

Algunas implicaciones filosófico-científicas en el hecho religioso

En el curso de su viaje a Fátima, el Papa Pablo VI subrayó que en el mundo de hoy había dos problemas fundamentales: *la paz* y *la fe*. La paz es el problema del cuerpo de la humanidad, del futuro material. La organización de la sociedad internacional debe impedir el despliegue de guerras, que hoy podrían convertirse en un suicidio colectivo. El otro problema, el de la fe (el hecho religioso), es completamente vital también. Es el problema del alma de la humanidad. Después de todo podemos imaginarnos una sociedad bien organizada económicamente, en la que el confort material del conjunto de los hombres fuera suficiente, en la que estuvieran estabilizadas las relaciones internacionales. Pero seguiría en pie el problema de saber sobre qué concepción del hombre se fundaría esta civilización. Y esto es ciertamente lo que nos plantean los últimos acontecimientos. Ahora bien, nosotros pensamos que solamente la fe en Dios puede dar alma a la civilización técnica y que no existe ninguna razón para que, bajo las formas que deberán expresarla, esta fe no realice, en el mundo del mañana, un papel análogo al que realizó en otros tiempos de civilización. La apuesta diversa, que supone que a medida que la humanidad progresa, la religión retrocede, se nos muestra carente de fundamento sólido y no tiene ninguna razón para que se la considere verosímil.

Estamos viviendo unos tiempos en que no solamente la fe en Cristo, sino la creencia en Dios, es decir el hecho religioso, se encuentra impugnado en una gran parte del mundo. Por otra parte nos encontramos en un mundo en el que el interés por las cuestiones religiosas adquiere cada día mayor vibración, y al que con bastante frecuencia, muchos sectores de la Iglesia oficial desprecian, o por lo menos no atienden, porque lo consideran integrista.

Yo me atrevería a decir que estamos viviendo en estos momentos, en el seno de la Iglesia católica, el enfrentamiento entre la fe vivida un tanto de espaldas a la realidad, pero que en el fondo conserva la relación con Dios, aunque plantea el problema de la credibilidad de la Iglesia y de los cristianos cuando éstos se desentienden de los problemas del hombre o cuando en nombre de la fe se cometen injusticias, y otra fe excesivamente volcada a las realidades terrenas que muchas veces velan y no pocas destruyen totalmente el auténtico sentido religioso.

Unos hombres se pueden servir de la política para dominar a los demás y otros se sirven de la religión para sus fines propios y personales. Todos llevamos dentro de nosotros el ansia de poder y nos queremos servir de él, incluso en el ámbito religioso.

En nuestro trabajo presentamos algunas de las implicaciones que desde el ámbito de la ciencia y de la filosofía inciden en el hecho religioso. Son reflexiones, puntos de vista, no un tratado completo ni mucho menos orgánico.

Muchas reflexiones son bastante conocidas, pero quizás se desconocen en sus motivaciones más implícitas. Pensamos que pueden contribuir a esclarecer algunas posturas que hoy se dan en el ámbito de la religión. Quede también claro, que sólo nos referimos a algunas implicaciones filosófico científicas, que son muy importantes en el hecho religioso, pero que ni lo agotan ni lo llenan totalmente, pero que son absolutamente necesarias y que a nuestro entender forman parte de la predicación del Evangelio. Si ya se parte de la negación de Dios en razón de unos presupuestos filosóficos o científicos, no hay posibilidad ninguna ni para hablar de Cristo ni menos de la Iglesia (1).

El humanismo actual

La aspiración del hombre contemporáneo no es ya, como en tiempos más gloriosos, el titanismo o el satanismo románticos, o el advenimiento del superhombre nietzschiano. Hoy se contenta con el humanismo, pero humanismo quiere decir —ya escribía Saint Exupéry— llegar a ser hombre sin la ayuda de Dios. Mas esto no es posible. Y entonces sobreviene el fracaso. Fracaso no sólo de ésta o de la otra aspiración, sino un fracaso más profundo. Como ha escrito ZUBIRI «el fracaso radical de una vida y de una persona que han intentado substantivarse».

La descripción que nos hace el Génesis sobre la tentación de nuestros primeros padres ya estaba concebida en estos términos:

«Pero la serpiente, la más astuta de cuantas bestias del campo

(1) En muchos puntos de nuestro trabajo, especialmente en las citas y en ciertos planteamientos, nos hemos servido generosamente del hermoso y profundo estudio de FRANZ KONIG: *El hombre y la religión*, publicado en: "Cristo y las religiones de la Tierra", t. I BAC 1960.

hiciera Yahvé Dios, dijo a la mujer: ¿Conque os ha mandado Dios que no comáis de los árboles todos del paraíso? Y respondió la mujer a la serpiente: Del fruto de los árboles del paraíso comemos, pero del fruto del que está en medio del paraíso nos ha dicho Dios: no comáis de él, ni lo toquéis siquiera, no vayáis a morir. Y dijo la serpiente a la mujer: *no, no moriréis, es que sabe Dios que el día que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal.*»

No estaba errado Marx cuando exigía que la primera liberación que el hombre había de conseguir era la religiosa.

Hoy, en muchos ambientes, incluso cristianos, sigue dándose esta tentación permanente del hombre. Aunque parezca extraño, las bases científico filosóficas, aunque enunciadas con otras palabras, no con otras ideas, que sustentan esta tentación son dos pensadores del siglo pasado. No quiere decir que éstos comiencen de cero. Son escalones intermedios no primeros.

El hecho religioso y las ciencias del espíritu

La postura científica del hombre ante aquel fenómeno de la vida espiritual que nosotros llamamos religión (hecho religioso), parecía que había experimentado en los últimos años, una mudanza bastante notable. La época pasada vivió bajo el hechizo de la tesis de que la religión es solamente un estadio en la evolución de la humanidad o un producto que los nuevos descubrimientos de la investigación científica, especialmente las ciencias exactas, de la naturaleza, humanas y filosóficas, habían superado y hecho superfluo. Más aún perjudicial y nefasto para los tiempos científicos.

Hoy todavía, en muchos ambientes actuales se respira este aire que se presenta bajo diversas facetas: revolución, justicia social, humanismo, religión liberada, etc.

Estas ideas fueron pregonadas por dos hombres en el siglo pasado. Augusto COMPTÉ intentó demostrar con sus investigaciones que la humanidad había recorrido ya en su tiempo los estadios *teológico* y *metafísico*, y que comenzaba precisamente en aquel momento a entrar en época *positiva*, es decir, que se había vuelto del más allá al más acá (1).

El año 1842 debería ser el año del nacimiento de una religión adecuado al grado de evolución de la humanidad. El nuevo Ser Supremo, el «grand être», ante quien los hombres cayeran de rodillas en veneración y adoración perpetuas sería la humanidad misma. Su obra en cuatro tomos: *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* (1851-1854),

(1) *Cours de la philosophie positive* (París, 1830-1842), seis volúmenes.

contiene las instrucciones prácticas, curiosas y no poco fantásticas, para la institución de esta religión.

La humanidad en su conjunto es el «Grand-Etre», es el fin de nuestras vidas personales; por eso la moral es altruismo, es vivir para los demás, para la humanidad. A este gran ser se le debe tributar culto, primero un culto privado, en el cual el hombre se siente solidario de sus antepasados y descendientes, pero también un culto público.

Llegó a imaginar la organización de una Iglesia completa, con sacramentos, sacerdotes, un calendario con fiestas dedicadas a las grandes figuras de la humanidad, etc. Lo único que le falta a esta Iglesia es Dios, y, naturalmente, esto es lo que hace que no sea religión. Intentó recoger los elementos más significativos de la iglesia católica pero en el sentido, en que hoy llamaríamos liberado. El lema que resume su pensamiento es «L'amour pour principe; l'ordre pour base, et le progrès pour but».

Exactamente un año antes del intento comtiano de transformar su filosofía científica en una nueva religión de la humanidad, publicó el filósofo alemán LUDWIG FEUERBACH el libro: «*Das Wesen des Christentums*» (1841) que tuvo un éxito estrepitoso. Cuatro años más tarde aparecerían sus lecciones sobre «*Das Wesen der Religion*».

El objeto de estos estudios según nos dice Feuerbach es el de «transformar a los hombres de teólogos en antropólogos; de teófilos en filántropos; de candidatos del más allá, en estudiosos del más acá; de servidores de cámara de la monarquía y de la aristocracia celeste y terrenal, en ciudadanos libres y conscientes de la tierra» (1).

La religión —según este autor— no tiene su fundamento en una realidad del más allá o trascendente, sino que es creada por los mismos hombres al trasladar a un mundo superior, lo que les parece valioso, pero les resulta inalcanzable. Objetivando sus deseos, su ansia de felicidad y su egoísmo, engendran su Dios o sus dioses. La religión no es otra cosa que la definición de los humanos por el hombre.

