

S A B E R E S

Revista de estudios jurídicos, económicos y sociales

VOLUMEN 3 ~ AÑO 2005

Separata



LOS CONTENIDOS MATERIALES DEL HECHO RELIGIOSO

En torno al art.3.2 de la L.O.de Libertad Religiosa

Javier López de Goicoechea Zabala



UNIVERSIDAD ALFONSO X EL SABIO
Facultad de Estudios Sociales
Villanueva de la Cañada

© Javier López de Goicoechea Zabala

© Universidad Alfonso X el Sabio
Avda. de la Universidad,1
28691 Villanueva de la Cañada (Madrid, España)

Saberes, vol. 3, 2005

ISSN: 1695-6311

No está permitida la reproducción total o parcial de este artículo ni su almacenamiento o transmisión, ya sea electrónico, químico, mecánico, por fotocopia u otros métodos, sin permiso previo por escrito de los titulares de los derechos.

LOS CONTENIDOS MATERIALES DEL HECHO RELIGIOSO

En torno al art.3.2 de la L.O.de Libertad Religiosa

Javier López de Goicoechea Zabala

“La vida verdaderamente humana
es una vida interpretada”¹.

INTRODUCCIÓN

Mucho se ha escrito sobre los problemas conceptuales y de contenido que trajo consigo la indefinición que sobre el hecho religioso aparece reflejada en el breve articulado de la LO sobre Libertad Religiosa del año 1980. Son muchos, además, los autores que han señalado su escaso rigor a la hora de querer regular un ámbito que carecía de contenidos claramente definidos, cuando no, incluso, su inconstitucionalidad por limitar su ámbito de aplicación a determinadas entidades o asociaciones religiosas, dejando de lado otras por motivos no del todo justificados. Sea como fuere,

¹ MARDONES, J.M., *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander 2003, p.79.

parece que el ámbito en el que nos movemos sobre esta cuestión, y al margen de polémicas doctrinales, cuenta con una patente carencia de definición previa de conceptos claves que nos parece digna de ser tratada en profundidad, al menos de cara a una delimitación conceptual y de contenidos, siempre contando con la lógica insuficiencia de criterios axiológicos a la hora de valorar todas las posibles caras de una realidad caleidoscópica como es la del fenómeno religioso.

Veamos, pues, cómo podemos abordar una cuestión abierta, a pesar de que hayan pasado ya más de veinte años de la aprobación de dicha ley y que la doctrina eclesialista no haya dejado de pronunciarse sobre sus carencias e inconvenientes, además de los propios pronunciamientos jurisprudenciales, tan ambiguos y cuidadosos como la propia materia parece exigir. En todo caso, nuestro acercamiento será, forzosamente, jurídico por sociológico; sociológico por antropológico; y antropológico por noético. Esperemos salir indemnes de este esfuerzo teséico en nuestra incursión en la cueva del minotauro religioso.

I. El art.3.2 de la L.O.de Libertad Religiosa: ¿una definición negativa del hecho religioso?

Como desarrolla J.A.Souto Paz, la regulación constitucional de la libertad de creencias en su art.16, íntimamente vinculada a la libertad ideológica y de pensamiento, implica una especial consideración por parte de la sociedad española del hecho religioso como fenómeno sociológico y

cultural de singular importancia y significación². Históricamente, parece lógica la evolución doctrinal que ha tenido la configuración del llamado hecho religioso, terminología más propia del ámbito de la antropología cultural o de la teodicea, en el sentido de ser asumido por la sociedad política en términos de libertad de conciencia, de pensamiento o, finalmente, de creencias. Y es así, porque el Estado de libertades, que ha sido una conquista tardía en nuestra sociedad, ha querido atribuir a la libertad y a la igualdad la condición de valores superiores del ordenamiento jurídico (art.1.1. CE), confiando a los poderes públicos alcanzar las condiciones para que dicha libertad e igualdad de los ciudadanos o de los grupos sean realmente efectivos. Y todo ello desde el amparo de los textos internacionales que declaran, no sólo el reconocimiento de la dignidad de la persona humana, sino la proclamación del libre desarrollo de la personalidad, dentro del debido respeto kantiano a las leyes y a los derechos de los demás.

Pero, no debemos olvidar que nuestro texto constitucional ampara lo que Souto Paz denomina “libertades especializadas”, dentro del común marco interpretativo de que el fundamento del orden político y de la paz social viene marcado por la dignidad de la persona humana y el libre desarrollo de su personalidad, haciendo hincapié en la condición de valores superiores de nuestro ordenamiento jurídico a la libertad y a la igualdad³. Y todo ello, siempre de acuerdo a los principios igualmente amparados por las

² SOUTO PAZ, J.A., “Análisis crítico de la Ley de Libertad Religiosa”, *Laicidad y Libertades. Escritos jurídicos*, pp.45-62, p.49.

³ Vid.SOUTO PAZ, J.A., *Comunidad Política y Libertad de Creencias*, Madrid 1999, pp.256 y ss.

declaraciones internacionales de derechos y libertades ratificadas por España.

De ahí, que cuando el art.16 de nuestra Constitución ampara la libertad ideológica, religiosa y de culto, lo hace en el contexto de lo que podríamos denominar libertades espirituales, siendo libertades materiales las referidas a la vida, la libertad o la seguridad, expresadas a través de las libertades de expresión, educación, asociación, reunión o manifestación. Es más, tanto en nuestro texto constitucional como en los acuerdos de carácter internacional, la referida libertad religiosa, aun apareciendo con diferentes denominaciones, se hace equiparar a la libertad de creencias y de convicciones. Por tanto, no estaríamos en ningún momento ante una libertad autónoma, sino más bien ante una libertad especializada en el contexto de otras libertades igualmente amparadas por la libertad ideológica.

Como acertadamente destaca Souto Paz, el problema, al final, no es tanto el amparo y protección de la libertad religiosa en nuestro sistema jurídico, sino más bien el desarrollo del marco de los acuerdos de colaboración con las confesiones que el propio art.16.3 declara⁴. Y por esta vía, lo que se planteaba como una mera protección y amparo de dicha libertad, se convierte en realidad en un instrumento de valoración y protección del hecho religioso en cuanto tal. El problema, claro está, es que un Estado aconfesional como el nuestro, no puede introducir un marco valorativo del hecho religioso en ningún sentido, pues carecería *in suo ordine* de capacidad de discernimiento sobre qué es y qué no es religioso, o, en definitiva, qué significado tiene en una sociedad aconfesional el llamado hecho religioso.

En definitiva, ¿es, realmente, el Estado quien debe sopesar la importancia social del fenómeno religioso, delimitar sus lindes, matizar sus contenidos o aportar una auténtica sociología de la religión? ¿O, yendo aún más lejos, verdaderamente corresponde a los poderes públicos cribar, discernir y, en definitiva, discriminar qué fenómenos o hechos sociales entran o no entran a formar parte del hecho religioso? Esta tarea, tan ajena a lo que supone el ejercicio de un Estado aconfesional, es la que ha llevado, hasta la fecha, a una incesante búsqueda de una definición lo más nítida posible del fenómeno religioso, búsqueda que abarca desde la utilización indiscriminada de diferentes conceptos como equivalentes, hasta la utilización de la definición lingüística de la RAE.

En este sentido, como ha expuesto con claridad taxonómica B.Souto Galván, la doctrina eclesiasticista española no se ha pronunciado de forma unánime, sino que varía entre un intento forzado de definición de las creencias religiosas, basándose bien en la finalidad religiosa y de culto, bien en la naturaleza religiosa y organización normativa propia, o bien en una serie de características como las siguientes: referencia a la divinidad; dimensión comunitaria y social; praxis ritual y moral; estructura normativa permanente y autónoma; y un cierto componente doctrinal dogmático-sapiencial⁵.

