que la fe en Dios no es distinta, en todos sus componentes menos en su contenido (su predicado), a la fe en las instituciones, o en el futuro.

Corbí vislumbra un mundo globalizado, innovador, plural en el que ya no harán falta las creencias¹⁰⁰. Pero un mundo sin creencias es un mundo inhumano. En un medio complejo, cambiante, preñado de incertidumbres,

⁹⁸ Monda (2007), 72

⁹⁹ Por lo demás, la posibilidad de que lo “totalmente otro” quede fuera de nuestro “escáner epistemológico” tiene mucho sentido, aunque rara vez se la cite —véase Romerales (1992), 320-322, donde justamente se concluye que lo espiritual va más allá de lo cognitivo

¹⁰⁰ Corbí (2007), 22-23. El autor identifica creencia con “sumisión”, y por tanto las tiene por un obstáculo para la espiritualidad (p.218)

entusiasmos por canalizar y sufrimientos que arrostrar, al *homo sapiens* no le da con su andamiaje racional. Retomando a Ortega y Marías: nuestro existir, constitutivamente desarrollado sobre arenas movedizas, requiere de algunos bloques sólidos, que ya no serán argumentativos, sino creenciales. Puede discutirse su peso, su origen, el modo en que dichas creencias son mantenidas y compartidas; pero todo ser humano requiere de algunas de ellas para ser personal y socialmente funcional.

6 LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Sigmund Freud habló de un sentimiento oceánico; Jacques Maritain, de lo que rompe el límite de lo terrestre; Édouard Le Roy del acercamiento a lo Absoluto; Karel Opocensky de una experiencia profunda¹⁰¹. Y el enorme legado de la mística, con sucursales en muchas de las RCH, o la mencionada *philosophia perennis*¹⁰², dicen también de una determinada *experiencia* asociada a lo que entendemos por religión. Una experiencia que le es accesible y privativa al ser humano (nada en el reino natural o artificial hace pensar en una experiencia siquiera parecida) en virtud de su constitución psicológica y social. La religión es una manera muy precisa de experimentar el mundo.

El ser humano, radicalmente abierto, no concluido en su dotación instintual, que nace sin conocerse, vive fundamentalmente desde la experiencia. El que Nietzsche llamase *noch nicht festgestellte Tier*, el animal paradójico y desajustado, ha de fabricarse su propio mundo. Tiene un excedente de opciones y ha de darles curso inventando sus fines. Entre ellos está la trascendencia de lo inmediato; como señala Pikaza, “estrictamente hablando, el humano no tiene vida natural: emerge del medio y frente al medio crea cultura”¹⁰³.

Sirva esto para insistir en que la experiencia religiosa no tiene por qué vincularse a lo extra-racional o esotérico; puede emplazarse en el mismo centro del modo humano de estar en el mundo. El *homo* no se hace *religiosus* porque le falte algo, sino porque le sobra. La experiencia religiosa es un descentramiento; un salir de su propio ego, de su *hic et nunc*. Esta idea amplia y rica de la trascendencia (y la religión) tiene el peligro de poder ser extendida en demasía, hasta desdibujarse. Por eso Gustavo Bueno circunscribe la religión a la “relación trascendental del hombre a otros entes determinados”¹⁰⁴. Pero, una vez más, si le hiciésemos caso, estaríamos dejándonos fuera “religiones ateas” como por ejemplo el conglomerado *nastika* hindú (budismo, jainismo y otras).

¹⁰¹ Miret (2006), 20-23

¹⁰² Cfr. Huxley, Aldous. *La filosofía perenne*. Barcelona: Edhasa, 1993

¹⁰³ Pikaza (1999), 29

¹⁰⁴ Bueno (1996), 352-353

Marina refiere que “El cristianismo se funda en una profunda experiencia interna”¹⁰⁵. Otro tanto cabe decir de la mayoría de las RCH. La religión como experiencia implica una salida de sí, un camino de trascendencia. En este punto no se trata de hablar de “trascendencia” como opuesta a “inmanencia”; se trata de ir más allá del propio ego, y no de definir si esa vía ha de ser hacia una realidad “más allá” o “más acá” de dicho ego y dicha circunstancia. Trascendente es transegoico, mas no necesariamente transempírico, como sugería Lucas. Definido sucintamente, en palabras de Simone Weil: “de lo que se trata es de liberarse de uno mismo”¹⁰⁶.

Definiré “espiritualidad” como esa capacidad innata del hombre para trascender su aquí y ahora, su ego y su circunstancia¹⁰⁷. Como el resto de capacidades humanas, su “cantidad” está irregularmente distribuida a lo largo de un continuo. Diciendo esto se admite que hay personas que no la desarrollan en absoluto junto a otras que lo hacen en grado extremo, con todas las versiones intermedias. Otto, como antes Schleiermacher, habla de un “instinto sagrado” o “instinto religioso”, postulando lo mismo; lo que de connatural tiene al hombre la expansión espiritual —la “presencia interior con la que está dotado” o “sentido de lo sagrado” en palabras de Martín Velasco¹⁰⁸. También Eliade tuvo “lo sagrado” por un elemento de la estructura de la conciencia humana. Lo espiritual sería constitutivo; aunque desde luego no se exprese siempre. A todos nos constan personas que no lo manifiestan en absoluto, del mismo modo que la conciencia moral, que es un universal humano, parece ser inexistente a todos los efectos en algunos de sus especímenes.

Michael Blume revela que diversos datos confirman que espiritualidad y religión serían productos “beneficiosos” de la evolución. Aquellas habrían surgido en el *homo sapiens* a raíz del incremento del córtex prefrontal; aunque la disposición concreta a ellas de este o aquel individuo varíen¹⁰⁹. Edward O. Wilson lo expresa así: “La predisposición hacia las creencias religiosas es la

¹⁰⁵ Marina (2005), 80

¹⁰⁶ Weil (1994), 54

¹⁰⁷ Corbí habla de “un amor por las cosas y las personas no egocentrado” —Corbí (2007), 31

¹⁰⁸ Martín Velasco (2007), 10 y 89

¹⁰⁹ Blume (2010), 40, 43 y 47

fuerza más compleja y más poderosa del espíritu humano, y con toda probabilidad constituye una parte inseparable de la naturaleza humana”¹¹⁰. Para Wilson es un apremio biológico propiciado por la evolución, y debe tener una base fisiológica. Y no es complicado argumentar cuánto ayudó a nuestra especie una vía a la cohesión social y a la superación de los desastres, así como dar con una fuente de confianza en un mundo complejo y hostil. Otro científico y autor, Dean Hamer (*El gen de Dios*), refiere que

tenemos una predisposición genética para las creencias espirituales que se expresa en respuesta a, y modulada por, la experiencia personal y el ambiente cultural. Considero que estos genes actúan influyendo en las capacidades del cerebro con vistas a diversos tipos y formas de conciencia que constituyen la base de las experiencias espirituales¹¹¹

En términos sociales, ello se traduce en la ubicuidad de la religión en nuestras sociedades. Amelia Valcárcel afirma que “la laicidad no forma parte del programa de serie de ninguna sociedad humana conocida. Somos una especie religiosa”, y apunta a que “mientras haya preguntas, habrá religión”¹¹². Con todo, uno está tentado de rehacer su aserto de este modo: mientras haya preguntas, habrá filosofía; y siempre habrá quien prefiera o necesite más creencias en vez de razonamiento, o quien se procure el mínimo creencial que todos necesitamos desde la instancia religiosa, y no desde alguna otra.