El antiguo discípulo de Hegel había hecho del panlogismo de su maestro un panpositivismo sensualista e invirtió las tesis hegelianas: sólo lo sensible y lo perceptible, y no lo general ni lo espiritual, constituye la realidad; verdadero es sólo lo perceptible por los sentidos, lo que puede ser comprobado experimentalmente, es decir, lo que es científicamente demostrable.

Tuvieron estas ideas de Feuerbach una gran influencia sobre la generación alemana de sus días. Un contemporáneo suyo —precisamente Engels— nos dice a este respecto: «Fue entonces cuando apareció *la esencia del cristianismo de Feuerbach*. Esta obra

(1) *Das Wesen der Religion*, pag. 29 en "Gesammelte Werke", (1864), vol. 8.

pulverizó de golpe la contradicción restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, al materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también de suyo productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser. El maleficio quedaba roto; el sistema saltaba hecho añicos y se le daba de lado. Y la contradicción, como sólo tenía una existencia imaginaria, quedaba resuelta. Sólo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en Feurbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella —pese a todas sus reservas críticas— puede verse leyendo *la Sagrada Familia*» (1).

Marx nos diría también que este libro derrumbaba los trastos viejos y colocaba al hombre en su verdadero lugar.

La influencia que tuvo la nueva filosofía es casi incalculable. Las razones múltiples de esta eficacia hay que buscarlas en parte en la escoriación de la esfera misma de lo religioso tanto en la parte científica como en la vital, y también en el proceso histórico espiritual de la época, de la que eran exponentes tanto Comte como Feuerbach.

El materialismo ateo, camuflado o abierto, en unión con la fe en el progreso de la ciencia y en la evolución ascendente de la humanidad se convirtió en la moda de las universidades y en medida no menor de los filisteos de la cultura. Sobre esta base se apoyan las obras de Nietzsche y no pocos más. Es también en esta época y con estas bases filosófico científicas cuando Strauss, Bauer, etc., se dedican a dar su interpretación atea de los Evangelios. Sobre esta base está también apoyada la Escuela de Frankfurt con su sociología crítica, la teología de la muerte de Dios, y la teología extrema de la liberación latino americana, y tantas y tantas corrientes actuales que no podemos enumerar aquí.

Se despacha el hecho religioso, sin plantearse sus bases filosóficas ni históricas, ni lo que de él nos enseña la historia de las religiones.

La creencia en un mundo trascendente tal como el que la religión quiere hacer accesible, que había convertido en científicamente insostenible, tanto para la filosofía de moda como para la ciencia de moda.

La psicología de la religión, intentaría demostrar, partiendo del dogma de que la religión no es más que una creación humana,

(1) ENGELS: *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana*. (Madrid 1969). Aguilera editor, pág. 23.

cómo ella se explica por la idiosincrasia de los hombres o por mil casos más. Aquí tenemos que colocar todas las explicaciones religiosas que intentan explicar de algún modo —pero dando por supuestamente científico la inexistencia de un ser Trascendente— el hecho religioso histórico.

Tampoco faltan los que se acogen a la tesis de SCHOPENHAUER que había defendido más o menos en estos términos y que hoy tiene gran suceso. Para él, la religión es el único medio de anunciar y hacer sentir a la ruda inteligencia y al torpe entendimiento de la masa, profundamente hundida en una vida baja y un mundo material, la elevada significación de la vida. La religión es la metafísica del pueblo; metafísica que es absolutamente necesario dejarle, y que por eso hay que respetar externamente, pues desacreditarla significa quitársela. Así como existe una poesía popular y, en los proverbios, una sabiduría popular, así también debe existir una metafísica popular... Por eso es la religión una vestidura alegórica de la verdad, y consigue en la práctica, como norma para la acción y como alivio y consuelo para el sufrimiento y la muerte, tanto quizás como podrá conseguir la verdad misma como si la poseyéramos.

Contra esta tesis luchó abiertamente Marx. Él quería proyectar toda la fuerza del hombre sin olvidar el espíritu religioso para conseguir la liberación del hombre. Vivió plenamente convencido de que la abolición del sistema capitalista traería la felicidad completa. Hoy, en ambientes que todavía se autodenominan cristianos, se sigue respetando aparentemente el hecho religioso, pero en el sentido que le dio Comte, aunque se siguen admitiendo las palabras religiosas y cristiano-católicas, pero con un contenido totalmente humanista.

Otros, intentan afirmar, que el marxismo es la religión que mejor expresa el contenido del mensaje evangélico. En estos casos de lo único que se trata es de una treta, ya que si no lo hacen así se encuentran con los creyentes que de otro modo se opondrían a sus fines.

Por otra parte, hoy estamos viviendo la fiebre de la Ortopraxis. Para algunos sólo hay religión, cuando hay revolución social, o lucha por los derechos humanos, o cambio de estructuras, etc. Es cierto que la religión no es sólo espiritual ni mucho menos pero no caigamos en las tesis de Comte o de Feurbach o de Marx, que no son religiosas, sino arreligiosas.

R. C. ZAEHNER nos dice al hablarnos de la religión en los Países Bajos: «La vieja casa se ha derrumbado en nuestra ausencia y cuando hemos vuelto para refugiarnos en las casas de los jóvenes resulta que estos todavía no saben cómo construíselas, por lo que nos encontramos en una esfera indeterminada, entre las piedras y las vigas, mojándonos bajo la lluvia.»

«El novelista francés Bernanos escribió en 1926 estas palabras. Curiosamente tienen un sentido moderno. Porque la 'vieja casa'

es el cristianismo, o más concretamente la Iglesia católica romana, la supuestamente inamovible roca de Pedro que ahora tiembla de forma manifiesta desde sus cimientos y más particularmente aquí en los Países Bajos donde la impaciencia ante la evidente rigidez de Roma se ha proclamado con más fuerza y sin duda con más amplitud que en ninguna otra parte.

La roca de Pedro se mueve y parece en peligro de partirse en pedazos sin coherencia. Se puede dar la bienvenida o deplorar este movimiento y este desgajamiento, pero lo que no se puede hacer es ignorarlo. Básicamente la separación que existe entre conservadores y progresistas no es tan amplia como parece; porque ambos bandos viven en la misma casa abandonada y los hijos han levantado sensiblemente el campo y se han trasladado a otros lugares.

¿A dónde se han ido? Es probable que los socialmente más conscientes se hayan refugiado en el marxismo, el maoísmo o el trotskismo, que son movimientos entregados a la vida en este mundo y dedicados al derribo del orden social existente. Por otra parte los de mentalidad más espiritual, al no encontrar ya ninguna substancia en el cristianismo institucional, sea de la variedad holandesa o romana, han buscado la iluminación en el misticismo oriental o en las drogas psicodélicas, a las que se supone poder para inducir estados análogos a los que se describen en el misticismo oriental.

No la razón de esta búsqueda no es difícil de percibir. A las religiones orientales se las considera místicas y en su más amplio sentido se cree que el misticismo es un contacto directo con la eternidad, se conciba ésta en términos personales o impersonales. Hace ya tiempo que se ha olvidado que en la misa católica se piensa en lo eterno como irrumpiendo en el tiempo, que en el acto de la toma de la sagrada comunión el comulgante participa en la dimensión eterna e impersonal de Dios.

Esta participación constituye el atractivo del neovedantismo y particularmente del Zen. Se considera que el misticismo es la más alta manifestación de la religión porque en todas sus expresiones, se haya interesado en un estado eterno del ser que va más allá del espacio y del tiempo y en el que la muerte es una imposibilidad 'casi risible', además de que se ve a todas las cosas converger en una en un estado de felicidad inefable de la cual se excluye para siempre todo lo malo» (1).

Este libro que hemos citado, nos ofrece las ponencias y los diálogos que sobre este tema se celebraron en Nimega en 1972. Esto es lo que al público español, a través de esta editorial, en el año 75 se le quiere ofrecer como primicia. Las palabras de

(1) R. C. ZAEHNER, en *El futuro de la Religión*, pg. 69-70, Sígueme (Salamanca), 1975.

ZAEHNER, que hemos citado son bien expresivas sobre la situación real por la que pasan hoy los Países Bajos y que en muchos aspectos ya empiezan a vislumbrarse también en España. No se trata de lo que las fórmulas religiosas de la Iglesia romana u holandesa pueden ofrecer, sino del abandono casi general del 'hecho religioso'. En este mismo libro, nos encontramos con unas declaraciones de un conocido teólogo, padre de la espiritualidad de los Países Bajos y de otros países. que son sumamente reveladoras y también la respuesta que como teólogo y filósofo le hace un protestante. A través de este diálogo podremos comprender muchas cosas del mundo religioso actual. Por otra parte, el teólogo católico del que hablamos ha prestado un gran servicio a la Iglesia.