Este esfuerzo teséico por salir indemnes de la intrincada cueva del minotauro religioso, resulta infructuoso y hasta contraproducente después

⁴ SOUTO PAZ, “Análisis crítico de la Ley de Libertad Religiosa”..., pp.51 y ss.

⁵ SOUTO GALVÁN, B., *Reconocimiento estatal de las Entidades Religiosas*, Madrid 2000, pp.94 y ss. La Profa.Souto Galván recoge los intentos de definición de autores como González del Valle, López Alarcón, Goti, Bueno Salinas, Zabalza y Fuentes Bajo, con sus respectivas referencias bibliográficas.

de la interpretación dada por el Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas del art.18 de la DUDH, en el sentido de entender la libertad religiosa en el contexto de la libertad ideológica o de pensamiento, tanto a nivel individual o colectivo, y entender, igualmente, que toda creencia *religiosa* y *no religiosa* debe quedar amparada y protegida por la legalidad internacional⁶. De tal suerte que, como concluye Souto Paz, al final nuestra Ley de Libertad Religiosa queda configurada como una ley “para las confesiones religiosas” y su ámbito de colaboración con los poderes públicos. Y si vamos a la posterior regulación de su necesaria inscripción *valorativa* en el Registro de Entidades Religiosas, vemos que por tales confesiones, en realidad, se entiende de forma restrictiva aquellas que tengan un especial arraigo en nuestro país; es decir, las que podríamos denominar Iglesias tradicionales, con las únicas que el Estado estaría obligado a establecer acuerdos de cooperación (art.7 LOLR)⁷.

Es más, cuando nos enfrentamos al texto regulativo de la llamada libertad religiosa, nos encontramos con un elenco verdaderamente variado y curioso de denominaciones de lo que se supone debe ser el objeto material de dicha ley. Así, siguiendo el orden establecido por el propio articulado, podemos apreciar los siguientes acercamientos semánticos a dicho objeto: libertad religiosa y de culto; creencias religiosas; motivos religiosos; asistencia religiosa; enseñanza e información religiosa; fines religiosos; Iglesias, confesiones y comunidades religiosas. Por su parte, el polémico art.3.2, cuando trata de describir aquellas actividades que el legislador

⁶ Para una visión completa y lúcida del amparo de N.U. a la libertad religiosa véase, SOUTO GALVÁN, E., *El reconocimiento de la libertad religiosa en Naciones Unidas*, Madrid 2000, pp.198 y ss.

⁷ SOUTO PAZ, O.c., pp.55 y ss.

considera fuera del objeto material de regulación de esta ley, acude a los siguientes supuestos: estudio y experimentación de fenómenos psíquicos o parapsicológicos; valores humanísticos o espirituales ajenos a los religiosos. Por tanto, si intentamos inducir del texto un común denominador a todas estas acepciones que, supuestamente, limitan el contenido material de la libertad religiosa, quizá nos tendríamos que quedar con el adjetivo *religioso* que aparece calificando a la mayor parte de elementos materiales incorporados. Y por vía negativa, deberíamos dejar de lado aquellos componentes humanísticos, psicológicos y espiritualistas que según la interpretación del art.3.2 no conforman el núcleo de lo que debemos entender por entidad religiosa.

Sin embargo, la duda salta cuando en el art.3.2 se hace referencia a actividades y valores de carácter humanístico y espiritual ajenos a los religiosos, o al estudio de fenómenos psíquicos o parapsicológicos, que también se les supone ajenos al fenómeno religioso. Nadie duda de que cualquier creencia religiosa, tiene componentes irracionales, fideístas e, incluso, manifestaciones psicológicas evidentes. La Teología espiritual o Pneumología, ha desarrollado últimamente interesantes acercamientos entre lo que denominan la experiencia religiosa y los fenómenos relacionados con la psique humana, entendiendo que ésta constituye la mediación adecuada e imprescindible para que el ser humano pueda alcanzar lo que denominan experiencia personal de lo sagrado⁸. Y el filósofo y teólogo español Xavier Zubiri, cuando intenta definir al hombre, lo hace acuñando lo que es ya una definición clásica para la antropología filosófica, un *animal de realidades*,

⁸ Vid.DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Creer después de Freud*, Madrid 1991, pp.140 y ss.

que resulta ser en su fenomenología religiosa el elemento esencial para entender la experiencia religiosa como una experiencia de lo real⁹.

Pues bien, partiendo de estos datos aislados, podemos percatarnos de la enorme dificultad de definir un fenómeno humano, como el religioso, que cuenta con mil caras y que difícilmente se deja domeñar por los parámetros lógicos o semánticos clásicos. El fenómeno o hecho religioso ha acompañado a la humanidad desde sus orígenes, como lo demuestran los enterramientos o monumentos megalíticos de épocas pretéritas, y ha sido un fenómeno que siempre ha ido acompañando al desarrollo cultural y social de los diferentes pueblos¹⁰. Es más, admitiendo las tesis evolucionistas de las sociedades, bien en línea comtiana o incluso khuniana, podemos constatar que lo religioso se ha ido adaptando a los diferentes paradigmas que el progreso científico y cultural nos ha deparado.

De hecho, no es cierto que la modernidad y su paradigma de la nueva ciencia desterraran lo religioso: qué si no es la *Teodicea* de Leibniz, la *Metafísica de las Costumbres* de Kant, la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel o, incluso, la judaica interpretación que subyace a la *Ideología alemana* de Marx. Todas estas obras se enmarcan en lo que conocemos como hitos del pensamiento moderno, pero a nadie se le ocurriría desterrar el elemento religioso de sus contenidos. Lo que hizo la modernidad, en expresión kantiana, es reconducir dicha experiencia religiosa al terreno que le es propio, la *razón práctica*, porque al final los últimos fundamentos de la

⁹ Cf. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Madrid 1984.

¹⁰ Vid. FACCHINI, F., «La emergencia del *homo religiosus*. Paleontología y paleolítico», en *Tratado de antropología de lo sagrado* (J. Ries, edit.), vol.1, Madrid 1995, pp.151 y ss.

pura realidad habrán de describirse en un lenguaje de praxis social¹¹. Mientras que la razón pura es descrita mediante complejas leyes físicas, matemáticas, bioquímicas o genómicas, de las que la experiencia religiosa se encuentra hoy por hoy desterrada. Ahora bien, es cierto que el gran paradigma del mundo contemporáneo, la tecnología, sí ha traído un cierto halo de escepticismo respecto a cualquier atisbo ético o religioso. Pero, más que desterrar lo religioso de su ámbito de actuación, sencillamente se declara un coto autónomo de cualquier influencia ética, política o religiosa, dejando su control al puro y duro mecanismo de los mercados. Lo cual es otra historia.