Zubiri se sitúa en la misma línea al hablar de una dimensión teologal del hombre (su dependiente tensión constitutiva hacia Dios); sería una actitud religiosa connatural. La religión no sería algo que se tiene, sino algo que se es. Heráclito quizás se refería a otro tanto con su pretensión de que todo está lleno de dioses. Caputo escribe: “tener un sentido religioso es una estructura muy básica de nuestra vida”¹¹³. Lo cual nos remite de nuevo a la capa basal creencial, ahora enriquecida con una consideración experiencial: el modo

¹¹⁰ Wilson, E.O. *On human nature*. Cambridge: Harvard University, 1978. Citado en Nogués (2011), 148

¹¹¹ Nogués (2011), 153

¹¹² Camps y Valcárcel (2007), 33 y 39

¹¹³ Caputo (2005), 20

espiritual por el que el hombre se aproxima al mundo e interactúa con él le es tan natural al menos como el racional o el meramente afectivo.

La religión sería justamente “espiritualidad aplicada”; es decir, la expresión efectiva de una potencialidad humana sólidamente instaurada en bases neurogenéticas. A mi juicio, la consideración moderna de la espiritualidad como alternativa a la religión es fruto de un error terminológico, que más bien concibe como “espiritualidades” lo que no dejan de ser religiones desinstitucionalizadas y exentas de dogmas. No obstante, instituciones y dogmas¹¹⁴ no forman parte a la esencia ineludible de las religiones; al menos si entendemos dogma, como yo lo haré en este texto, como “creencia o fe institucionalmente fijada”. De modo que no tendría sentido acudir a unas u otras para establecer una innecesaria distinción entre espiritualidad y religión, que son diversas por un motivo distinto: por representar dos niveles diferentes (la cualidad humana y su materialización personal y, por agregación, cultural). No obstante, son muchos los que enfrentan espiritualidad a religión como fenómenos fundamentalmente distintos. Así, Nogués llega a afirmar que “hay espiritualidades alérgicas a las religiones”¹¹⁵. El propio Dalai Lama distingue espiritualidad y religiones¹¹⁶. Raimon Panikkar, por su lado, escribe:

Nos podemos arreglar incluso sin creencias religiosas [...] Existe, sin embargo, otro nivel de espiritualidad. Eso es lo que yo llamo espiritualidad básica: se trata de un conjunto de cualidades, como bondad, amabilidad, compasión, atención con los demás. Tanto si somos creyentes como si no, esta clase de espiritualidad es esencial. Personalmente, considero este segundo nivel de espiritualidad más importante que el primero¹¹⁷

Comte-Sponville habla de espiritualidades que no son religiones, pero la confusión proviene de su concepción de la religión como ligada a dioses; lo que viene a decir es que hay espiritualidades no teístas, algo que él mismo había

¹¹⁴ A modo de ejemplo, Ricard puntualiza a este respecto que el budismo estaría exento de dogmas, en tanto en cuanto Buda mismo instó a examinar sus enseñanzas y meditarlas y no aceptarlas como simple muestra de respeto a su persona —Revel y Ricard (1998), 37

¹¹⁵ Nogués (2011), 26.

¹¹⁶ Dalai Lama (1998), 248

¹¹⁷ Panikkar (1965), 258

expuesto antes. Corbí habla de modos “no religiosos” de llegar a lo absoluto, que nos impele a procurarnos¹¹⁸. Una vez más, a lo que se está refiriendo es a modos adogmáticos y no-institucionales de plasmar nuestra espiritualidad, que como he argumentado siguen siendo religiosos, porque aquellos elementos son no-esenciales a una religión.

Lo importante sería concebir la religión amplia y a la vez no difusamente; ganar en diversidad sin perder de vista la esencia, para comprender la religión como fenómeno peculiar e invadeable dentro de la aventura humana. También Aranguren, en su prólogo al libro de James, concibe de manera amplia al *homo religiosus* como todo aquel “que toma *en serio* el mundo y la vida”¹¹⁹. Desde este punto de vista, la religión no se circunscribiría a las RCH. El arte, por ejemplo, ha sido una vía alternativa de realización espiritual recurrente¹²⁰. La aplicación del espíritu reviste las más diversas formas; y ello es una manifestación precisa de la riqueza humana. Si bien hay que decir que el propio Otto puntualizó que el “maravillarse” al que él se refirió respecto de lo numinoso era de una cualidad distinta a la del arte o la filosofía...

El *misterio* no agota la trascendencia. No toda salida de sí ha de orillar en un misterio; menos aún, como estipula Pikaza, en la “Realidad Suprema”¹²¹. No toda alteridad es una ultimidad, como sostiene Panikkar cuando dice que la religión es “la senda que conduce al hombre a su última meta”¹²². No se trata de enfrentar opiniones, sino de acudir a los hechos: desde proyectos de entrega absoluta al prójimo carentes de una base numinosa, experiencias de fusión con la naturaleza o propuestas construidas alrededor de la belleza, el ser humano ha dado muestras de dar cauce a esa “salida de sí” cuya posibilidad parece inscrita en sus genes. Tampoco Dios agota la trascendencia, como se ha reflejado en diversas partes de este trabajo; y además no debe hacerlo. No al menos sin grave perjuicio para nuestra especie, pues como señala Camps,

¹¹⁸ Corbí (2007), 166. Corbí entiende que las religiones aún tienen ataduras con “la necesidad” que nos impiden hablar de una apertura franca a lo absoluto.