Así dice SCHILLEBEECKX:

«En mi introducción dejé caer una frasecilla que decía que si yo como teólogo quiero tematizar el sentido universal, quiero hacerlo junto con la praxis. Por tanto, que en el quehacer teológico, al menos como yo lo veo, de lo que se trata es del significado práctico de ese sentido universal. *Como cristiano creo también que resultará práctico definitivamente un sentido universal, mas pienso que no puedo aún formularlo, porque nos encontramos en medio de la historia.* ¿Cómo puede expresarse un sentido total de la historia? Indudablemente puede decirse y esta parece ser la idea de PANNENBERG, que desde el fragmento del todo definitivo y, por tanto, visto desde ahora, se señala hacia este todo y, consecuentemente, también al futuro; pero este futuro sigue abierto y, por tanto, así lo he entendido yo, afirma que el análisis formal de nuestras experiencias exige a priori que exista un sentido definitivo, absoluto, pues él decía que se trataba de estructuras formales.

De todos modos parece, finalmente —y también por conversaciones personales con él se ha visto claro—, que PANNENBERG y yo utilizamos quizás en muchos puntos una terminología homogénea, pero que, sin embargo, a mi parecer y a mi juicio, sigue habiendo entre nosotros una diferencia fundamental. Diré en primer lugar cuáles son a mi entender las coincidencias: 1) Estoy totalmente de acuerdo con la tematización de Pannenberg sobre la experiencia de sentido y, en definitiva, del sentido total. 2) Los estudiantes de dogmática de entre ustedes saben sin duda que comparto totalmente lo que él ha dicho del significado de la muerte, en especial, que el sentido total no puede estar en la muerte como tal, en lo que iba contra Heidegger y Karl Rahner.

Estos son, pues, los temas fundamentales de la visión de Pannenberg con los que concuerdo; en vez de visión diría sistema de Pannenberg. En este punto hay, a mi parecer, una diferencia notable. No soy un sistemático; soy un teólogo temático, pero no un hombre que construye lo que se llama un sistema. Cuanto más tiempo pasa

menos creo en sistemas teológicos, y eso vale también para mí mismo; por eso ya no tengo ninguno.

Tenemos que mantener abierta la visión de la fe; *la teología es, en definitiva, fundamentalmente una teología negativa. Deberíamos mantener continuamente la apertura de cara a la transcendencia y también vigilar para que no sea fijada la transcendencia, ni identificada tampoco.*

Esta apertura hace posible, además, la mística —y por otra parte, igualmente la crítica social— pues esa no es posible si se fija el sentido universal de la historia, sea en el proletariado, o en la burguesía, o en la sociedad venidera (a la que hay que sacrificar entonces la sociedad actual y nuestra generación), o en nuestra historia o en la Iglesia. (1)

El problema de la fe cristiana consiste para mí no sólo en que la tengo que traer al hoy desde su base en el pasado, en el Evangelio, porque han surgido impedimentos de comunicación entre pasado y presente.

El problema fundamental consiste para mí en cómo puedo llevar al futuro el Evangelio con el cual ahora me veo confrontado, en la Iglesia en la que estoy y en las demás Iglesias con las que tengo contacto. No me preocupa pues, únicamente el problema hermenéutico de la relación entre pasado y presente, sino una relación del presente con el futuro.

Pues bien, esta relación ya no se puede formular hermenéuticamente. No quiero afirmar que la hermenéutica y la dialéctica de ayer y hoy se hayan hecho superfluas para esta última relación, sino que se trata en la relación con el futuro exactamente del significado práctico del sentido universal que vislumbro en el Evangelio.

¿Cómo tiendo entonces un puente entre la afirmación del sentido total —que se ha manifestado de una u otra manera escatológicamente en la vida y muerte de Jesús— y el futuro? No puede ser un lazo meramente teórico y, naturalmente, tampoco intelectualístico. Tiene que ser una cuestión de praxis, de ortopraxis»

PANNENBERG le contesta de este modo a SCHILLEBEECKX:

«Bien. Sigo sin entender a mi colega Schillebeeckx. Lo que comprendo de cuanto ha resaltado como su propio pensamiento está envuelto para mí en determinados malentendidos, de los que estoy cierto que también él los ve y que quiere intentar evitarlos, pero no veo, cómo. Si, por ejemplo, dice que la teología es fundamentalmente negativa, quisiera responder que sí, que hemos conocido una teología negativa tal y como se desarrolló en el neoplatonismo, pre-teología negativa, una larga tradición de teología negativa. Pero una

(1) Hemos de fijarnos en un detalle muy significativo en estas enumeraciones. Ni por asomo aparece un sentido de Dios, ni de su vida, sino sólo concretizaciones que muy bien podría suscribir Comte. Esta indeterminación es un concepto totalmente volatizado que ni puede ni es capaz de arrastrar a nadie.

suponía el sistema cósmico del neoplatonismo y, por tanto, yo diría que cada negación supone algo positivo. un marco positivo, en el que se mueven las negaciones. La negación pura no existe. En este sentido tampoco existe una dialéctica puramente negativa. Esa no existe simplemente porque la negación de una negación es positiva. No sé, pues, todavía lo que significa que la teología es fundamentalmente negativa.

Veo la posibilidad de que la teología simplemente quiera ser no más que negación de lo existente, pero entonces tenemos una teología —y este peligro lo he sentido hace tiempo también en mi amigo MOLTMAN y se lo he dicho— entonces tenemos una teología que ya no puede articular lo que contiene la promesa, pues promesa es más que la negación de la situación existente; esto es indudable.

No puedo, pues, ver aún qué significa propiamente en Schillebeeckx teología negativa. *Apertura a la transcendencia, no fijar la transcendencia, todo esto son fórmulas que me son archiconocidas por Jaspers*, mi profesor de filosofía, con el que al menos algún tiempo estudié, *pero siempre tuve la impresión de que eran fórmulas vacías o, en cualquier caso, lo eran en él en el transfondo de una filosofía existencialista que encontró su positividad en el Aufschwung (impulso) existencial y pudo así entender la transcendencia como vacío.* Llegamos, pues, otra vez a la cuestión de qué positividad se supone en tales negaciones. *A menudo la positividad de una teología negativa consiste en que lo finito se declara como absoluto.* Pues, bien, no creo que mi colega sea de esta opinión: se trata de una especie de teología negativa que ha criticado Hegel, pero que sigue siendo igualmente una posibilidad de la que hay que distanciarse si se quiere poner al orden del día el tema de una teología negativa.»

A continuación hace una larga digresión sobre el sentido del significado que no nos interesa aquí. Continúa diciendo:

«Además se trata de ortopraxis; es un concepto usado a cada paso hoy en día. Sigo sin entender lo que entiende usted con eso, colega, en concreto cuando la contrapone a la ortodoxia. *Pero si no existe praxis alguna que esté privada absolutamente de conceptualidad; y, en cualquier caso, tal praxis no merece totalmente ese nombre.*

Yo diría que tampoco se puede considerar como alternativa la relación con el futuro y la relación hermenéutica. Al contrario, la relación con el futuro es posible sólo mediante nuestra relación con el pasado. Y al revés, es una ilusión pensar —y concedo que una postura puramente contemplativa respecto a la historia es presa de tal ilusión— que nuestra relación con el pasado, en la forma que sea, no incluye de por sí una opción determinada con vistas al futuro».

Queden estas afirmaciones como expresión de cómo la filosofía influye en el hecho religioso y cómo un protestante pone sus puntos a un católico.

El hecho religioso y la ciencia moderna

Nuestra época, que se gloria con todo derecho de la ciencia moderna, muchas veces emplea ésta, para decir que ella ha barrido todos los restos que podían quedar del hecho religioso.

En este apartado no pretendemos nada más que aducir algunos testimonios de hombres científicos de auténtico prestigio en la ciencia moderna, que nos dicen que esto no es cierto. No es nuestra intención el hacer apologética ni hacer una enumeración completa. Simplemente queremos recordar cosas que hoy en muchos ambientes—incluso católicos— se desconocen o se quieren silenciar.

El premio Nobel, MAX PLANCK, autor de la teoría de los cuantos, sobre la que se fundamenta el edificio de la física teórica actual nos dice lo siguiente sobre la religión y la ciencia:

«Donde quiera que miremos, tan lejos, como miremos, no encontramos en ningún sitio la menor contradicción entre religión y ciencia natural, antes al contrario, encontramos perfecto acuerdo entre los puntos decisivos. Religión y ciencia natural no se excluyen como algunos creen o temen hoy en día, sino que se completan y se condicionan la una a la otra. La prueba más inmediata de la compatibilidad de la religión y la ciencia de la naturaleza, también de la construida sobre una observación crítica, la ofrece el hecho histórico de que precisamente los máximos observadores de la naturaleza de todos los tiempos, Kepler, Newton, Leibniz, eran hombres penetrados de profunda religiosidad».