Por tanto, cuando hablamos de hecho religioso, al menos desde la modernidad, debemos hacerlo en su dimensión práctica y en relación directa con el *éthos* social que trata de construir. Y es en ese terreno en el que la dimensión religiosa, sin descartar que para muchas personas signifique mucho más en sus vidas particulares y para otros muchos absolutamente nada, marca un camino de definición y delimitación, mano a mano con los mínimos éticos que una sociedad demanda. Es decir, a la sociedad y al derecho le interesa el hecho religioso, en la medida que éste constituye uno de los elementos formativos del *éthos* social, en la mayor parte de modelos culturales y, más importante aún, en una buena parte de ciudadanos. Y porque incide en dicha construcción de la realidad social, debe el derecho amparar su desarrollo individual y colectivo, al margen de configuraciones

¹¹ Vid.CASANOVA, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid 2000, pp.286 y ss.

institucionales¹². De hecho, nada justifica discriminar o delimitar el ámbito propio de lo religioso, porque cribando, cribando, al final nos quedaríamos siempre con las mismas confesiones religiosas capaces de ofrecer un marco institucional poderoso en presencia y en medios, dejando en el desamparo legal a cualquier otra asociación que entienda lo religioso de una forma más cercana a lo que nuestra cultura denominó como humanismos.

Tal es el caso del Budismo, que nadie duda en calificar como religión, pero que de hecho guarda más relación con un humanismo de corte cósmico y propedéutico, aunque su añejo acervo ritual y sapiencial le hagan estar entre las grandes religiones de la humanidad. O de asociaciones que practiquen técnicas tales como el Zen o el Yoga, que a lo largo de los siglos han alcanzado algo más que una simple técnica de relajación, es decir, toda una *filosofía* de vida que delimita directamente con prácticas religiosas. En definitiva, como nos advierte Zubiri, lo religioso no deja de ser una forma más de enfrentarse a lo real; es decir, una forma de justificar nuestra realidad humana, por lo que no deberíamos estrechar el cerco que comprenda la experiencia religiosa por el hecho de afrontar fenómenos psíquicos o valores humanísticos y espirituales, pues también éstos significan una forma excelente de justificar nuestras vidas y apropiarnos de nuestra realidad¹³.

En este sentido, resulta interesante analizar la sentencia del Tribunal Constitucional de 15 de febrero de 2001, impugnando una Resolución de la Dirección General de Asuntos Religiosos de 22 de diciembre de 1992, por la

¹² En este sentido, véase el brillante y renovador planteamiento propuesto para la doctrina eclesiástica en , POLO SABAU, J.R., ¿Derecho eclesiástico del estado o libertades públicas? : notas para una interpretación sistemática del artículo 16 de la Constitución, Málaga 2002, especialmente los capítulos II y III.

que se denegaba la inscripción en el Registro de Entidades Religiosas a la denominada Iglesia de la Unificación. Dicha Resolución estaba fundada en dos argumentos: la carencia de una “auténtica naturaleza religiosa” de la mencionada Iglesia, tomando como referencia las exigencias del art.3.2 de la LOLR y del concepto de lo religioso contenido en el Diccionario de la Real Academia Española: y como segundo argumento se aporta una recomendación del Congreso de los Diputados sobre la necesaria “cautela” que debía seguirse con aquellas “sectas” que intentaran su inscripción en el Registro de Entidades Religiosas, utilizando el fraude de ley, para prevenir “el orden público constitucional”. Pues bien, al margen de lo acertado que nos parece la sentencia del Tribunal Constitucional en este caso, por lo que a la defensa del principio de libertad religiosa se refiere, lo realmente sorprendente es que el Tribunal Supremo, en sentencia de 14 de julio de 1996 desestimatoria del recurso de casación interpuesto, entendió que la Administración sí está facultada para realizar un control sobre los fines perseguidos por una entidad solicitante de dicha inscripción, conclusión afortunadamente rebatida en un voto particular por uno de los Magistrados de la Sala. El hecho es que la sentencia del Tribunal Constitucional confirma la falta de definición positiva en la LOLR de la actividad o fines de lo religioso o, simplemente, qué debe entenderse por religión. Por tanto, reconoce lo que hemos denominado en el título de este epígrafe como mera *definición negativa* del hecho religioso por parte de la ley.

En conclusión, poco podemos sacar en claro de la Ley de Libertad Religiosa en cuanto a un modelo de definición de lo que debe entenderse

¹³ Cf.ZUBIRI, O.c., pp.123 y ss.

por hecho religioso y, por tanto, por entidades, asociaciones o confesiones religiosas. Pero como el problema no lo es tanto para aquellas entidades que por su *notorio arraigo* nuestro legislador y la propia sociedad entienden que sí entran a formar parte de lo religioso, nos quedamos con el límite negativo que impone el mencionado art.4, pues creemos que, además de poder infringir los principios de igualdad y no discriminación, fundamentalmente nos preocupa su intento de poner cercos en medio de un campo abierto y complejo, que puede llevar a negativas interpretaciones administrativas y judiciales respecto de la inscripción de asociaciones que reclaman para sí el carácter de religiosas, aunque de una religiosidad ajena a la interpretación legal. Y esto, sin entrar a valorar la verdadera necesidad de sacar del régimen general de asociaciones a las tildadas de religiosas, sobre todo cuando vemos que la intención última de la Ley no es establecer un marco común para este tipo singular de asociaciones, sino mantener un cierto *estatus* privilegiado de las llamadas religiones o iglesias tradicionales a través de los acuerdos con las mismas.

En este sentido, conviene recordar la experiencia histórica en el seno de la Iglesia católica, cuando el papa Paulo III en pleno siglo XVI, siglo de auge sin par de la espiritualidad y de los movimientos religiosos y místicos por toda Europa, y especialmente en España, quiso poner orden, y nunca mejor dicho, entre el marasmo de consejos evangélicos que intentaban ser aprobados, apelando a las más variadas y peregrinas aportaciones carismáticas. Su intento consistió en encuadrar a todas las ramas escindidas o recientemente creadas en cuatro grandes inspiraciones regulares: las monacales, las agustinianas, las dominicanas y las franciscanas. Pues bien, dicho intento resultó baldío, dado el número ingente de inspiraciones

carismáticas que surgieron y que tuvieron pronto ese notorio arraigo entre los fieles. Y así, órdenes como la reforma carmelitana o la Compañía de Jesús, irrumpieron con gran fuerza y presencia social, aportando, de paso, nuevas fórmulas constitucionales en cuanto a estructura y funcionamiento. En definitiva, ni la Iglesia católica, con sus dos mil años de historia y su férreo sistema canónico, ha sido capaz de restringir los carismas evangélicos que surgen por doquier al hilo de los nuevos tiempos, necesidades y contextos sociales.

II. Origen y significados de las creencias religiosas.

Como expone acertadamente J.A.Estrada, las creencias religiosas y filosóficas forman parte de sistemas metafísicos e imágenes culturales del mundo. Son cosmovisiones orientadoras que ofrecen un horizonte global a partir de la multiplicidad de saberes y especialidades, además de ofrecer valores y orientaciones que apelan, no sólo a la razón, sino también a los sentidos y afectos humanos¹⁴. Por tanto, parece que las creencias y los diferentes saberes humanos responden, en última instancia, a expectativas humanas que superan la racionalidad. Es lo que desde Spinoza hasta Freud nos han tratado de demostrar: que el ser humano es una realidad psicosomática que sirve de sustrato de la razón y sus construcciones teóricas y prácticas. El deseo, la imaginación y la fantasía van mucho más allá de lo que nos permite la razón, por lo que ésta debe estar abierta y en permanente diálogo con tales dimensiones del ser humano.

¹⁴ ESTRADA, J.A., *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid 2001, pp.29 y ss.