¹¹⁹ James (1986), 6. Martín Velasco dice que desde que hay *homo sapiens*, hay *homo religiosus* -Martín Velasco (2007), 11

¹²⁰ Richard Ford: “Mi religión y mi motivo para vivir está en el arte”; Henry James: “es el arte el que conforma la vida y la hace importante” —Monda (2007), 62-64; Hölderlin: “lo más bello es también lo más santo” —Bueno (1996), 356

¹²¹ Pikaza (1999), 74

¹²² Panikkar (1965), 15

“si la trascendencia se identifica con la fe en un dios, un mundo secularizado será *in-trascendente*, lo cuál puede ser gravísimo”¹²³.

Es importante notar que, como señala William James, no existe ninguna emoción religiosa elemental, sino “únicamente un repertorio común de emociones a los que los objetos religiosos se pueden aproximar”, de igual modo que no hay tampoco “ningún tipo específico y esencial de objeto religioso, ni ningún tipo específico y esencial de acto religioso”¹²⁴. El lienzo espiritual nace en blanco. Inmediatamente, por supuesto, recibe influencias culturales y ambientales; pero de suyo puede verse rasgado y coloreado por contenidos de muy diverso cuño.

La religiosa es una actitud específica. Como señala Martín Velasco, supone una no objetivación, un estado en el que algo se nos impone, extático¹²⁵. Es más un modo de tener experiencias que tiene por núcleo la trascendencia. Toda trascendencia es también una forma de esperanza. El hombre espera; es esta una dimensión que le es consustancial.

Alvin Plantinga, en conversación con Ger Groot, afirma que “Cuando se ha alcanzado una determinada madurez espiritual [...] uno ya no cree en Dios sobre la base de argumentos [pues...] Dios nos es Hamlet [...] lo hace sobre la base de ciertas experiencias”¹²⁶. En cualquier caso, después se desdecirá un tanto, al sostener que a pesar de todo merece la pena argumentar su existencia a modo de ayuda, de apoyo. Pero el matiz tiene sentido si lo entendemos como un recordatorio de que lo experiencial es fundamental para entender la religión. En el pasado, como apunta Karen Armstrong, la religión “no era básicamente algo que se pensara, sino algo que se hacía”. A su juicio, eso incluía experiencias de verdad no conceptual, gozo y temblor; el disciplinado cultivo de modos diferentes de conciencia; una elevación de nuestro ser¹²⁷. Añadamos también que, a tenor de adonde apuntan los últimos estudios de neurobiología, es una vía coadyuvada por circunstancias físico-cerebrales. La mística representa solo una muestra de la más alta intensidad

¹²³ Camps y Valcárcel (2007), 69

¹²⁴ James (1986), 32

¹²⁵ Martín Velasco (2007), 162-

¹²⁶ Groot (2008), 171-172

¹²⁷ Armstrong (2009), 17 y 34

de estas experiencias; de modo menos extremo, casi todos los seres humanos podemos experimentar la realización de nuestra cualidad espiritual.

7 LO MORAL (VALORES)

No existe una religión que no incorpore preceptos morales. No es que lo numinoso sea una fuente *per se* de la moral; es que toda forma de trascendencia humana ha arrastrado consigo consideraciones sobre la justicia, como si lo ético y lo espiritual estuviesen enlazados por unos pernos invisibles. Fue Kant quien llevó este aspecto a su máxima expresión, llegando a hacer de él toda la religión: “La *Religión* es (considerada subjetivamente) el conocimiento de todos nuestros deberes *como* mandatos divinos”¹²⁸.

Ya sea el *dharma* o la *regla de oro* (en su acepción negativa o positiva) todas las religiones incorporan normas de vida y cierta apuesta por el Bien, cualquiera que sea la forma en que este sea entendido. El ser humano acude a la religión en busca de guía, y en tanto que único animal que decide, el humano se ve sobrecargado con el inmenso peso de su conciencia. Desprovisto del utillaje instintivo suficiente para llevar adelante su existencia sin entrar en consideraciones de fondo (cuál es el tratamiento que merecen sus semejantes), el hombre se ve abrumado por un peso moral que le es específico. Uno de los extremos por los que el hombre más ha apreciado sus construcciones religiosas resulta ser precisamente el que aquellas fuesen fuentes efectivas de normas sobre cómo vivir decente, moralmente.

De entre los diversos paradigmas que el ser humano ha generado en torno a la cuestión moral, las religiones monoteístas se han inclinado en general al deber, y tan solo le discuten al máximo exponente de la deontología, Immanuel Kant, la procedencia de ese deber. Pero no han faltado propuestas más arriesgadas, por exigentes, como las de Jesús de Nazareth, que rebasan con creces las distintas versiones de la *regla de oro*. Jesús funda o al menos vigoriza y da un impulso descomunal a la *agapé*, que es ya una forma de amor; y el amor siempre va más allá del deber. En cualquiera de las formas que revista, la religión ofrece ideas y refuerzos psicológicos para que el hombre cumpla su tarea moral.

¹²⁸ Lucas (1999), 92

Wittgenstein identificó lo intrínsecamente valioso a lo místico. En su segunda versión, dijo también que, en tanto juego de lenguaje, una religión es asimismo un modo de vida. Combinando ambas ideas, podemos decir que toda religión es un lenguaje que, en tanto propuesta para nuestro vivir, incorpora una visión regulativa de la conducta humana. En la medida en que toda religión comporta mitos, cultos y experiencias compartidas, cabe destacar la importancia añadida que para nosotros tiene que estos discursos valorativos se configuren en comunidad. Con el añadido habitual de las tradiciones: las religiones, si bien no deben su existencia a ellas, suelen desarrollarlas en grado sumo, y el conductismo primero y la psicología social después han dejado constancia de la importancia que los hábitos tienen a la hora de configurar la moral. El hombre encuentra una *sanción* y un *fundamento* a sus preceptos morales cuando aquellos provienen de referentes míticos y una cadena testimonial.

No obstante, no hay que confundir conveniencia con necesidad. Hoy sabemos que hay moralidad sin religión. Lo traigo a colación para desdecir a Kolakowski (y a Iván Karamazov): aunque Dios no existiese, no todo estaría permitido. De un lado, porque la inexistencia de un razonamiento completo y conclusivo que funde reciamente la moral no es óbice alguno para postular una ética universal —me remito a Martha Nussbaum y Amartya Sen y su ética de las capacidades, entre varias otras opciones que aquí no hay espacio para desarrollar. Es posible una ética mundial sin fundamento último. De otro lado, la religión, menos ninguna clase de teísmo, no acota la moral porque el hombre ha dado probadas muestras de ser capaz de producir muchas atrocidades sin abandonar el convencimiento de que Dios existe. No es verdad que, como sostiene Kolakowski, la moralidad solo sea concebible desde los límites de la mera religión¹²⁹; como no es cierto que toda ética deba tener un basamento irrefutable al fondo para ser mundialmente defendida y practicada. Entre otras cosas, porque es posible una culpa no religiosa —una sencilla y estrictamente psicológica.