Este mismo autor termina su conferencia con estas palabras:

«Es la lucha siempre sostenida, nunca desfalleciente, que la religión y la ciencia natural conducen conjuntamente contra la incredulidad y la superstición, y en la consigna que marca la dirección, que la marcó en el pasado y la marcará en el futuro, dice: ¡Hacia Dios!» (1)

MAX HARTMANN, biólogo alemán, que fue director del Instituto Kaiser-Wilhelm, publicó también una obra sobre este tema en la que nos dice entre otras cosas lo siguiente:

«La actitud positiva ante la religión y ante la ciencia se hace cada día más notable, y crece el número de los científicos de la naturaleza que públicamente, de las más distintas maneras y con las más diversas fundamentaciones, se confiesan religiosos y creyentes.» (2)

El fundador de la radioterapia profunda y creador del primer instituto alemán para el estudio de las bases físicas de la medicina, F. DESSAUER, tropezaba a cada momento en sus investigaciones con las fuerzas espirituales que conforman la materia:

«Es el espíritu lo que nosotros encontramos cuando investigamos.

(1) *Religion und Naturwissenschaft*, 3 ed. (1938, Leipzig).

(2) *Naturwissenschaft und Religion* (Jena, 1940).

Y lo más cotidiano, la más corriente, la materialidad, esconde el secreto de la energía concentrada, de forma que unos pocos gramos de materia, transformados súbitamente en energía cinética y radioactiva, son suficientes para pulverizar una gran ciudad. Dedicarse al estudio de la materia en el sentido antiguo y discriminador, equivale a olvidar que está penetrada del espíritu. Investigarla equivale a escuchar la relevación natural.»

En esta misma obra, pág. 36, nos dice:

«En estos nuestros días, en los que los descubrimientos se acumulan, ganando en grandeza, en número, en profundidad, en novedad y fuerza, hasta el punto de que nosotros casi nos estremecemos a la vista de todo lo que sale a la luz en los escondidos laboratorios, encontramos con una frecuencia mayor a la usual desde hace mucho tiempo, profesiones de fe religiosa de los investigadores. Ciertamente que los más grandes de entre ellos han sido siempre hombres religiosos, creyentes, abiertos al absoluto. La vivencia del encuentro de la revelación abre profundidades y hace religiosos a los hombres. Pues es algo que está de acuerdo con la naturaleza humana el que la sabiduría conduzca a la profesión de fe. ¿No parece acaso como si la voz del Dios creador, de aquel al que los cristianos llaman Padre, se fuera haciendo más perceptible a medida que se abre la sala del Cosmos? ¿No es esto un signo del tiempo, una exhortación y una amonestación?» Este mismo autor tiene varias obras más que tratan este tema. Cf. *Mensch und Cosmos* (Frankfurt-Main 1948). (1)

ALFRED NORTH WHITEHEAD nos decía que si tenemos en cuenta lo que significa la religión para la humanidad y lo que significa la ciencia, no es ninguna exageración decir que el curso de la historia depende de la decisión que tome esta generación acerca de la relación entre ambas.

El premio Nobel de física, ROBERT ANDREW MILLIKAN, nos dice:

«Con asombrosa rapidez, el hombre ha ampliado sus horizontes durante los últimos 25 años. Ha dirigido su mirada al interior del átomo, y ha encontrado allí un núcleo infinitamente pequeño. Ha investigado el núcleo, y ha podido observar la radiación de las fuerzas en el campo de los electrones. Dentro del núcleo y fuera de él ha encontrado un orden y un sistema asombrosos. Ha dirigido después su microscopio a las células vivas, y las ha encontrado más complicadas todavía que el átomo, con múltiples partes, cada una de las cuales desempeña una función necesaria para la vida de la totalidad..., y también aquí ha encontrado un orden y un sistema... ¿Queda alguien que pueda hablar de un materialismo de la ciencia? El científico se une más bien al salmista de hace miles de años, y repite con él, lleno de veneración, que los cielos anuncian la gloria

(1) *Religion im Lichte der Naturwissenschaft* (Frankfurt a. Main 1950), p. 48.

de Dios y el firmamento glorifica la obra de sus manos.» (Citado por FULOP-MILLER, *Saints that moved the World*, (4.º ed. Nueva York 1947, pág. 8.)

Ciencia del Espíritu

En el terreno filosófico, la religión (el hecho religioso) había recibido un duro golpe con el racionalismo de Kant (1).

La imposibilidad de conocer «la cosa en sí», hizo desvanecerse, en el círculo de las ciencias filosóficas, la relación del hombre con un creador sobrenatural y sustituyó la religión del hombre por un sentimiento puramente subjetivo. La religión se convirtió en una estética sentimental; la teología, en una especie de poesía religiosa, en una piedad mundana humanística. Con ello quedaba la religión relativizada y vacía de significación. El lugar de la filosofía de la religión lo ocupó una psicología del sentimiento religioso.

La fuerza y la autonomía de los religiosos sólo volvieron a hacer su aparición en las disciplinas del espíritu después del derrumbamiento, al final de la primera guerra mundial, de la concepción materialista del mundo.

FULOP-MILLER nos describe de este modo el cambio ocurrido en Francia:

«Y, entonces, cuando apenas habían pasado ciento veinte años de la revolución francesa —una dictadura del racionalismo que había aspirado al dominio del mundo— tuvo lugar otra revolución francesa, esta vez una revolución del espíritu. Una nueva orientación filosófica bajo el influjo y la dirección de Emile BOUTROUX y BERGSON, comenzó a destruir la soberanía del materialismo y a luchar por un establecimiento de la validez de las verdades metafísicas... Dios, a quien la Convención Nacional había enviado al destierro, podía volver a Francia». (O. C. pág. 7).

No podemos olvidar tampoco las conversiones al catolicismo de un BLOY, PEGUY y CLAUDEL.

Uno de los efectos beneficiosos del ateísmo materialista ha sido el que la preocupación de la ciencia por la religión en los últimos años ha crecido enormemente. Al lado de la teología o más exactamente, contra la teología tradicional, comenzó «la ciencia de las religiones» a introducirse en las universidades como una disciplina nueva, y se ocupó del estudio histórico de las religiones y de la aparición del hecho religioso en la vida del hombre. Se intenta estudiar el fenómeno religioso intentando abarcar todas las manifestaciones religiosas que se han dado a lo largo de la historia. En

(1) Tenemos en proyecto el hacer un estudio sobre el hecho religioso en Spinoza. Pensamos que dicho estudio puede arrojar mucha luz sobre la situación actual en las ciencias del espíritu.

esta búsqueda había dos principios implícitos que muchas veces condicionan la veracidad de las interpretaciones y que tendían a favorecer el materialismo.

a) *Racionalismo extremo*

El racionalismo (que en lo religioso no nace con KANT sino que ya viene de SPINOZA) rechaza la pretensión del cristianismo cuando afirma que posee las fuentes de una revelación directa de carácter divino sobrenatural en el Antiguo y Nuevo Testamento. El origen transracional del cristianismo no se dejaba conciliar con los principios de una concepción racionalista del mundo, y por tanto encontró en el racionalismo la mayor oposición. Lo invariable y lo siempre valedero, no se podía buscar por tanto en una sola religión —aunque ésta fuese revelada— sino en las diferentes religiones, y de ellas, abstrayendo lo casual y variable y creyendo poder encontrar lo esencialmente permanente, lo que se encuentra en todas las religiones, poder así formar la religión positiva, la religión de la razón ilustrada. Hay que hacer a este respecto una salvedad, y es que, el último criterio lo constituye la razón humana. Sólo ante ella está dispuesto a inclinarse el hombre racionalista. Lo que no está de acuerdo con ella, aunque se encuentre en todas las religiones históricas, es mito o creación humana. Aquí ya se han invertido los términos y haciendo todo lo contrario de lo que tanto en la religión natural como en la revelada, corresponde a Dios. Este es el que tiene la primacía si queremos llamarla religión. Lo otro, como veremos más adelante, será magia.

No se puede olvidar que en la revelación cristiana el primado absoluto corresponde a lo que Dios mismos ha cumplido y cumplirá definitivamente por Jesucristo. La Divinidad de Dios, se nos revela precisamente en la gratuidad inefable de su acción salvífica, y en su independencia absoluta del hombre y del mundo, en su señorío sobre la historia. Pero la acción salvífica, siempre inmanejable e imprevisible de Dios, tiene un destinatario, el hombre; es palabra de gracia y promesa, en la que Dios se dirige al hombre e interpela su libertad.