E. Durkheim nos advirtió que los hombres se han tenido que elaborar una idea propia de lo que significa el fenómeno religioso, mucho antes de que la fenomenología de las religiones se pusiera a discernir una definición de su objeto y contenidos. Así, para Durkheim debemos, antes que nada, referirnos a los caracteres concretos que encontramos en todas y cada una de las formas religiosas que podamos observar. Y observando dichos fenómenos, podemos destacar una primera característica común que es el hecho sobrenatural, es decir, todo orden de cosas que sobrepasa la capacidad de nuestro entendimiento, por lo que entraña de misterioso, incognoscible o sencillamente incomprensible. Por tanto, “la religión sería una especie de especulación sobre todo lo que no llega a comprender la ciencia, y más generalmente, el pensamiento definido”¹⁵. En definitiva, estamos ante un tipo de discurso que trata de explicar todo lo que en el mundo existe y no se termina de comprender. Pero debemos admitir con Durkheim, que para que pueda darse una cierta idea sobrenatural sobre la realidad de las cosas, primero hace falta tener bien asentado unos principios sobre el llamado orden natural de las cosas, algo que aparece bastante tardíamente en el horizonte cultural de la humanidad. Por tanto, no es cierto que lo religioso venga a darnos una explicación sobre acontecimientos prodigiosos o monstruosos, según se mire, sino más bien mantener el curso normal de la vida y de las cosas.

Una segunda idea vinculada a la religión es la de la divinidad, con la que la humanidad podría tener un vínculo misterioso. Pero si reducimos el concepto de lo religioso a este vínculo con una divinidad suprema,

¹⁵ DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Trad. S. González Noriega, Madrid 2003, p.60.

dejaríamos a gran parte de las religiones primitivas fuera de dicho campo de definición, puesto que muchas de ellas apelan a seres espirituales con poderes extraordinarios y a los que se trata de controlar mediante ritos, sacrificios y oraciones. Es más, religiones tan extendidas como el budismo, no cuentan con una idea de divinidad o de espíritus superiores tal y como hemos expuesto. Se trataría, más bien, en este caso, de una especie de moral sin dios o una propedéutica o camino de perfección y liberación personal, al margen de que en muchos lugares Buda ha terminado siendo tratado como un verdadero Dios, al que se dedican templos y oraciones rituales. Por tanto, tampoco podemos abordar el fenómeno religioso desde la simple idea de la divinidad, al menos que la entendamos de una forma absolutamente omnicomprendiva, desvirtuando su verdadero significado¹⁶.

Finalmente, Durkheim opta por un criterio fenomenológico y descriptivo al definir el hecho religioso como un sistema más o menos complejo de mitos, dogmas, ritos y ceremonias, constituyendo dos polos o categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras, nos dice, son estados de opinión y consisten en representaciones de la realidad; los segundos son modos de acción sobre dicha realidad¹⁷. Estas categorías terminan por dividir la realidad en dos dominios del mundo: lo sagrado y lo profano. Y será lo sagrado, el ámbito propio de las creencias, los mitos, los dogmas y los rituales religiosos. Es más, ambos mundos se suelen contemplar en muchos casos como antagónicos y hostiles entre sí, por lo que la praxis moral y soteriológica de dichas religiones suele imponer un camino de

¹⁶ Ibid., pp.72 y ss.

¹⁷ Ibid., p.77.

tránsito de un campo hacia el otro. Y oposición que suele traducirse externamente en que lo profano no puede o debe tocar siquiera el ámbito de lo sagrado; eso significaría la *profanación* del ámbito de lo sagrado.

Por tanto, cuando nos enfrentamos ante la definición del fenómeno religioso, nos vemos obligados a compartimentar el universo y la realidad misma en dos dimensiones contrapuestas: una corresponde al mundo de lo cognoscible y mensurable; la otra dimensión corresponde a un mundo aislado y protegido de las cosas profanas, debiendo permanecer a distancia de aquel mundo. Es decir, las creencias religiosas aparecen como representaciones que intentan expresar la naturaleza propia de las cosas sagradas y las relaciones que pueden mantener entre sí y con las cosas profanas, acompañándose normalmente de ritos que marcan y prescriben cómo deben comportarse los creyentes respecto de tales cosas sagradas y profanas. Es más, normalmente, las relaciones entre lo sagrado y lo profano suele determinarse religiosamente por una subordinación de lo segundo hacia lo primero. Así que el problema será preguntarse o explicar por qué el hombre ha querido ver el mundo real escindido en dos mundos heterogéneos y enfrentados, mientras que nada de la experiencia sensible parece sugerir tal dualidad¹⁸.

Sin embargo, parece evidente que las creencias religiosas aparecen siempre vinculadas a una determinada colectividad que hace profesión de ellas, adhiriéndose a su sistema dogmático y practicando los ritos que les son propios. De hecho, los individuos del grupo se sienten vinculados entre sí por el hecho de profesar una fe común. Es decir, los congregados en torno a una determinada creencia religiosa se siente representados por ella ante el

mundo de lo sagrado y, también, en sus relaciones con el mundo profano. Incluso los llamados cultos privados cumplen esta función social y corporativa, pues siempre son celebrados en familia o por una corporación singular, siendo, en muchos casos, una forma específica de una religión más general. Y si nos fijamos, como es el caso de la actualidad más inmediata, en lo que podríamos denominar estados religiosos interiores, particulares y subjetivos, es decir, un tipo de religiosidad individualizada, también es estos casos deberíamos preguntarnos por los elementos que la componen, cuáles son sus causas y qué funciones cumple, porque, seguramente, al final nos encontraremos con una referencia más general y, por tanto, una proyección igualmente social o corporativa, aunque practicada en la más íntima privacidad¹⁹.

En definitiva, concluyendo con Durkheim, podemos definir el hecho religioso como “un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas”²⁰. Definición que contempla, fundamentalmente, el elemento social y colectivo de las prácticas religiosas, incluso en aquellos fenómenos de religiosidad privada, puesto que finalmente tienen un correlato corporativo y social indudable. Por tanto, estamos ante un tipo de fenómeno esencialmente colectivo, por lo que la idea de religión, como concluye Durkheim, aparece ligada de una u otra forma a la idea de Iglesia o corporación.

¹⁸ Ibid., p.85.

¹⁹ Ibid., p.92.

²⁰ Ibid., pp.92-93.

Por último, podríamos preguntarnos, tal y como hace M.Eliade, si al final aquellos pueblos o grupos que siguen hoy en día optando por prácticas religiosas ancestrales y arcaicas, no terminarán por confrontar sus prácticas y creencias con la cultura secularizada del mundo actual y con el progreso científico y tecnológico, además de político y jurídico, que globalmente impulsa modelos sociales desarrollados en cuanto a la dignidad de la persona humana, sus derechos inalienables y su pleno desarrollo de su personalidad, sin coacciones ni miedos adquiridos²¹. En todo caso, como nos recordó Kant, el esfuerzo moral por el que los hombres con su acción política intentan instaurar un orden moral universal en el mundo, choca constantemente con la dialéctica de la razón, cuya única salida es una esperanza que haga posible el esfuerzo moral por universalizar tales principios. Esto, en el terreno de lo religioso, podría llevarnos a una conclusión similar, puesto que la dialéctica permanente entre lo sagrado y lo profano, entre lo particular y lo universal, termina por anularse o crear verdaderos monstruos. Por lo que, también en el terreno religioso, lo único que puede salvar dicha dualidad es la esperanza kantiana de una moralidad o religiosidad universal.

En definitiva, nadie duda de que las creencias religiosas ofrecen respuestas soteriológicas, es decir, no sólo dan respuestas teóricas a las preguntas humanas sobre el significado y sentido de la existencia, sino también proponen un camino de realización personal. Algo que, recordamos, aparece reflejado en todas las declaraciones de derechos fundamentales, como reconoce el art.29 de la DUDH de Naciones Unidas:

²¹ Cf. ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Trad.J.M.López de Castro, Barcelona 1996, pp.559 y ss.

“Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad”. Y para este libre y pleno desarrollo personal en el seno de una sociedad concreta, el hombre necesita un sistema de respuestas, creencias y prácticas, que respondan a su inquietud existencial, dentro de la cual se integra su búsqueda intelectual²². Pero no nos engañemos, las viejas metafísicas platónicas y aristotélicas que buscaban principios explicativos y constitutivos de la realidad, responden a las mismas inquietudes que los sistemas religiosos antiguos. Es decir, esos viejos sistemas filosóficos y científicos, como los credos religiosos, buscan dar respuestas totales al hombre, tanto en lo que se refiere a su existencia como en lo que atañe a su puesto en el cosmos. Todos buscan, pues, causas y principios desde los que explicar y dar cuenta de la realidad existente, ofreciendo, además, pautas de comportamiento y significaciones simbólicas para la vida²³. El que unas respuestas respondan a paradigmas puramente científicos, naturalísticos, cosmológicos, sociales o personales, sólo dependerá del punto de partida de tales cosmovisiones. Pero todas ellas tienden a un mismo fin: situar al ser humano en la realidad, justificándolo frente a ella.

Al final, según el hombre viva la naturaleza como realidad final o ponga el acento en la relación interpersonal como referente último, dependerá de que nos encontremos ante un sistema de creencias de carácter cósmico, naturalista o personalista. Pero todas ellas dotan al ser humano de una

²² Cf. ESTRADA, O.c., p.32.

²³ Vid. CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas*, México 1971; MARDONES, J.M., *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander 2003, último capítulo.

capacidad de inserción social evidente; es decir, se comportan como verdaderos agentes socializadores, puesto que permiten a los individuos insertar sus vidas en la realidad social, en el *éthos* social, con pleno sentido de su dignidad y finalidad última. Por eso es muy difícil encontrar una sociedad sin un sistema de creencias y de prácticas que aporten a los hombres un significado y un significativo dignos de protección. Las creencias religiosas, se dice, fomentan la esperanza, relativizan los acontecimientos y permiten mantener abierta la historia para su transformación. Bien es cierto, que en muchas ocasiones ese distanciamiento de la realidad conlleva prácticas ajenas a los principios sociales de la dignidad humana y de los derechos fundamentales. Son casos patológicos de creencias dotadoras de sentido que se convierten en elementos de un fanatismo *anómico* y profundamente antisocial. Pero todas las instituciones sociales tienen su parte alícuota de desestructuración y compulsión autodestructiva: mírese, si no, las graves consecuencias de ciertas ideologías, de las aplicaciones de grandes descubrimientos científicos o del uso y abuso de determinadas tecnologías. Cuando Zubiri afirmó que los elementos esenciales de nuestra cultura occidental habían sido la Religión judeo-cristiana, la Metafísica griega y el Derecho romano, a los que podríamos añadir la Ciencia moderna y la Tecnología contemporánea, estaba declarando un marco de contenidos esenciales a nuestra forma de estar en el mundo. Pero cada una de estas cinco causas materiales de nuestro mundo actual, han tenido a lo largo de la historia su correlato maldito y de destrucción humana, lo que no significa su propia extinción o inutilidad social y cultural. El problema siempre ha surgido

cuando cualquiera de estas instancias ha querido aislarse y comportarse de una forma autónoma.

Cuando el llamado Parlamento de las Religiones se puso a discernir en torno a lo que debía entenderse por hecho religioso, incluyeron una serie de contenidos materiales en línea a lo que venimos considerando²⁴. Así, incorporan elementos tales como valores vinculantes, pautas inalteradas, actitudes internas fundamentales, con sentido autocrítico y sentido de la realidad. Pero lo fundamental en la estructura del fenómeno religioso está en que es una confrontación del hombre con la Realidad esencial; experiencia que se vive y expresa a través del pensamiento, la acción y la comunidad²⁵. En todo caso, como advierte Martín Velasco, el desarrollo de un pensamiento, una cultura o una sociedad, que ha tomado conciencia de la autonomía del *éthos* social en relación con la religión, crea las condiciones para un sistema plural en el que muchos sujetos adopten como sentido último de la realidad la relación con una trascendencia bajo la forma de una fe filosófica, moral o religiosa²⁶.

Ahora bien, lo sagrado y lo ético designan dos mundos, dos ámbitos de la realidad en los que el hombre vive su relación con lo último de su existencia, con lo incondicionado y realmente valioso para él. En el primero, es cierto que el hombre experimenta una conciencia de gratuidad, mientras que en el segundo es el hombre el que se esfuerza por ser justo y alcanzar el bien. Por eso son manifestaciones del ámbito de lo sagrado la adoración, la alabanza y el asombro, y lo son del ámbito ético el sentido del deber, la

²⁴ Vid.KÜNG, H. y KUSCHEL, K.J., *Hacia una ética mundial*, Madrid 1994.

²⁵ Cf.MARTÍN VELASCO, J., "Religión y moral", *Isegoria*, X (1994) 43-64, p.52.

²⁶ *Ibid.*, p.53.

aceptación de la norma y la honestidad personal. El filósofo lituano-francés E. Levinas, afirma que el hombre necesita dar con el sentido de los sentidos, dar con el Otro más otro que cualquier alteridad. Sea como fuere, se nos describen tres tipos diferenciados de confrontarse con dicha realidad religada: la religiosidad mística, en la que la conducta moral se reduce a una predisposición para la religación, en un cierto quietismo moral; el de las religiones sapienciales o humanismos morales de cuño religioso; y el de las religiones proféticas que extraen conductas éticas precisas de su experiencia religiosa²⁷. Todas estas formas religiosas podrían, incluso, aunarse bajo el término habermasiano de *religiones anamnéticas*, es decir, la experiencia que cualquier hombre puede tener en base a la rememoración de experiencias tenidas por diferentes comunidades desde tiempos remotos. En definitiva, como afirma Levinas, la experiencia irreductible y última del hombre no radica en la síntesis, sino en el cara a cara de los humanos y en su significación moral²⁸.

Según lo visto, sería complicado seguir manteniendo las famosas cinco antinomias planteadas por N. Hartmann, a la hora de diferencias lo que sería propio del terreno religioso y lo que habríamos de considerar propio de humanismos éticos: lo ético pertenece al más acá y lo religioso al más allá; lo ético es asunto del hombre y lo religioso de Dios; lo ético es una instancia autónoma y lo religioso depende de la divinidad; lo ético se funda en la libertad y lo religioso en la providencia; y, por último, lo ético no reconoce redención alguna, mientras que lo religioso se funda en dicha redención

²⁷ Ibid., p.55.

²⁸ LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Trad.A.Pintor Ramos, Salamanca 1983.

humana por la divinidad²⁹. Desde luego tal reduccionismo y compartimentación hace imposible el ideal kantiano de relacionar lo religioso con lo humano desde el *éthos* social. Y contradice la experiencia histórica que nos habla de que durante milenios las religiones fueron los sistemas de orientación que servían de base a una determinada moral, la legitimaban, motivaban e, incluso, sancionaban con penas. Y, así, el teólogo P.Tillich puede hablar de que la moralidad es esencialmente religiosa, mientras que la religiosidad es esencialmente moral; es decir, el imperativo moral posee una irreprimible dimensión religiosa; por lo que, aunque la moral no tenga por qué depender de ninguna religión concreta para sustentar la vida social, conlleva en su misma raíz un sustrato religioso que se manifiesta en el carácter absoluto de tal imperativo moral³⁰.