¹²⁹ Véase para la postura de este autor: Vigil, Jorge. “La filosofía de la religión de Leszek Kolakowski”. En Fraijó (2001), especialmente las páginas 672-676

El análisis de Martín Velasco, en un artículo rubricado precisamente como “Religión y moral”, es esclarecedor. Si el hombre, en tanto animal trascendente, se pregunta por cómo puede salir de sí, como animal moral se cuestiona qué debe hacer. Y es un hecho que en todas las religiones ha estado presente la preocupación por la moralidad; todas ha promovido determinado bien y combatido determinado mal. Distintas religiones se han asociado con distintos modelos de moralidad, dando lugar a diferentes prescripciones¹³⁰. Estas normas fueron tanto más importantes históricamente cuanto que la mayoría nacieron y se desarrollaron en entornos donde lo legal aún no se había asentado de manera efectiva. Es decir: lo que hoy nos choca tanto de la *Sharia* en ciertos lugares del planeta (que sobrepuje a un sistema legal objetivo y “civilizado”), ha sido la situación más común para el conjunto de nuestro planeta durante la mayor parte de su existencia. Siendo además que buena parte de aquellos principios sobreviven en los sistemas legales avanzados de manera secularizada.

No obstante, como señala Martín Velasco, la centralidad de la moralidad en las distintas religiones está lejos de ser unánime. Y en cuanto a lo referido a propósito de Kolakowski, Martín Velasco nos recuerda que no son todas “las religiones que hacen de la actitud religiosa la condición y el fundamento único de validez para la acción moral”, pues no faltan las que actúan justamente viceversa¹³¹. Entre moral y religión existiría una tensión constitutiva que daría finalmente paso a la independencia de la primera. Tanto más cuanto que algunas religiones, marcadamente algunos monoteísmos, han expuesto a las claras que la obediencia a Dios podría estar por encima de la propia moral (Abraham afrontando el sacrificio de Isaac). De modo que, aunque requeriría una exposición más amplia de la que aquí es posible, no cabe considerar la moral en peligro mientras no sea re-teologizada, aunque todas las religiones propongan morales. Y ello más allá de las eventuales jerarquías posibles entre ética y religión; como señala Martín Velasco, lo crucial es el diálogo entre ambas¹³².

¹³⁰ Martín Velasco (1994), 44-45

¹³¹ Martín Velasco (1994), 48

¹³² Martín Velasco (1994), 61

8 LO EXISTENCIAL (SENTIDO)

Fraijó afirma que el “hombre religioso es un hermeneuta del sentido”¹³³. Toda una rama de la psicología humanista, cuyo ápex será la logoterapia auspiciada por Viktor Frankl¹³⁴, se adentró con éxito por el mismo camino: el de concebir al hombre como el animal que necesita un porqué vivir. Como ser radicalmente carencial, en los términos antes expuestos por Nietzsche, el hombre encuentra un vacío efectivo en su interior que busca llenar de los más diversos modos. Una de las respuestas paradigmáticas que el ser humano ha dado a la búsqueda de esa completitud que no está solucionada de partida (como en el instintivo animal) ha sido la trascendencia personal, la espiritualidad, y su materialización en la religión.

En este sentido, Miret habla de una tercera etimología para la *religio*, que remonta a Agustín de Hipona: *re-eligere* —volver a elegir un sentido vital, profundo. Y para Paul Tillich, ser religioso sería precisamente “plantearse apasionadamente la pregunta por el sentido de nuestra existencia”. Tanta imbricación desarrollamos entre sentido y religión, que para Albert Einstein, “preguntarse por el sentido es tener religión”¹³⁵. Esa logo-hermenéutica, y no determinada parafernalia impostora pseudoreligiosa (la adscripción rutinaria e inauténtica a ritos y credos, la inscripción registral y social en determinadas instituciones y “clubes religiosos” excluyentes, etcétera) vendría a distinguir, siguiendo este argumento, a las personas religiosas de las que no lo son. Y lo cierto es que los “buscadores de sentido” suelen reconocerse y apreciarse, suelen experimentar una suerte de ligazón íntima entre ellos que puede en ocasiones bordear la religión.

En la misma línea, Luhmann dice que la religión realiza un procesamiento de sentido¹³⁶. Efectivamente, la conjunción de los elementos morales y religacionales llevan naturalmente al hombre religioso hasta una componente de sentido vital. La inserción en un nivel distinto y elevado

¹³³ Fraijó (1998), 37

¹³⁴ Véase e.g. Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 2004

¹³⁵ Miret (2006), 27-30

¹³⁶ Luhmann (2007), 49

respecto a lo prosaico lo pone en manos de la pregunta por el *porqué vivir*. El sentido está también en gran medida presente en la religión unamuniana, que es una soteriología existencial, porque es una apuesta —siempre personal— por la existencia de conciencia y sentido en el universo. La de Unamuno es una especie de trágica manera de tomarse completamente en serio la apuesta de Pascal —“el gran enigma de la Esfinge”, la pregunta por la finalidad del universo entero. De su respuesta, cree Unamuno, depende la salvación del propio universo¹³⁷.

Este es el horizonte del sentido al que se refiriese Gadamer, al que se accede a través del entramado simbólico de las religiones. Como se ha argumentado, el hombre es un ser experiencial. Añado ahora que los mediadores de sus experiencias son los significados, que surgen en el ineludible proceso de interpretación de aquellas experiencias. También viene al caso retomar el aspecto religacional de la religión: religarse es una forma de establecer un sentido. Todo culto recrea la propuesta de sentido de una religión; los mitos contribuyen a construir un sentido (pues el hombre, como se dijo, es un ser constitutivamente narrativo); y el propio sentido es generador de valores. De modo que la consideración del sentido no es sólo la explicación de muchas peripecias religiosas, sino el sumidero y el colofón de todo fenómeno religioso.

Entre los significados que instrumenta y provee la religión está el significado del *todo*. Y esto es algo que puede decirse no sólo de las religiones que instituyen una fusión con la realidad, sino también de muchas otras. Así, Peter Berger concibe la religión como “el intento audaz de concebir el universo entero como algo humanamente significativo”¹³⁸. Aunque, de hecho, haya mucha más trascendencia que la que se dirige a ese todo, el todo mismo es un marco insoslayable para muchas de las propuestas religiosas que el hombre ha producido. Y ello porque, como explica Pikaza, “desde el momento en que el humano conoce las cosas partiendo de un más allá de sí mismas, surge la pregunta por ese más allá”¹³⁹.