Yo diría que la comprensión teológica de la existencia cristiana tiene su perspectiva fundamental en la situación dialógica de Dios en el acontecimiento único de Cristo y la respuesta del hombre a este acto supremo del Dios amor. Lo decisivamente importante para el cristiano es Cristo mismo, su aparición en la historia, su muerte y resurrección, como cumplimiento supremo, absoluto, incomprensible para la simple razón humana, de la auto-donación de Dios. Este acontecimiento ha dado a la existencia humana (personal y comunitaria) un sentido nuevo y definitivo:

el hombre está llamado a tomar posición ante Cristo, a estar con él o contra él. (Lc 11,23).

Por todo ello estamos en las antípodas del racionalismo. En la religión cristiana la perspectiva fundamental es teologal-cristológica-antropológica.

b) *El evolucionismo y el origen de la religión*

La euforia del evolucionismo en las ciencias llevó a muchos a aplicar los mismos principios para explicar el origen de la religión. Así como en la naturaleza todo evoluciona de lo más imperfecto a lo más perfecto, así también, todas las formas religiosas más sencillas deben ser situadas en el principio, y las más perfectas, deben ser consideradas como producto de una más larga evolución. Así, desde un estadio arreligioso, según el evolucionismo aplicado al hecho religioso, la religión se desarrolló paulatinamente, alcanzando tras pasar por diversos grados, la máxima perfección y pureza.

Uno de los primeros en aplicar al campo religioso la idea de la evolución fue SPENCER, que siete años antes de la aparición de las tesis Darwinianas, en su trabajo *The Development Hypothesis*, la aplicó detalladamente al material histórico religioso.

SPENCER pensaba entonces haber encontrado en el *manismo* (veneración de los antepasados) los orígenes de la religión.

Con la misma teoría de la evolución construyó el etnólogo y sociólogo E.B. TYLOR su teoría *animista* (creencia en espíritus, propia de pueblos primitivos, que ve tras lo exterior de las cosas un alma) el origen de la religión. Esta misma idea de la evolución es la que sirve de cañamazo a escuelas posteriores que ven en la *magia* (pretensión de dominar las fuerzas de la naturaleza con medios inadecuados) el comienzo de la religión.

Un ejemplo característico de la ordenación del material etnológico e histórico religioso según un esquema preelaborado de series evolutivas lo encontramos en la obra de J. LUBBOCK: *The Origin of civilization and the primitive condition of man*. Londres, 1870. Según este autor el origen y desarrollo de la religión se había ajustado al esquema siguiente: el comienzo lo constituyó el *ateísmo* (irreligiosidad); después siguió el *fetichismo* (culto tributado a un objeto adorado como una divinidad en las religiones primitivas, piedra, madero, estatua); *totemismo* (creencia en la existencia de una relación de afinidad y parentesco con un animal: totem. Sin que se le rinda propiamente culto, el totem es tabú, (y se espera de él protección); *chamanismo* (culto mágico entre los tártaros y otros pueblos siberianos que atribuyen a sus chamans y chamankas el poder de trasladarse a los cielos; de averiguar el pasado, el presente y el futuro; y de servir de intermediarios entre los hombres de la tribu y el mundo de los espíritus.

Los Chamans y los chamankas son a la vez cantores, poetas, músicos, adivinos, sacerdotes y médicos).

Esta serie evolutiva, profusa y prolija nos dice Schmit —se convirtió en un modelo para las otras series que en los decenios siguientes aspiraron a sustituir a la historia real en el campo de la ciencia de las religiones.

Los éxitos obtenidos en el empleo de la hipótesis evolutiva en varias ramas de la ciencia natural llevaron a la fatal confusión de la hipótesis con la realidad. La tácita aceptación de un principio y la extensión del mismo a todas las esferas de la vida humana, condujo a la tentación de interpretar el material histórico-religioso, en forma tal, que se adaptase al marco de un sistema evolutivo preelaborado.

A la luz del racionalismo y del evolucionismo, la religión adquirió una grandeza relativa, convirtiéndose en un producto secundario, pero no muy importante, de la evolución humana.

El racionalismo —como ya vimos— había negado el mundo de lo suprasensible y de lo divino, y el evolucionismo intentó dar la explicación de por qué desde tiempos remotos y nebulosos acompañaban al hombre, en cuanto individuo y en cuanto ser social, convicciones religiosas, cultos y formas de la vida religiosa. Aquí el evolucionismo coincidía con el materialismo ateo.

Debido a esta ansia enorme que todo hombre siente de solucionar los problemas de la religión, se intentaron buscar las pruebas positivas para llegar a las dos siguientes conclusiones:

a) La religión se ha desarrollado paulatinamente en el curso de la historia humana a partir de comienzos primitivos, hasta alcanzar una elevación espiritual siempre mayor.

b) La historia de esta evolución demuestra la inexistencia de un ser divino transcendente, ya que la causa de la religión no está en un ser supremo que no existe, sino en este mundo, es decir, exclusivamente en el mismo hombre que la crea.

Vemos plenamente confirmada la tesis que sosteníamos al principio de nuestro trabajo de que las fuentes científicas y culturales de la negación o desvirtuación del hecho religioso las personificaban Comte y Feuerbach.

El evolucionismo junto con el racionalismo se unieron para buscar el origen de la religión no en la existencia de un ser supremo, creador de todas las cosas, sino en el más acá, en la peculiaridad del hombre, y explicar así el sentimiento de dependencia (hecho religioso) de un ser supremo no existente.

En esta línea existen múltiples intentos de explicar el origen de la religión. No es éste el lugar para hacer una narración completa en este sentido. Es cierto que cada uno de los respectivos autores, o escuelas, da un origen específico propio, pero el origen genérico es el mismo.

La etnología histórica y los conocimientos histórico-religiosos

En páginas anteriores aducíamos algunos testimonios de figuras relevantes de la ciencia moderna que estaban a favor y defendían el hecho religioso. Decíamos que solamente los presentábamos como una muestra de que también entre los científicos de primera línea en ciencia moderna de la naturaleza, había creyentes. Aquí, con la misma intención, queremos aducir algunos testimonios de la etnología histórica.

Cuanto más se profundiza en el material histórico religioso más claramente se destacan los hechos que privan de su base a las ideas evolucionistas dentro de la historia de las religiones. Así podemos afirmar:

a) El hecho de la creencia en un Dios supremo se encuentra precisamente en los pueblos etnológicamente más antiguos.

b) Se encuentra en todos los pueblos etnológicamente más antiguos. Estas dos ideas han sido probadas en la voluminosa obra de SCHMIDT sobre *el origen de la idea de Dios*. Aunque esta obra ha sido matizada en algunos aspectos, estas dos ideas permanecen firmes.

Otro golpe lo ha producido también, el abandono de la opinión que afirmaba que los primitivos tenían un pensar prelógico. Fue el mismo LEVY-BRUHL, el que con más ahínco había defendido esta teoría, el que la revocó. *Les Carnets de L. Brühl* (París, 1949).

La abundancia y la elaboración objetiva del material histórico religioso, del que el materialismo esperaba la confirmación de sus tesis en aquel tiempo, condujo al reconocimiento de lo contrario.

Fue impresionante la confesión de N. SODERBLOM, que en su obra: *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, se declara contrario a la aplicación de la doctrina evolucionista en el campo de la historia de las religiones, aunque él compartiera antes estas ideas. Su prestigio como historiador de las religiones da un peso específico a sus palabras:

«Quiero aquí hacer una confesión personal. Durante cuarenta años he dedicado mucho de mi más empeñado trabajo y de mis mejores fuerzas al estudio de la historia comparada de las religiones, estudio que debe ser practicado necesariamente tanto sobre una base psicológica como sobre una base filológica. En nuestra época, el conocimiento de las religiones extrañas es más conocido que nunca, y el investigador queda sorprendido y confuso ante la multitud de deidades, redentores, sistemas de pensamiento, maestros y doctrinas sobre Dios y sobre el hombre. Siente la tentación de considerar todas aquellas formas de religión como analogías, es decir, como líneas más o menos paralelas de la evo-

lución, y espera poder llegar, por medio de una investigación continuada, a un esquema evolutivo que, en mayor o menor medida, sea aplicable a todos aquellos sistemas religiosos diferentes y pueda explicar su evolución. Y es cierto que, dentro de determinados límites, un tal esquema puede ser construido. Grandes sistemáticos, como Hegel, Wundt, Sir James Frazer, Durkheim, intentaron fijar un prototipo de la evolución religiosa que pudiera adaptarse a toda clase de religiones, pero aquí, como en todos los otros campos de la ciencia, con una investigación continuada se hacen visibles grandes diferencias, que no parecen primeró sino variaciones sin importancia, pero que pronto se manifiestan a una observación atenta como rasgos esenciales y originales... Sería fácil presentar algunos ejemplos convincentes de casos de diferencias características y profundas en los que la historia comparada de las religiones no veía antes sino analogía» O. C. Munich 1942, pág. 311.