En definitiva, nos encontramos con la polémica abiertamente planteada por Habermas, sobre si estamos ante Atenas o ante Israel; es decir, si nos encontramos ante la necesidad de fundar lo religioso en la lógica filosófica de los griegos o, por el contrario, podemos escudarnos en una diferenciada lógica anamnética de cuño judaizante. En definitiva, ¿debe lo religioso, para tener carta de naturaleza, travestirse de contenido lógico-filosófico, o puede mostrarse como un hecho social más desde la reivindicación de su carácter sapiencial y rememorativo?³¹. Concluye Habermas pidiendo un mutuo reconocimiento para ambas tradiciones: la de la ilustración, que ofrece unos principios universales extraídos de la razón secularizada; y la de las

²⁹ Citado por FRAIJÓ, M., “De la sobriedad ética a la esperanza religiosa”, *Isegoría*, X (1994) 65-84, pp.67-68.

³⁰ Cf.TILLICH, P., *Amor, poder y justicia*, Madrid 1970.

³¹ Cf.HABERMAS, J., *Israel o Atenas*, Madrid 2002.

religiones anamnéticas, que ofrecen el reconocimiento también universal de la dimensión sapiencial del ser humano. Es decir, como afirma Estrada, la religación a lo Absoluto permite transformar lo que ocurre, dar un sentido fáctico a la historia, y encontrar significado y validez a lo que no lo tiene por sí mismo. Se trata de introducir sentido en la realidad. Y esto es lo que nos lleva a la ética, porque las religiones vinculan valores, los fundamentan y los ofrecen en un marco de universalidad. Es decir, ofrecen un marco socializador desde un núcleo mítico que da sentido a la historia, y desde la potenciación de el sentido utópico del hombre que intenta transformarla. En definitiva, las religiones, al menos, responden a preguntas existenciales inevitables, de una forma distinta a como lo hace la ciencia y la filosofía, por lo que mantienen el carácter misterioso del universo y del hombre³².

En conclusión, en una sociedad secularizada y postindustrial como la nuestra, la religión sigue teniendo una función social: los ritos, el ámbito educativo y asistencial, el patrimonio cultural, artístico y folclórico, todo esto sigue ahí. Es más, sigue ahí vaciado de un verdadero sentido religioso y revestido de un puro consumismo cultural. Es decir, el amparo civil o estatal a dichas prácticas religiosas, en cualquiera de los ámbitos señalados, ha vaciado de sentido religioso a tales propuestas. De ahí que, como afirma Estrada, el gran problema actual vuelve a ser la pregunta primigenia por lo Absoluto: despertar la conciencia de la contingencia humana y buscar esperanza en la realidad más desesperanzada que podamos encontrar. Por tanto, el sentido de Dios es el contenido esencial de lo religioso, y desde antiguo representar, constreñir o, sencillamente, sustituir al Absoluto por cualquier sistema de valores, modelos sociales o culturales, o ritos más o

³² Cf. ESTRADA, O.c., p.45.

menos folclóricos, es justamente deslegitimar lo religioso y desenrealizarlo, sacarlo fuera de la realidad. En definitiva, lo único que materializa el contenido del hecho religioso es la pregunta por la experiencia última del ser humano. Fuera de esa pregunta, lo religioso no representa más que una triste mueca cultural imposible de determinar en sus contenidos, salvo por los parámetros del consumo y del éxito mercadotécnico³³.

Por tanto, como desarrolló magistralmente M.Eliade, también los hombres sin religión, de hecho, comparten contenidos propios de pseudoreligiones y mitologías degradadas. Todo ser humano está compuesto de contenidos y estructuras irracionales e inconscientes. Y, precisamente, lo que hace la experiencia religiosa produce en el ser humano es hacer fructificar y abrirse hacia fuera de su propia existencia. Por tanto, lo sagrado y lo profano son dos modos de estar en el mundo, dos situaciones existenciales y dos lecturas de la historia y de la realidad³⁴. Al final, como afirma A.Cortina, la única forma de normalizar el hecho religioso en nuestras sociedades, que podríamos describir como de *ciudadanía compleja*, es asumiendo que una sociedad laica debe permitir crecer en su seno a aquellas creencias que cumplan los mínimos éticos requeridos, sin apostar por ninguna de ellas³⁵. Es decir, ha de ser la llamada ciudadanía compleja la que acoja y asuma en su seno las diferentes creencias, cosmovisiones o formas de identidad religiosa, dentro del principio de igualdad y de no discriminación. El discurso de la dignidad, del diálogo, de la comunidad cosmopolita, de la igualdad y de la libertad de todos los seres humanos, así

³³ Ibid., p.221.

³⁴ Cf.ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Trad.L.Gil, Barcelona 1983, pp.23 y ss.

³⁵ CORTINA, A., *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid 2001, pp.174 y ss.

como el discurso de la santidad del ser humano, resulta un discurso de mínimos de justicia y de felicidad humana, es decir, de plenitud. Y esto entra de lleno en el reconocimiento del pleno desarrollo de la personalidad que amparan todos los textos universales de derechos, así como nuestro propio texto constitucional.

III. Hecho religioso e historicidad de las religiones.

Según hemos visto, para una definición del fenómeno religioso hoy en día, debemos acudir al término *lo sagrado*, en el sentido de expresar algo *extraño* a la propia conciencia del hombre que sería una conciencia *profana*. Pero debemos delimitar aún más los contornos de lo que consideramos sagrado. De hecho, como desarrolla Gómez Caffarena, el primer elemento podría venir de la contraposición con las actitudes mágicas, en su intento de dominar técnicamente lo desconocido o extraño a la conciencia humana. Por el contrario, lo sagrado lo que intenta es un *reconocimiento* desinteresado de eso que resulta extraño al hombre. Lo que no implica que en muchas ocasiones y en muchas de las creencias religiosas de la historia de la humanidad, ambos fenómenos hayan ido de la mano, siendo incapaces de discernir hasta dónde llega lo mágico e instrumental y hasta dónde el reconocimiento admirado y gratuito por lo desconocido³⁶.

Un segundo elemento identificativo sería la búsqueda de *salvación*, es decir, frente al mero utilitarismo de los artificios mágicos, el hombre religioso fomenta el desinterés por lo concreto, centrándose en un fin último

³⁶ Cf. GÓMEZ CAFFARENA, J., *La entraña humanista del cristianismo*, Estella 1988. pp.50 y ss.

y radical al que llegar. Sería lo que hoy conocemos como sentido último de la existencia humana. Y este empeño es lo que acerca dicha experiencia a la praxis moral, es decir, a la responsabilidad por alcanzar en esta vida los fines que le permitan encontrar ese sentido último de su existencia. Es decir, lo que llamamos salvación se refiere, en definitiva, a la realización humana integral y totalizante. Ahora bien, sabemos con M.Eliade, que no ha existido ningún acontecimiento vital o natural que no haya tenido carácter sagrado para alguna cultura. Se trata de las *hierofanías* propias de cada cultura, que convierten en religioso cualquier acontecimiento meramente natural³⁷.

Este elemento *hierofánico* es lo que podríamos denominar elemento *mistérico* del fenómeno religioso, en el sentido de mediación simbólica necesaria para determinar la experiencia religiosa en multitud de culturas y de tiempos históricos absolutamente diversos. Es decir, las mediaciones hierofánicas se plasman en símbolos y ritos, siendo el lenguaje simbólico, así mismo, el más adecuado para determinar este tipo de actuaciones. Sólo la irrupción de la metafísica griega rompe este esquema de expresión simbólica, orientando en Occidente a entender las tradiciones religiosas desde parámetros lógicos, en relación al *logos*, centrándose a partir de entonces en la búsqueda de lo *Absoluto* como elemento central del hecho religioso. Ahora bien, esto no significó nunca un abandono definitivo del lenguaje simbólico y ritual, sino que se tuvieron que buscar fórmulas mixtas de expresión de la conciencia religiosa, incorporando tanto dosis importantes de metafísica, con la consecuencia de la construcción y

³⁷ Cf. ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Trad.L.Gil, Barcelona 1983, pp.23 y ss.

formulación de sistemas de creencias, como dosis también importantes de referentes simbólicos³⁸.