¹³⁷ París, Carlos. “Unamuno: la religión como soteriología existencial”, en Fraijó (2001), 435-436

¹³⁸ Berger, Peter. *Para una sociología de la religión*. Barcelona: Kairós, 1971, 50

¹³⁹ Pikaza (1999), 36

No es de extrañar que la vertiente de sentido se encuentre entre las menos discutidas para quienes tratan de conceptualizar el hecho religioso. Eugenio Trías le pone palabras a este clamor sobre la necesidad de sentido que cubre la religión: “Si la religión ha dado pruebas de tal capacidad de pervivencia es en razón de que sabe responder a alguna demanda que ella, y solo ella, puede satisfacer”. Ese “algo” es para Trías “salud [...] existencial”¹⁴⁰ (si bien cabría contender que *solo* la religión pueda proveerlo). Para Trías, el meollo mismo de la esperanza religiosa es que el mundo adquiera sentido, de modo que “en cada gran religión algo existencial se revela”¹⁴¹.

Las religiones aportan soluciones a los dilemas humanos sobre el sentido y la identidad —cuestiones estas que se influyen mutuamente. Y de hecho, la creciente secularización de Occidente, ha de estar, en no poca medida, detrás de su crisis de sentido, agudizada porque su otra gran instancia de sentido —la filosofía— no ha sabido ofrecerse a la sociedad para cubrir esta imprescindible parte de nuestro vivir. Curiosamente, si de algo se ha hecho eco la intelectualidad, y con parejo ímpetu las voces de la calle, es de la mengua de valores que ha conllevado el eclipse de Dios en Occidente. Y ello pese a ser patente la misma —o peor— escasez ética en aquellos lugares donde Dios sigue teniendo mando en plaza... No obstante, mi propia impresión, sustentada en esa aportación de sentido que esperamos de la religión, es que si bien muchos de los valores se han secularizado con éxito, no ha ocurrido otro tanto con el manantial de sentido que la religión ofrecía hasta hace poco. Y ello, insisto, también por causa de ese segundo eclipse concomitante —el de la filosofía misma.

Cierro esta parte retomando a Unamuno y Pascal para subrayar que la religión, en tanto búsqueda de sentido, es también el fenómeno mediante el cual el hombre *crea* sentido. Un acto de creatividad éste que lo sitúa en una categoría única de seres: el ser humano no es sólo único por necesitar un *porqué* vivir, sino por ser capaz de inventarlo.

¹⁴⁰ Trías (2000), 60-62

¹⁴¹ Trías (2000), 120

9 CONCLUSIONES FINALES

Según la World Christianity Encyclopedia, hay unas diez mil religiones en el mundo¹⁴². La religión es una realidad muy viva; los vaticinios ilustrados, positivistas y posmodernos a propósito del eclipse de la religión, no se han cumplido. Y ello por lo que decía Paul Tillich —que la religión es lo que incondicional y últimamente nos concierne¹⁴³. Por todo lo que ya se ha expuesto: porque la espiritualidad es un rasgo elemental del ser humano que sólo raramente, sea por una disfunción psicológica, una abrasión educativa temprana o a fuerza de una intensa violencia adoctrinadora, puede ser extirpada. El homo, a más de *sapiens*, *faber ludens*, o *demens*, es también *religiosus*, si entendemos, como he propuesto en este trabajo, que la religión no es sino la plasmación práctica, la realización de dicha espiritualidad

La religión, bien entendida, puede y debe seguir siendo importante entre los humanos. Como afirma Camps, “puede seguir teniendo una función en nuestro mundo descreído”¹⁴⁴. Lo cual nos devuelve a la cuestión del sentido: la escasez de *logos* de nuestro tiempo y la urgencia por recuperarlo. Pues, como señala Comte-Sponville, “la espiritualidad es demasiado importante para dejarla en manos de los fundamentalismos”¹⁴⁵. Estamos huérfanos de sentido; no podemos permitirnos obviar ninguna de sus fuentes. A este respecto, Jean Delumeau se pregunta: “La religión del mañana, ¿va a ser el agnosticismo?” — y— “¿Algún día habrá una religión de la humanidad?”. Delumeau señala cómo las RCH andan en retroceso (el rebrote islámico aún no era tan patente), y concibe las “espiritualidades sin religión” como “religiosidades paralelas”¹⁴⁶. Más allá de insistir, frente a este autor, en que toda religión da cumplimiento a un potencial de espiritualidad, me parece igualmente decisivo saber *qué religiones nos conviene* —y cómo promoverlas. Para darle respuesta, encuentro la clave en el hombre; la cuestión no sería “¿cuál es tu religión?”, sino “cómo trata tu religión no ya a sus fieles, sino a todos los hombres?”.

¹⁴² San Martín y Sánchez (2013), 297

¹⁴³ Fierro (1979), 21

¹⁴⁴ Camps y Valcárcel (2007), 73

¹⁴⁵ Comte-Sponville (2006), 16

¹⁴⁶ Delumeau (1995), 7, 9 y 719

En cualquier caso, es difícil hablar de “lo religioso”, más incluso que vivirlo, y por eso casi siempre hablamos y vivimos “las religiones”. La clásica imagen de las RCH como la copa que contiene un vino (lo absoluto, nuestro espíritu) que no tiene forma alguna, implica más que nunca un reto en la concepción contemporánea de la religión —y más que nada en su práctica. Pero la emancipación ya ha comenzado. El ser humano está maduro para enfrentarse a esta dimensión que tanto le importa desprovisto de prejuicios, intolerancias e inercias moralmente indeseables. Pese a que la realidad no deje de recordarnos que seguimos descarriándonos en sectas infames y pseudoreligiones tan triviales como un suplemento dominical.