W. P. PATERSON (*The nature of religion*, Londres, 1928, pág. 499, nos dice:

«Si se sigue el curso de la historia de las religiones en la medida en que nos es conocido y se estudian sus edades doradas, especialmente los orígenes y la perfección del cristianismo, nos hallamos ante un abundante material probatorio que justifica la creencia de que el Dios vivo ha actuado en el proceso histórico. Pues hay en él muchas cosas que sólo imperfectamente pueden explicarse como la influencia de una avanzada cultura, o por el choque de ideas o ideales, o por la aparición casual de un gran hombre. Mucho más coinciden con la opinión religiosa de que el movimiento fue inspirado, o, por lo menos, dirigido y controlado, por un espíritu divino, que en él y a través de él, buscaba la consecución de fines espirituales y morales.»

La palabra religión (hecho religioso)

Si nos preguntamos por el significado genuino de la palabra latina «religio» nos encontramos con que todavía hoy se discute si se deriva de la raíz «relegere» como pensaba Cicerón, y que vendría a significar: observar algo atenta y cuidadosamente» o como quiere Lactancio de «religare»: «atar o hacer dependiente».

Según las investigaciones etimológicas de A. ARNOUT y A. MEILLER (1) parece ser más completa la última derivación. El «relegere» de Cicerón hace referencia sobre todo, al cuidado en la observancia de los ritos externos más que a la disposición inte-

(1) Podemos afirmar que las dos derivaciones se complementan mutuamente; mientras que la primera hace hincapié en el cuidadoso comportamiento exterior del hombre en la observancia de los preceptos rituales, es decir, que sitúa al sujeto en primer plano, *religare*, acentúa más el objeto de la religión y el comportamiento interno del hombre ante éste.

rior del hombre que tampoco rechaza ni mucho menos. Responde también, por otra parte, a la psicología de los romanos, muy amantes de lo fastuoso, de lo externo, de lo jurídico. No olvidemos que ellos son los creadores del derecho romano.

La interpretación de Lactancio, al estar ya formulada dentro de un marco cristiano, pone más el acento sobre la ligazón personal interna del nombre con el Dios único, con el creador de cielos y tierra.

Según la etimología, podemos decir que la palabra latina «religio» significaría ligazón u obligación para con Dios, con todo lo que se deriva de ello para la vida práctica. Esta significación comprende también el culto debido a la deidad o a los dioses, ya que la ligazón, abarca al hombre en su entero ser, es decir, en su aspecto individual y social.

Contenido de la palabra religión

La religión sería, la relación entre el hombre y la fuerza sobrehumana en la que él cree y de la que se siente dependiente. O bien, la penetración en nuestra vida de una realidad nueva y totalmente distinta. La dependencia de lo Santo se convierte en el fundamento de la vida correcta, es decir, de la moral y el culto,

Un escritor modernos nos explica de este modo el contenido de la palabra religión: «El hombre es un ser que no procede de sí mismo, que no se basta a sí mismo. Religión procede de la palabra latina ligare, que está en relación con lazo. La religión es la expresión de un lazo. Ser religioso es ser consciente de un lazo con Dios. Esto es verdad de todo hombre religioso, de un judío, de un musulmán, de un hindú, mientras que un hombre arreligioso es un hombre sin lazo, un hombre separado del Ser, del Absoluto, y perdido en cierto modo en el universo porque no está vinculado.

En este sentido, nosotros existimos plenamente cuando estamos totalmente vinculados. Hay que prestar atención a este punto, porque frecuentemente se nos habla de separación. Se nos dice que hay que despegarse de todo. En este sentido esta frase es relativa. Corremos el peligro de apegarnos demasiado, pero si bien es cierto que no hay que estar excesivamente apegados, es necesario, sin embargo estar radicalmente vinculados. Es decir, existir es estar en comunión con Dios y con nuestros hermanos, y es absolutamente fundamental. La separación intervendrá secundariamente para dejar en claro cómo se debe realizar esta vinculación. Podrá ser que haya que separarse de alguna cosa para ser vinculado a todo. El cristiano es esencialmente un ser que tiene vínculos. Ser cristiano es tener el máximo de vínculos, en todo el sentido de la palabra, no en el sentido de las cadenas exterior-

res que obligarían, sino en el sentido de una comunión con la totalidad. En este sentido decimos que existimos plenamente. La realidad suprema se puede realizar incluso en el sufrimiento, en la prueba. Ella es la experiencia de la comunión total, cuando todo se ha reconciliado, cuando estamos en paz con Dios y en paz con nuestros hermanos. La tristeza proviene de una falta a esta comunión, de una sombra entre Dios y nosotros.»

Podemos afirmar que éste es el contenido que asociamos a la palabra religión ya que así nos lo atestiguan: a) Nuestra conciencia; b) la historia; c) la filosofía de la religión; d) los enemigos de la religión.

En este concepto hay tres elementos esenciales: 1.º *La convicción de la existencia de una fuerza sobrehumana.*

2.º *El reconocimiento existencial de la dependencia respecto de esta fuerza divina.*

3.º *La ordenación de la vida en conformidad con esta dependencia tanto en el aspecto individual como social.*

El sentimiento de dependencia no debe ser comprendido como algo psicológicamente opuesto al entendimiento y a la voluntad ni como una intuición precientífica, sino como algo que abarca al hombre entero y que llega hasta lo más profundo de su ser como persona individual.

Por todo ello, la religión no se puede entender sólo como una respuesta exclusiva de la parte más noble del hombre, sino que debe abarcar a la persona humana en todas sus dimensiones.

Si la entendemos en su aspecto subjetivo podemos decir que es la actitud humana, por medio de la cual el hombre se siente dependiente de un ser supremo y que ello comporta una ordenación concreta de la vida del hombre, en conformidad con lo que piense de sí mismo y de Dios.

En su aspecto objetivo es un conjunto de creencias, ritos, acciones sacrificiales u oraciones, en la que la dependencia subjetiva percibida encuentra su concreción objetiva y que es susceptible de ser transmitida.

La religión exige una dependencia y una confesión y asentimiento de esa dependencia. Lo primero es cosa de la razón, de la parte intelectual, lo segundo de la voluntad y del temperamento movido por la voluntad. Como este asentimiento de la voluntad es sobre el fin último de la vida, de ello se deriva el que la religión ejerza una influencia de gran alcance sobre la conformidad personal y social de la vida y la ordenación práctica de la misma. Al mismo tiempo, cuando esta dimensión profundamente humana de la religión, no ha sido suficientemente orientada, tiene unas consecuencias incluso patológicas sobre la vida de la persona y de la sociedad. Al final de nuestro trabajo hablaremos de los sucedáneos de la religión.

Concepciones falsas de la religión

El hombre y el mundo divino son los dos polos necesarios que constituyen la religión. Si consideramos unilateralmente uno de los dos, resultan concepciones erróneas y falsas de la religión.

Por parte del hombre, la religión debe abarcar en sí todos los elementos del ser humano, sin olvidar lo específicamente tal, es decir la razón y la voluntad.

Por este capítulo nos encontramos con el *irracionalismo*. Razones especiales, dictadas por unas circunstancias históricas concretas, fueron las que llevaron a separar del concepto de religión, la razón como pilar de fundamento, y tomar el sentimiento, la vivencia, como la sola base de llegar a ser del acto religioso.

En la cultura occidental había correspondido siempre a la metafísica la misión de demostrar al hombre la existencia y la realidad de Dios como objeto de la religión.

Cambió el panorama cuando se comenzó a dudar de la capacidad de la razón para alcanzar lo inteligible y cuando surgió aquella corriente filosófica que discutía la posibilidad y justificación de una metafísica.

Después se daría un paso más, y se empezaría a dudar, no sólo de la demostrabilidad de un Ser Supremo, sino que se negó la realidad trascendente de ese ser supremo, ya que con este método no se podía demostrar.

Como consecuencia, al estar convencidos de que no era posible llegar a Dios a través de la filosofía y puesto que la religión tenía en la vida y en el ser de los pueblos raíces mucho más profundas que la metafísica, las formas múltiples del agnosticismo filosófico, intentaron separar a la religión totalmente de la metafísica, que ya habían abandonado, y salvarla dándole una base nueva y distinta. Hoy todavía se pueden ver múltiples vestigios de esta tendencia en los escritos de los teólogos y tratadistas de la religión sin olvidar la teología dialéctica.

Pese a todo ello, hay que admitir que el irracionalismo en sus diversas manifestaciones en el aspecto de la religión, ha colaborado con valiosas aportaciones. Es mérito suyo el haber mostrado lo concreto, individual, orgánico y original que se encuentra en el fenómeno religioso.

Es también comprensible, por otra parte, el esfuerzo que realizó el irracionalismo para escapar con su método a las grandes dificultades de una filosofía enemiga de la religión, haciendo a ésta totalmente independiente de su fundamentación filosófica e intentando fundamentarla en un apriori propio.