Un nuevo elemento que debemos incorporar es la aparición histórica de lo que podríamos denominar religiones personales, es decir, creencias religiosas a partir de la experiencia excepcional de determinadas personalidades que marcan el devenir de dichas creencias. Sería el caso de experiencias como las de Confucio, Lao-Tse, Buda, Zaratustra, Moisés, Jesús de Nazaret o Mahoma, que incorporan a la religión un elemento personal y sapiencial, junto al elemento social y anónimo de las *hierofanías* o experiencias de lo sagrado. Se trataría de dos tipos de religiosidad complementarias: de una parte, una religiosidad estática, basada en la propia naturaleza y en el anonimato social de quienes lo experimentan como remedio para las necesidades humanas y para sus angustias e indefensiones propias del ser humano; y, por otro lado, una religiosidad dinámica, basada en la experiencia prodigiosa de determinados personajes, místicos excepcionales, que incorporan a lo religioso su propia experiencia personal de contacto con la realidad última y absoluta, concibiendo así un proyecto humano que aconseja el seguimiento modélico³⁹.

Este hecho no desdibuja en nada una aproximación ceñida al hecho religioso, sino, antes al contrario, lo enmarca en la complejidad misma de dicho fenómeno, admitiendo, de paso, la dicotomía existente en tanta variedad de experiencias religiosas a lo largo de la historia, en el sentido de asumir tanto el lado estático como el dinámico de dichas experiencias, así como asumir la dicotomía permanente entre lo religioso y lo mágico, como

³⁸ Cf. GÓMEZ CAFFARENA, O.c., p.55.

³⁹ Ibid., p.57.

elementos cruzados que, aun representando lo segundo la impurificación de lo primero, nos recuerdan su pasado remoto de superación de miedos ancestrales y de búsqueda de artificios técnicos que dominasen y controlasen, como Prometeo, el fuego de lo sagrado. Aunque es cierto que ese elemento dinámico históricamente posterior, de incorporar un elemento personal y sapiencial a la experiencia religiosa, supuso un impulso de lo religioso hacia el umbral mismo del Misterio, aunque hubiera luego que explicitarlo a través de un lenguaje simbólico o lógico, según culturas⁴⁰.

En este sentido, y siguiendo a X.Zubiri, vemos cómo las religiones se nos presentan como unos hechos que existen ahí, en las sociedades humanas, y que aparecen constituidas por una serie de instituciones religiosas, por unos ritos, por unas creencias y por unas determinadas prácticas, como ya indicamos tomando la definición de Durkheim. Y vemos que estas creencias, prácticas y preceptos constituyen un momento del espíritu objetivo o social, independientemente de lo que pueda constituir el espíritu individual de cada uno de los miembros de dicha sociedad. Por tanto, lo religioso sería la institucionalidad religiosa que se impone a los individuos en el seno de sus sociedades. Pero esta presión o coerción social que se ejerce desde lo religioso en el seno de una sociedad determinada, nos dice Zubiri, no es lo único que constituye el hecho religioso, porque deja fuera del marco religioso elementos esenciales al mismo como la plegaria o la oración individual. Por tanto, lo institucional por supuesto que supone la

⁴⁰ Ibid., p.58.

forma del espíritu objetivo de lo religioso en la sociedad, pero no representa la esencia misma de lo religioso en cuanto tal⁴¹.

Por tanto, para referirnos al objeto preciso y formal del hecho religioso, debemos fijarnos en lo sagrado, no en el sentido de divinidad, como ya hemos apuntado anteriormente, sino en el sentido de la dualidad con lo profano. Pero, no sólo en el sentido que adujimos con Durkheim de lo *intangible*, sino que hay que añadirle lo *venerable*, es decir, no contentarnos con una definición negativa de lo sagrado en oposición a lo profano, sino intentar una definición positiva de este fenómeno. Esto implica un concepto de lo sagrado como lo estremecedor, como un sentimiento que se aprehende formalmente en un acto de razón. Acto que permite al ser humano encontrarse ante un misterio tremendo y fascinante ante lo cual siente respeto e inclinación. Por tanto, y volviendo una y otra vez a M.Eliade, lo religioso se manifiesta en todo aquello que posee el valor de lo sagrado, es decir, todo aquello que supone una manifestación de lo sagrado frente a lo profano: se trata, en definitiva, de una *hierofanía*. Lo que sucede, como ya advertimos, es que cada religión sacraliza diferentes cosas profanas, por lo que la tensión dialéctica entre lo sagrado y lo profano se mantiene siempre en cualquiera de las religiones que queramos analizar⁴².

Volviendo a Zubiri, debemos hacernos la pregunta de por qué todo lo profano puede llegar a ser sacralizable por alguna religión, o preguntarnos si toda *hierofanía* no termina por convertirse en una *teofanía*. Quizá la respuesta esté en el hecho de que en realidad lo profano no se opone a lo sagrado, sino a lo religioso. Por tanto, lo sagrado es algo que sin duda

⁴¹ ZUBIRI, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 1993, pp.16 y ss.

pertenece a lo religioso, pero le pertenece consecutivamente por ser religioso. De ahí que la historia de cualquier religión no es la historia de los valores profanos sacralizados, sino la historia de las relaciones del hombre con Dios. Por tanto, toda relación con los dioses será siempre religiosa, porque Dios es una realidad que sólo admite una relación religiosa y, en consecuencia, la relación religiosa no es tal por ser sagrada, sino por relacionarse con Dios. Es decir, para Zubiri, lo sagrado no es lo primario de la religión, con ser importante. Y por eso el problema de la religión es un problema intelectual y volitivo a la vez, porque afecta al hombre por entero, no en cuanto a su modo de estar en la realidad, sino en cuanto su *actitud* frente a ella. Por eso debemos definir cuál es esa *actitud religiosa* que caracteriza al hecho religioso en sí⁴³.

El hombre, nos dice Zubiri, es una realidad personal que se encuentra instalado entre las demás cosas que componen la realidad, pero de una forma realmente peculiar por su inteligencia. Es decir, se encuentra entre las cosas, no aquiescentemente, sino *inquieto* entre las mismas. Inquietud que le lleva a realizarse personalmente en dicha realidad como un yo-mismo o ser sustantivo que se reafirma frente a todo lo demás, incluso frente a Dios: es el *mihi quaestio factus sum* agustiniano (*Confesiones*, X, 33, n.50). Y aquí surge el concepto de *religación*, en cuanto ligadura del ser sustantivo del hombre a la realidad en cuanto realidad para ser; se trata de enfrentarse con el carácter de la realidad como última y posibilitante para el hombre. Así que en la religación acontece la fundamentalidad del ser

⁴² ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas...*, p.18 y ss.