La dogmática y la burocratización profesionalizada no son en ningún caso un componente *esencial* de la religión, sino el tejido adiposo que suele salirles a las RCH, señaladamente a las monoteístas. No es complicado constatarlo: basta atender al nacimiento de estos credos, cuan livianos eran todos en Iglesias, imanes y dogmas, para constatar que su esencia original estuvo siempre desprovista de esos añadidos. Valcárcel apunta en cuanto a esto que una cosa es lo que hace que pervivan las religiones y algo a veces muy distinto lo que mantiene funcionando a las Iglesias¹⁴⁷. A *sensu contrario*, Nogués define las religiones como “construcciones institucionales, mentales, doctrinales, administrativas, etc., que intentan dar vertebración social a las experiencias de trascendencia”, y añade que “Sea cual sea [...] el perfil institucional, una religión sin institución no tiene mucho sentido”¹⁴⁸. No obstante, en pleno y transcultural siglo XXI, se equivoca. Y por lo menos desde Schleiermacher, que habla de la religión institucionalizada por las iglesias como la antirreligión, hay más voces que confrontan aquel dictamen¹⁴⁹.

En tanto modo de trascendencia, no hay “buena” y “mala” religión. Lo que hay es buena y mala política y moral disfrazadas de religión. Y ahí Nogués se suma al veredicto, al sostener que “No se puede confiar en absoluto en la fiabilidad de un mensaje religioso que pretenda traducirse en un control social o

¹⁴⁷ Camps y Valcárcel (2007), 34

¹⁴⁸ Nogués (2011), 14 y 269

¹⁴⁹ San Martín y Sánchez (2013), 179

político”¹⁵⁰. Ahora bien: a excepción de buena parte del taoísmo, el jainismo y otras experiencias aisladas, son muy pocas las RCH que se han resistido a esta tentación —la de devenir poderosas instancias de control social. Ernst Bloch habló por su lado de un trascender sin trascendencia, que es por cierto una definición a la que pueden adherirse sin dificultades tanto el Tao como la búdica experiencia del Nirvana.

Sostener que toda religión requiere de instituciones, sabiendo la deriva que suelen tomar estas, sería como abocar a la religión al absolutismo, cuando la búsqueda del *Todo* no tiene por qué orillar en posiciones absolutistas. Paul Auster pone el dedo en la llaga en su conversación con Antonio Monda: “El problema del absolutismo es que te lleva a la convicción de estar en la posesión de la verdad”¹⁵¹. Ese es uno de los puntos conflictivos que desprestigia a las RCH: su tendencia a la exclusividad en cuanto a la verdad, que al cabo requiere, para ser mantenida, de gestos de violencia. Viene al caso la lúcida consideración de Comte-Sponville: puesto que nadie *sabe* si Dios existe, todos somos *agnósticos*¹⁵². Desde el punto de vista de la filosofía, solo nos conviene una religión de lúcidas incertezas.

De todos modos, hay que distinguir “corpus de creencias” de dogmática. El primero puede ser abierto, poroso, lleno de aportaciones que deseablemente no se contradigan o se opongan frontalmente. La segunda es cerrada y para ello requiere de un poder humano que actúe como celador. Hasta las dogmáticas cambian, por cierto; sea como fuere, no son consustanciales a una religión (véase la mayoría de las que provienen de Oriente).

Aunque el cardenal Newman se atrinchere y escriba que “la fe es incompatible con la duda”¹⁵³, no hace sino arrogarse un poder que no le es dado: el de redefinir las palabras. Apuesto a que el profesor Fraijó no coincidiría con la rotunda afirmación del cardenal¹⁵⁴. Como no lo haría Unamuno, cuya agónica duda, envoltorio de su fe dubitante, fue justamente religiosa. Pues en efecto la fe no fue para Unamuno “creer lo que no vimos”,

¹⁵⁰ Nogués (2011), 111

¹⁵¹ Monda (2007), 28-29

¹⁵² Comte-Sponville (2012), 100-101

¹⁵³ Newman, John. *Discursos sobre la fe*. Madrid: Rialp 2000, 221

¹⁵⁴ Léase Fraijo (1998), 383 —y en realidad, toda su obra

sino “crear lo que no vemos”. No es un acto reactivo, un don, sino una acción creativa. Es querer que aquello que creemos sea verdad. Y es siempre y en todo caso, hipótesis¹⁵⁵.

Toda fe es una creencia, aunque lo sea de una clase especial; y este hecho tiene más ventajas que inconvenientes en términos humanísticos. También existen las “crisis de fe”, durante las cuales no se da a la fe por muerta. El hecho de que la religión carezca de un rango epistemológico superior al propio de otras propuestas de sentido (todas las cuales incorporan fes y creencias en distinto grado), acerca decisivamente a los fieles de las RCH al resto de personas que apuestan por el ejercicio de su espiritualidad. Tal postura purifica, previene de descarrilamientos promovidos por iluminados exacerbados. Es una gran noticia de cara a la progresiva desaparición de los fanatismos de pelaje religioso.

Responda a la gracia o al organismo, cuando la religión se toma en su esencia, puede compartirse superando las ficticias barreras del teísmo y el corporativismo espiritual. Como una apasionada religación, salida del propio ego, vía de comunión con los demás, etcétera, bien puede ser un bien humano compartido por casi todos sin conflicto. Cuando además nuestro tiempo — precario, crispado— reclama a gritos retomar la cuestión del sentido.

Toda experiencia religiosa busca las fuentes del sustento existencial del hombre. Ese basamento puede ser o no sobrenatural: lo que importa es su carácter fundante, su relevancia vivencial, cuánto de la vida del hombre sostenga. Para Karl Rahner, Dios no es objeto, sino el *hacia dónde* del pensamiento¹⁵⁶; y es por ello que esa dirección existencial puede tener una amplia respuesta que, sin ser infinita, puede perfectamente llegar más allá de lo teístico. Como recoge Fraijó, “lo inefable no puede ser una marca registrada por nadie”; y así Urs von Balthasar habló de una espiritualidad “activista” que tiene detrás un compromiso incondicional con el mundo, e Ignacio Ellacuría, a partir de Zubiri, de “hacerse cargo misericordiosamente de la realidad”¹⁵⁷.

¹⁵⁵ París, Carlos. “Unamuno: la religión como soteriología existencial”, en Fraijó (2001), 434

¹⁵⁶ Lucas (1999), 189

¹⁵⁷ Entrevista a Manuel Fraijó en *Éxodo*. 115: Sept./Oct. 2012, 4-5

En una entrevista concedida hace un año, Fraijó cita a Gershom Scholem: “Si el sentimiento de que el mundo esconde un misterio desaparece alguna vez de la humanidad, todo habrá acabado”¹⁵⁸. Por todo lo expuesto, no puedo suscribir tales palabras. Es posible una espiritualidad (y su aplicación: una religión) no misteriosa, y tan profunda —por importante, fundante, existencial y moral— como la que más. Es decir: cabe admitir, parafraseando a Otto, que toda consideración del espíritu es tremenda y fascinante, y cabe a la vez rebatirle que halla de provenir siempre de lo oscuro. No todo lo insondable es enigmático; o, dicho de otra forma, no todo lo hondo e incomprensible tiene por qué ser turbio y arcano.