Este servicio ha sido sólo aparente y en aspectos secundarios ya que se llegó a formar una imagen falsa y deformada de lo que llamamos religión. Con la palabra sentimiento, afecto, vivencia, se designa necesariamente un proceso que ciertamente

se desarrolla en el interior del hombre. Sentimientos y afectos se parecen siempre entre sí aún cuando sean provocados por causas totalmente diferentes. De aquí que fuera y siga siendo posible dar a la palabra religión contenidos de significación totalmente diferentes.

El sentimiento que actúa en la religión debe proceder de la dependencia reconocida de un ser divino trascendente. El sentimiento por sí mismo no puede nunca reconocer como tal lo trascendente y divino: a esto sólo puede llegar un proceso espiritual intelectual.

Pensamos que no existe hoy ninguna razón para tener que desconfiar de la fundamentación racional de la religión en la medida en que creía deber hacerlo aquella generación enemiga de la metafísica. Los presupuestos conscientes o inconscientes de una fundamentación irracional de la religión han perdido su vigencia. La metafísica y la posibilidad del conocimiento metafísico han ganado, precisamente a través de las ciencias naturales, renovada importancia.

La fundamentación irracional de la religión es también una de las razones por las que se rechaza la posibilidad de una revelación histórica de Dios de la que procede el cristianismo, con lo que se incurre en el mismo dogmatismo que se reprocha a los demás.

Un escritor moderno, que ha tenido gran resonancia en nuestros días, ROBINSON, nos dice que no debe hablarse de la ausencia de Dios ni de la muerte de Dios, sino de un adiós a la imagen supranaturalista de Dios, Dios de arriba o Dios de fuera. Nos dirá que la religión se ha apoyado en una especie de metafísica propia de una época precientífica. Pone como válida la religión teónoma que no sitúa la trascendencia fuera del hombre, sino en la relación concreta entre los hombres. Para el cristiano, esto significa que reconoce el amor incondicional de Cristo, el hombre que vivió para los demás hombres, como el fundamento más profundo de su existencia y como la base de toda relación y de toda decisión. No admite más que una norma absoluta: el amor; sólo el amor está prescrito, el amor que debe encontrar en cada situación su propia forma y su propia decisión, sin apelar a seres absolutos.

Todo esto que acabamos de indicar someramente de Robinson no es más que un humanismo que se quiere presentar como religión y que no difiere en nada de los planteamientos de Comte o de Feuerbach.

El Monismo

El irracionalismo veía sólo al sentimiento y a su emoción como el componente fundamental del acto religioso: la realidad divina trascendente como causa de la vivencia religiosa pasaba con ello

a segundo plano, llegando antes o después a negarla. Fracasaba por tanto, en el afianzamiento objetivo de la realidad divina, que como ya decíamos antes es un elemento esencial del acto religioso.

Un paso más adelante van los ateos y panteístas, que niegan absolutamente un mundo trascendente diferente del humano. Falta aquí el presupuesto de la religión en el sentido original de la palabra y en el del uso general de la lengua, pues no hay posibilidad de dependencia de un ser divino trascendente. Lo mismo puede afirmarse de las formas del panteísmo a las que se llama *panenteísmo*: todo está en Dios y es parte de él; o *teopanismo*: no hay en ellas ningún otro ser divino, sino sólo una unidad que lo abarca todo.

En el fondo significa lo mismo que esta unidad total (monismo) esté concebida en forma materialista (materialismo filosófico), o espiritual (idealismo alemán), o inmanente (Cohen, Natorp).

Cuando en una concepción de éstas del mundo, se habla de religión, esta palabra ha perdido su significado original. Consecuentemente, no puede hablarse sino de un estadio en el desarrollo de la humanidad que ha de ser superado, o también intentar ver en la religión una reacción del ser humano que tiene su origen en trastornos psíquicos.

Debemos afirmar a la vista de estas tendencias, lo que los filósofos y la historia de la religión nos dicen de que el acto religioso incluye necesariamente una relación con un mundo trascendente; lo esencial en ella es vivir por encima de la experiencia, es la conciencia de pertenecer a un mundo de valores espirituales, es el no conformarse con la realidad empírica.

Una religión sin Dios, una religión atea, es un contra sentido. Aquí tiene validez el dilema ineludible: o religión como fe en Dios o no hay fe en Dios, y entonces no hay ninguna religión, sino ateísmo; un tercero no hay.

Por todo ello, el punto de partida debe ser la conciencia individual de la religión real. Esta nos dice sin dejar lugar a dudas, de que la auténtica religión no se siente nunca como una creación humana, ni como una creación de la fantasía teorizante, ni del pensar emocional, ni de la razón práctica. Todas estas teorías se estrellan contra el testimonio que la religión da de sí misma, y que dice que toda religión falsificada, la imponderable tanto como la ponderable, quiere ser una conexión con lo divino basada en una revelación y colocada por encima de toda arbitrariedad humana.

Donde se niega esta trascendencia, como ocurre en las distintas formas de monismo, no puede concebirse la religión.

Por haber desaparecido el polo trascendente, el polo opuesto a lo humano, en el monismo, en el inmanentismo y en el ateísmo, la religión se ha convertido en una autodeterminación. El acto religioso, orientado por su estructura interna a lo absoluto y a lo

divino, debe tener necesariamente como consecuencia, ante esta carencia, una absolutización y divinización del yo en las múltiples formas que se han dado en la historia. A partir del renacimiento, y más en concreto, de Spinoza, las distintas formas monistas de contemplación del mundo y de la vida, —la pseudo contemplación de la religión—, ha encontrado amplia aceptación entre los poetas y los artistas. (Nietzsche, George, Rilke).

Un gran escritor decía que el mayor peligro para el porvenir de la raza humana lo veía en la carencia de verdadera religión, pero que fuera producto de la propia idiosincrasia. Casi venía a reducirla a una piedad intrahumana. Nosotros afirmamos, por el contrario, que es demasiado, y demasiado difícil, todo lo que el mundo y la historia nos ha hecho vivir para que podamos encontrar dentro de este tipo de religión, una satisfacción última a nuestra necesidad de veneración. Y ello, porque existe la muerte en el mundo; la muerte comprendida no como la fuerza abstracta que todo lo subyuga, sino como el morir personal de cada hombre concreto que somos cada uno de nosotros, Rilke nos ha hecho de nuevo conscientes de esto, y esto es también lo que mucho antes de Heidegger, el filósofo judío Roseweig, cuyos últimos años de vida no fueron sino un cotidiano y valeroso morir, tanto como punto de partida para su crítica de la conformidad y piedad natural del idealismo.

Con todo esto, quedamos que queda por lo menos enunciado aquello que, según el convencimiento general, pertenece siempre y en todas partes a la religión: la creencia y el convencimiento de que el hombre es dependiente de una realidad divina trascendente y también de que la vida del hombre, después de la muerte, encuentra una continuidad en el otro mundo.

Tampoco es lícito hablar de religión, cuando el hombre invierte la relación y pretende hacer a la Deidad dependiente de él. Entonces debemos hablar de magia. La superstición reviste a veces formas parecidas.

En todas estas manifestaciones se niega el polo trascendente opuesto al hombre, y se destruye con ello la auténtica religión. Hoy, podemos decir, que está históricamente demostrado, que la religión no puede derivarse de la magia como de su raíz y que la creencia en el ser supremo en las culturas más antiguas, está en gran medida, libre de contaminación mágica. Donde ésta se asocia a la religión la daña y desfigura. *Animismo*, *totemismo* y *magia* no pueden ser considerados en realidad como formas de religión.

Decisiva para la cultura y profundidad de las ideas religiosas es, en primer lugar, la concepción que se tenga de lo suprasensible, de lo divino. La más alta perfección debe encontrarse allí donde, como frecuentemente sucede en los estratos culturales más

antiguos, el ser supremo es invocado como Padre, es venerado a través de la oración y de la ofrenda primicial, es imaginado como creador del mundo y de los hombres y considerado como guardián supremo de la ley moral. Cuanto más puro y nítido sea el monoteísmo que ocupa el punto central de la religión, más segura es la base para una religión elevada y fecunda. Cuando la imagen de lo trascendente y divino queda desfigurada y difuminada por las formas míticas, filosóficas o científicas, por las corrientes totemistas y animistas, por representaciones mágicas y fetichistas, la religión del hombre pierde, consecuentemente grandeza y pureza y llega, como sucede en muchos casos, a destruir lo más genuino de la religión.

Sucedáneos de la religión.

La historia de las religiones nos muestra que, hasta donde alcanzan nuestros conocimientos, no ha existido nunca ningún pueblo sin religión. Este hecho nos debe hacer reflexionar para ver en qué medida está la religión unida al hombre y como ésta no es exigida sólo por una especial predisposición sino que ella es inseparable del hombre.