El problema, naturalmente, está también en la definición de “misterio”. Martín Velasco, luego de afirmar que “lo sagrado surge de la presencia del Misterio”, admite que en el budismo no se da tal cosa, pero lo asimila señalando que “ni siquiera en estos casos falta la referencia del hombre a ese más allá de sí mismo”. Claro que eso ya no es misterio, sino solamente trascendencia, des-centramiento, dejar atrás el propio ego; o, si se quiere, la “otredad” a la que el propio autor se refiere después¹⁵⁹. La de “Misterio”, tal y como la usa el autor, no es más que una categoría-tapadera, un subterfugio por el que se iguala sacralidad y divinidad: Martín Velasco escribe que el “Misterio es la categoría interpretativa con la que designamos lo que tienen en común todas las formas de divinidad, es decir, todas las configuraciones que el sujeto ha dado de lo que es el término de su actitud religiosa”¹⁶⁰. Sin embargo, y a no ser que admitamos la existencia de lo divino sin dioses (proposición hartamente arcaica), ¿no habíamos quedado en que en el budismo hay religión y no hay divinidad? No desfalleceré en repetir que igualar lo trascendente a lo ultramundano no se sostiene; la ruptura de nivel no requiere, para poder producirse, de ultramundos (de lo “sobrehumano”).

Menos aún de jerarquías: lo “totalmente otro”, ese *totus alius*, lo absoluto, puede concebirse como no superior. Es decir, que solo cabe razonable y sobriamente mencionar la “ruptura de nivel” como una metáfora, no

¹⁵⁸ Entrevista a Manuel Fraijó en *Éxodo*. 115: Sept./Oct. 2012, 2

¹⁵⁹ Martín Velasco, Juan. “Fenomenología de la religión” en Fraijó (2001), 75-78

¹⁶⁰ Martín Velasco (2007), 125

imaginando una —humana, demasiado humana— escala de perfecciones, en lo que constituiría un error no por clásico más defendible. Cabe perfectamente sobrecogerse ante una realidad que nos supera y envuelve sin instalarse aún en terreno sobrenatural —piénsese en la absolutización del otro operada por Emmanuel Lévinas, o a nivel más allá de lo conceptual, plenamente vivencial, en la experiencia de entrega al prójimo (que puede ser, sin duda, el *Summum Bonum* —una llamada tan oblativa como cualquier otra). O contemplemos la concentración e introspección máxima propia de la práctica del yoga (una salida de sí, una trascendencia), o la comunión trascendental con la naturaleza en las diversas formas en las que esta se ha experimentado y documentado.

Martín Velasco, siguiendo la estela de Otto, apela al sentimiento de anonadamiento, al quedar atónitos y fascinados ante lo absoluto. Pero quien haya visto nacer a su hijo corroborará un sentimiento del todo parecido, un aturdimiento y una experiencia de quedar sobrepasado que es indiscernible de la vivencia *fascinans* y no requiere de mención alguna a “lo sobrenatural”, ni a “seres no empíricos”¹⁶¹. Esto es: la superioridad axiológica puede existir del todo anclada a esta *nuestra* realidad. Y ello porque no hay que confundir la superioridad ontológica con lo sobrehumano. Decir que el meollo de lo religioso no es Dios, sino el Misterio, y concebir después este como “lo divino”, para remachar después conceptualizando la actitud religiosa como una “relación impersonal” con un “Tú absoluto”¹⁶², es no solo argumentativamente insostenible, sino falso —por no recoger la experiencia universal de lo religioso, por dejarse muchas de sus expresiones en la cuneta. Por lo demás, si recopilamos la ingente y bizarra colección de elementos que el hombre sacralizó —rocas, estaciones, hierofanías y cratofanías de todo signo—, y las englobamos después bajo el manto de la divinidad, ¿qué hemos hecho sino reducirlas al imponerles un uniforme? Si sostenemos que toda trascendencia es divina, ¿qué impedirá que incurramos en una vana tautología cuando algo después expliquemos que no hay trascendencia sin divinidad?

¹⁶¹ La expresión en Martín Velasco (2007), 506

¹⁶² Martín Velasco (2007), 174. El autor se refiere repetidamente a “la personalidad de su término”, obviando así formas religiosas como el jainismo y el budismo, en las que el sentimiento de lo último es definitivamente impersonal

La dificultad que tenemos para concebir de una manera concisa y universal qué sea una religión no puede ser el salvoconducto para despreciar aquella. Con todas sus imperfecciones y matices etnográficos y culturales, creo que aún es posible definir comprensivamente qué es en esencia una religión, y, subsecuentemente, cuán importantes son las religiones y cuánto bien le hace al planeta repensarlas. En este sentido, la responsabilidad del filósofo supera con mucho lo científico o filológico: todo intento honesto por repensar la religión, por acercarse a su núcleo constitutivo y comunicarlo, forma parte de la cultura de lo que es una religión. El filósofo, como el psicólogo, el sociólogo o el historiador, urde la trama al tiempo que la estudia; pero además, y a diferencia de aquellos, ha de hacer propuestas, y, en tanto cultivador de la sabiduría, ha de atreverse a valorar cómo contribuyen los diversos fenómenos a la plenificación del ser humano.

Si la experiencia, la sensación o la idea última de la religión consisten en encontrarle sentido a la vida, entonces hay varias formas de ser religioso que quedan fuera de nuestra concepción convencional de religión. Si, como pretendía Feuerbach, pasando de “Dios es Amor” a “el amor es Dios”, la humanidad en su conjunto mejora, cabe también pensar modos alternativos de vivir religiosamente que amplíen y superen lo aportado por las RCH en general y los teísmos en particular. Y me atrevo a postular que la exploración y puesta en valor de esas formas podría nada menos que cambiar el destino de la humanidad en términos de justicia y felicidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Alston, William P. “La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa” (“Religious Experience as a Ground of Religious Belief” en Runzo, Joseph y Ihara, Craig K. (Eds.): *Religious Experience and Religious Belief*. Lanham: University Press of America, 1986, 31-52). En Romerales, Enrique (Ed.): *Creencia y racionalidad. Lecturas de la filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1992, 295-323
- Armstrong, Karen. *En defensa de Dios: el sentido de la religión*. Barcelona: Paidós, 2009 (*The Case of God: What Religion Really Means*. London: The Bodly Head, Random House, 2009)
- Blume, Michael. “Homo religiosus”. En *Mente y cerebro*. Nº 45, Nov/Dic 2010, pp. 40-49
- Bueno, Gustavo. *El animal divino*. Oviedo: Pentalfa, 1996
- Bueno, Gustavo. *La fe del ateo*. Madrid: Temas de Hoy, 2007
- Camps, Victoria, y Valcárcel, Amelia. *Hablemos de Dios*. Madrid: Santillana, 2007
- Cantwell Smith, Wilfred. *Faith and Belief*. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1979
- Caputo, John. *Sobre la religión*. Madrid: Tecnos, 2005 (*On religion*. New York: Routledge, 2001)
- Comte-Sponville, André. *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona: Paidós, 2006 (*L’esprit de l’atheisme*. Paris: Albin Michel, 2006)
- Comte-Sponville, André. “El ateísmo”. En *Invitación a la filosofía*. Barcelona: Paidós, 2012 (*Presentations de la philosophie*. Paris: Albin Michel, 2000)
- Corbí, Mariá. *Hacia una espiritualidad laica*. Barcelona: Herder, 2007

- Delumeau, Jean (ed.). *El hecho religioso: enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1995 (*Le fait religieux*. S.I.: Athème Fayard, 1993)
- Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones I-II*. Madrid: Ediciones cristiandad, 1974 (*Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot, 1964)
- Ferrater Mora, José. "Creencia" y "Fe" en *Diccionario de filosofía*. Barcelona: RBA Editores, 2005
- Fierro, Alfredo. *Sobre la religión: descripción y teoría*. Madrid: Taurus, 1979
- Fraijó, Manuel. *A vueltas con la religión*. Pamplona: Verbo divino, 1998
- Fraijó, Manuel (Ed.). *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 2001
- Fraijó, Manuel. "¿Religión sin Dios? XXI Conferencias Aranguren". En *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* N. 47, julio-diciembre, 2012, 381-419
- Giussani, Luigi. *El sentido religioso*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1998 (*Il senso religioso*. S.I.: Fraternalità di Comunione e Liberazione, 1987)
- Groot, Gert. *¡Adelante, contradígame!* Madrid: Sequitur, 2008 (*Twee Zielen, Gesprekken met hadenddagse filosofen*. Nijmegen: Vitgerevig, 1999)
- James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Trad. J.F. Yvars, Pról. José Luis L. Aranguren. Barcelona : Península, 1986 (*The varieties of religious experience*)
- Küng, Hans. *¿Existe Dios?* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979
- Lucas Hernández, Juan de Sahagún. *Fenomenología y filosofía de la religión*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1999
- Luhmann, Niklas. *La sociedad de la religión*. Madrid: Trotta, 2007 (*Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000)
- Martín Velasco, Juan. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta, 2007
- Martín Velasco, Juan. "Religión y moral". En *Isegoría*, nº 10, 1994, 43-64

- Marías, Julián. "Ideas, creencias y opiniones". En *La estructura social*. Madrid: Revista de Occidente, 1955
- Marina, José Antonio. *Dictamen sobre Dios*. Barcelona: Anagrama, 2001
- Marina, José Antonio: *Por qué soy cristiano. Teoría de la doble verdad*. Barcelona: Anagrama, 2005
- Miret Magdalena, Enrique. *¿Dónde está Dios?: la religión en el siglo XXI*. Madrid: Espasa Calpe, 2006
- Monda, Antonio. *¿Crees en Dios? Conversaciones sobre Dios y la religión*. Madrid: El tercer hombre, 2007 (*Tu credi?* Turín: Fazi, 2006)
- Montaigne, Michel de. "De la amistad". En el Capítulo XXVIII del Libro I de los *Ensayos*. Madrid: Cátedra, 2005
- Moreno Pampliega, Javier. *Muchas religiones, una verdad : ¿podemos creer aún?*. Barcelona: Erasmus, 2011
- Nogués, Ramón: *Dioses, creencias y neuronas: una aproximación científica a la religión*. Barcelona: Fragmenta, 2011
- Ortega y Gasset. *Ideas y creencias*. Revista de Occidente en Madrid: Alianza Editorial, 1986
- Panikkar, Raimon. *Religión y religiones*. Madrid: Gredos, 1965
- Pieper, Josef. *La fe*. Madrid: Rialp, 1966 (*Über den Glauben*. München: Kösel-Verlag, 1962)
- Pikaza, Xabier: *El fenómeno religioso: curso fundamental de religión*. Madrid: Trotta, 1999
- Plantinga, Alvin. "Racionalidad y creencia religiosa" ("Rationality and Religious Belief" en Cahn, Stephen M. y Shatz, David (Eds.): *Contemporary Philosophy of Religion*. New York: Oxford UP, 1982, 255-277). En Romerales, Enrique (Ed.): *Creencia y racionalidad. Lecturas de la filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1992, 237-267
- Revel, Jean-François y Ricard, Matthieu. *El monje y el filósofo*. Barcelona: Urano, 1998 (*Le moine et le philosophe*. Paris: Nil Éditions, 1997)
- Rius, Mercé. "¿Hasta cuándo la religión?". En *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* N. 47, julio-diciembre, 2012, 421-437

- Rorty, Richard y Vattimo, Gianni. *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona: Paidós, 2005 (*Il futuro della religione*. Milano: Garzanti Libri, 2005)
- Saint-Arnaud, Jean-Guy. "On the Spiritual Life of Atheists". *Electrónico*. En: <http://www.theway.org.uk/Back/492Saint-Arnaud.pdf>
- San Martín, Javier y Sánchez, Juan José (Eds.) *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Madrid: Trotta, 2013
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. Voces "Faith" (<http://plato.stanford.edu/entries/faith/>) y "Belief" (<http://plato.stanford.edu/entries/belief/>) . Soporte electrónico
- Trías, Eugenio. *Por qué necesitamos la religión*. Barcelona: Plaza y Janés, 2000
- Villoro, Luis. *Crear, saber, conocer*. México: Siglo XXI, 1982
- VVAA. "Conceptualizing Religion and Spirituality". *Journal for the Theory of Social Behaviour*. 30:1 (2000), 51-77
- Yepes Stork, Ricardo. *Entender el mundo de hoy: cartas a un joven estudiante*. Madrid: Rialp, 1993
- Weil, Simone. *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 1994 (*La pesanteur et la grâce*. Paris : Librairie Plon, 1947)
- Welte, Bernhard. *¿Qué es creer? : Ideas para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1984 (*Was ist Glauben?* Freiburg: Herder, 1982)