La historia de las religiones, cuando se estudia sin prejuicios, nos muestra que el acto religioso es una dote esencialmente necesaria del alma humana. Esto explica también el singular fenómeno, muy corriente hoy en día, del sucedáneo de la religión, que se da siempre en el hombre cuando éste ha perdido la auténtica religión, cuando ha perdido a Dios como objeto de la religación absoluta.

JASPERS ya nos decía: «La estructura espiritual del hombre es tal, que el absoluto es para él un lugar donde debe ineludiblemente colocar algo, sea que lo haga sólo práctica e inconscientemente, con validez para su vida, sea que lo haga también reflexivamente, con validez para su conciencia. El, debe colocar algo allí (psicológicamente no puede dejar de hacerlo), aunque sea la nada, aunque sea la tesis de que no existe ningún absoluto. Con razón se ha dicho de ateos fanáticos que adoran a su NO-DIOS». (Psychologie der Weltanschauungen (Berlín, 1925), pág. 184 ss.

Investigaciones psicológicas sobre la evolución religiosa de los adolescentes han demostrado que no se conforman durante largo tiempo con una negación de sus ideas religiosas, sino que en seguimiento de un impulso interno, colocan nuevos valores en lugar de los anteriores de contenido religioso.

E. SPRANGER (Lebensformen, Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Religionen Paderborn, 1939), nos dice:

«El que ya no es capaz de llamar suyo a ningún Dios, se atribuye al diablo. Pero el carácter del hombre, no es en realidad la indiferencia ante los valores, sino la inversión de valores. Sólo

cuando alguien pudiera decir: no hay nada valioso, no existe ningún valor, la irreligiosidad se habría apoderado de la estructura total de su ser. Pero un hombre semejante no existe.»

Una especie de impulso natural, consecuencia de la contingencia, de la conciencia de criatura, habita en el corazón del hombre; en formas distintas y con distinta fuerza, este impulso le dirige al reino de lo absoluto; por encima de la esfera de lo caduco a lo imperecedero; por encima de la esfera de lo temporal a la de lo eterno.

MAX SCHELER ya nos decía que pues en la totalidad indivisa de la persona, en el núcleo de la persona humana— y no como los demás aspectos de la cultura, en una de sus funciones, dotes y necesidades parciales, ni en las capas superficiales de la corriente psíquica—, se encuentra en lo más profundo de nosotros, aquel resorte maravilloso que sin interrupción, en circunstancias normales regulares, está siempre empeñado en la tarea de elevarnos a lo divino por encima de nosotros mismos y de todo lo finito.

Puesto que en el acto religioso, aunque el aspecto lógico es muy importante y lo que en realidad conduce, la resonancia psíquica más fuerte reside en la vivencia del ánimo y del sentimiento. Un valor cualquiera puede convertirse en sucedáneo de la religión especialmente cuando es capaz de interesar y satisfacer de tal forma esta última fuerza del alma, que, a través de esta acción, se origine un estado de ánimo que trascienda fuera de sí mismo y al mismo tiempo una tendencia de la voluntad que lo domine todo.

Cualquier cosa puede ser revestida por el hombre con el brillo de lo divino y adorada después como su Dios. De aquí que las formas de los sucedáneos de la religión varíen, como varía la moda, el ánimo de la época y los corazones insatisfechos y siempre buscadores. Una vez será la razón humana autónoma; otra vez, la imagen de una futura humanidad perfecta; la justicia social; el superhombre; la reputación, etc. Lo malo y también lo bueno es que como todo esto es finito y la estructura del hombre apunta a lo infinito, cuando viene el desinfe, la situación humana se convierte en insoportable. PANNENBERG al contestar a SCHILLEBECKX en la polémica que hemos citado anteriormente, le decía: «Si digo, pues, que cada experiencia momentánea y cada finalidad de este tipo en el obrar, tomada formalmente, implica una totalidad de sentido, entonces se supone en realidad implícitamente, como Vd. piensa con razón, que la realidad tiene en definitiva un sentido. Sin presuponer esto nadie puede obrar. Y sin esta suposición no podemos identificar como pleno de sentido aspecto alguno de la realidad. Tendríamos que acabar de hablar; la forma consecuente del nihilismo es sólo el suicidio».

K. LEESE ha reunido un abundante material para ilustrar la descomposición del concepto trascendente de Dios, el proceso de integración de Dios en el mundo (monismo) en el idealismo alemán, y con ello la preparación del terreno para el sucedáneo de la religión.

En una tal concepción del mundo, que anula las fronteras entre éste y el otro mundo, entre el hombre y Dios, lo único que puede quedar como fundamento de la religión es el sentimiento, el estado de ánimo religioso (Herder, Goethe, Schelling, Fichte, Novalis, Hölderlin) que no puede durar mucho.

La dependencia del hombre de una X desconocida carece de sentido, y por eso el impulso natural del hombre creado busca otro absoluto como sucedáneo. No es el menos frecuente el del poder. Un escritor contemporáneo nos decía: «El poder es un veneno; se sabe desde hace milenios. ¡Si nadie adquiriera poder material sobre los demás...! Pero cuando el hombre cree en algo superior a todos nosotros, por lo cual es consciente de su limitación, el poder no es aún mortífero. Por el contrario, para los hombres sin esfera superior, el poder es terrible. No pueden salvarse de este contagio.»

El Premio Nobel de literatura BOLL ya dijo hace años que prefería la peor sociedad cristiana a la mejor no cristiana, porque en el cristianismo hay un lugar para los pobres, para los oprimidos y para los miserables. No es que no haya pobres ni injusticias, o que falten opresiones y violencias o reine la igualdad de derechos. La realidad es siempre distinta de los principios. Pero el que, siendo cristiano o creyente, explota a los pobres, sabe que comete una injusticia; el que abusa de su poder sabe que contradice a la voluntad de Cristo.

MAX SCHELER nos ha indicado de la misión de la pedagogía religiosa, cuando se trata de destruir ídolos, consiste primero en desenmascarar primero el sucedáneo de la religión. Hay una ley esencial: todo espíritu finito cree en Dios o en un ídolo. De esta ley podemos deducir la siguiente ley de pedagogía religiosa: el camino por el que ha de ser eliminada la incredulidad no es el de una conducción externa del hombre a la idea y a la realidad de Dios, sino el de la demostración de que él ha colocado un bien similar en lugar de Dios, es decir, en la esfera de lo absoluto de su mundo de objetos; esfera que como tal le está dada; de que él ha idolizado, como queremos decir, ese bien, que se ha enamorado de él. En este punto creo que hoy, los creyentes, tienen una misión tanto en el aspecto científico con filosófico y vital.

Llevando así al hombre a desilusionarse de sus ídolos después de habérselos mostrado como tales a través de un análisis de su vida, le podemos conducir simultáneamente a la idea y a la realidad de Dios. Así el primer y único camino que pueda crear una disposición para una transformación religiosa de la personalidad es

el camino de la destrucción de los ídolos, de los sucedáneos de la religión.

La no creencia en Dios, negación del hecho religioso, o mejor la alucinación persistente que lleva a poner un bien en el lugar de Dios (sea el Estado, el arte, una mujer, el dinero, el poder, el saber, la fama, la justicia social, etc.) o a tratarlo como si fuera Dios, tiene siempre una causa especial en la vida del hombre.

Si se descubre esta causa, se le despoja al hombre del velo que oculta a su alma la idea de Dios y se le destruye el ídolo que él había colocado en el lugar que le corresponde a Dios. De este modo, el acto religioso vuelve por sí mismo a su objeto adecuado, a la idea y realidad de Dios.

Pienso que podía ser muy interesante el hacer un estudio detallado sobre los muchos ídolos, o sucedaneos de la religión que existen en el mundo actual.

DOSTOIEWSKI, que por propia experiencia del sufrimiento, conocía muy bien a los hombres nos dejó en una de sus novelas estas lapidarias palabras: «¿Para qué muchas palabras? No es posible ser hombre sin tener que inclinarse ante algo. Un tal hombre (que no puede inclinarse) no puede soportarse a sí mismo, ni tampoco puede existir un hombre así. El que niega a Dios, se inclina ante un ideal, sea de madera, o de oro, o simplemente imaginado».

O también como nos dice STEINBUCHEL: «El que niega a Dios, se talla la imagen de un ídolo. Así, el hombre se inclina siempre; si no es ante Dios, ante uno de los muchos ídolos que se ha creado el occidente que ha dejado de ser cristiano: ante la fuerza, ante el estado, ante la raza, ante el capital. ¡Y qué mortales son estos dioses! Si nosotros, nosotros que somos hombres y nunca dioses, debemos inclinarnos, ¡inclinémonos ante el único que es más que humano, ante el Dios Vivo!»

JUAN JOSÉ GALLEGO SALVADORES, OP.

Roma