⁴³ ZUBIRI, O.c., pp.26 y ss.

sustantivo del hombre. Por tanto, la religación aparece como fundamento radical de mi ser personal y la divinidad, como camino hacia ese encuentro con lo fundamental, aparece como mediación caracterizada por las siguientes notas: se trata de un poder trascendente; medida de la propia realidad de las cosas; organizadora de la vida; futuro de la realidad material e intelectual del hombre; intimidad personal que vincula a los hombre en familias, tribus y naciones; poder que todo lo llena y abarca; que se ciernen sobre la vida y la muerte; que dirige la vida social; que rige la justeza y la estructura moral del universo; y poder sacralizante y perdurante⁴⁴.

Por su parte, la religación en sí misma representa la actualización de la fundamentalidad del ser humano, por lo que cualquier acto humano por intrascendente que sea, en la medida que va configurando la personalidad del individuo, constituye en última instancia una experiencia personal de religiosidad. Por eso la religación es la actualización de todo aquello que me hace ser. Por tanto, la religiosidad no es algo que se posee o se tiene, sino que es algo constitutivo y estructural en el ser humano, pues pertenece a su estructura de la realidad personal de su yo sustantivo. Y, más tarde, será también el esqueleto de cualquier religión positiva. Por eso, también el ateísmo se trata de una posición de religación hacia aquello que fundamenta su ateísmo. E, incluso, es religación la del agnóstico que se siente instalado en la facticidad de las cosas, pero posee una conciencia racional que le dicta unos valores y unas normas de comportamiento moral⁴⁵.

El hombre está constitutivamente vertido a las cosas, a los demás hombres y hacia sí mismo. Tomadas a una estas tres dimensiones que

⁴⁴ Ibid., p.51.

⁴⁵ Ibid., p.55 y ss.

pertenecen de una manera radical a la unidad de la religación, conduciendo a una visión de la colectividad de los hombres desde el punto de vista de la deidad; se trata, como afirma Zubiri, “del orto de una institucionalización, de una *ecclesia*”. Se trata, por tanto, de una Teo-cosmología, una eclesiología y una escatología como momentos de toda religación. Por tanto, la religación no es una tendencia natural de la naturaleza humana, sino un momento *formalmente constitutivo* del ser personal en cuanto tal⁴⁶. Por tanto, el problema de Dios se sitúa en una actitud del ser personal del hombre, es decir, en lo que Zubiri denomina la fundamentalidad de su propio ser, o también, la realidad en tanto que última, posibilitante e imponente. Estas tres dimensiones califican la actitud radical del ser humano como una religación en cuanto tal⁴⁷.

Pero seguimos anclados en la realidad de las cosas, por eso es necesario explicar cómo se produce esa marcha hacia la creencia en una realidad absoluta. El problema del acceso a lo absoluto consiste en la entrega personal a ese absoluto que subyace en el fondo de toda realidad. Y esto es lo que constituye la fe. Fe que es manifestativa de algo y, por tanto, experiencial de lo que supone el poder de la realidad absoluta y personal de Dios. Pero esta experiencia ha de ser, por fuerza, una experiencia individual, con sus condiciones sociales, históricas e ideológicas, concretas; es decir, se trata de una experiencia matizada por los ingredientes que constituyen la propia realidad del hombre. Es más, lo que hemos denominado fe, tiene un

⁴⁶ Ibid., p.57.

⁴⁷ Ibid., p.61.

carácter esencialmente optativo, tanto en un sentido positivo como negativo; tanto para afirmar la experiencia de lo absoluto como para negarla⁴⁸.

Por tanto, podemos preguntarnos ya qué debemos entender por religión en este contexto de creencia optativa del hombre desde su experiencia de lo real. Y lo primero que debemos hacer es distinguir con claridad dos contenidos materiales bien diferenciados: por una parte, lo que constituye el cuerpo de la religión como institución humana; por otra, lo que supone en el hombre la vida religiosa como experiencia personal propia e inalienable. Pues bien, en el primero de los sentidos, Hegel propuso su idea de la religión como *espíritu objetivo*, que no se identifica ni con el espíritu de cada cual, ni con la conciencia de todos los individuos sobre esta cuestión. Se trata, más bien, de una estructura en la que nace inmerso cada uno de los individuos y por la que se encuentra afectado por el mero hecho de convivir y coincidir con los demás dentro de dicha estructura. Se trata de un modo de habérselas con las cosas según el modo de ser que dicho espíritu objetivo ha impregnado nuestra forma de ser personal; y es lo que los latinos llamaron *habitus* en el sentido de habérselas con las cosas. Por tanto, la religión aparece así como la plasmación de la religación en espíritu objetivo, porque define y circunscribe objetivamente el ámbito de la vida religiosa. Así, la religión, en su sentido institucional, pertenece a un cuerpo social que delimita las posibilidades de toda vida humana⁴⁹.

Pero, al margen de esta objetivación, toda religión ve el mundo esencialmente desde su idea de divinidad. Se trata de una *mundología* que envuelve e implica una cosmología, una eclesiología, una escatología y una

⁴⁸ Ibid., p.83.

⁴⁹ Ibid., p.98.

tradición. *Cosmología* porque intenta responder a la vieja cuestión de cómo se ha formado y constituido el mundo real que nos envuelve; *eclesiología* porque se trata de una visión de los fieles desde su idea de Dios, no en el sentido de que no pueda haber religiones sin iglesia, que las hay, sino en el sentido de que cada individuo que tiene una fe en su Dios participa en la misma fe que tienen otros individuos respecto a su misma idea de Dios, aunque dicha participación no implique en sí misma una organización propia y exclusiva de Iglesia; también implica una *escatología* en la medida que representa el enfrentamiento de los seres humanos a la ultimidad de su existencia como destino; y, por último, supone una *tradición*, en la medida que toda creencia individual se asienta en un horizonte hermenéutico concreto, que es el que realmente dota de sentido y significado a la apuesta individual del creyente en un tiempo determinado⁵⁰.

Por tanto, la actitud religiosa personal no es una actitud más en la vida de un individuo en sociedad; sino que se trata de una actitud radical y fundamental con que dicho individuo vive todos los hechos y procesos de su vida personal. Este es el sentido de poder decir que toda religación personal se plasma en una religión, porque ésta consiste en vivir todos los actos y acontecimientos de la vida desde la dimensión de la entrega a la divinidad, en una fe. Actos de vida que pueden quedar plasmados a través de ritos, fórmulas de profesión de fe u oraciones de invocación y plegaria. Pero, finalmente, la religión personalmente vivida por cada uno de los miembros del cuerpo social, conlleva una teología incluida en esa mundología de la que hablábamos, desde su triple dimensión cosmogónica, eclesiológica y

⁵⁰ Ibid., pp.100 y ss.

escatológica, además de la dimensión anamnética. Se trata, por tanto, de una plasmación inexorable de la propia religación personal. Otra cosa es que esa religión revista innumerables formas históricas de presentarse en la historia⁵¹.

En efecto, nadie duda de la diversidad de formas religiosas a lo largo de la historia e, incluso, en el momento presente. Pero las religiones siempre han existido de una manera concreta sobre la Tierra. El paso de civilizaciones primitivas a civilizaciones primarias, en lo religioso, aparece marcado por el paso de los ciclos culturales vinculados a las labores agrícolas o pastoriles, a un nuevo modelo bien de corte totémico-patriarcal, vinculado a lazos de sangre de los hombres con animales considerados sagrados, o bien a un modelo animista-matriarcal centrado en el culto a la Madre Tierra o a la Luna, que rigen los ciclos de las estaciones. Más tarde aparecen las llamadas culturas secundarias, donde se da un matriarcado o patriarcado libre, surgiendo el fetichismo y el manismo. Y, finalmente, estarían las civilizaciones terciarias o superiores, semitas y orientales, marco en el que aparecen las grades religiones hoy conocidas: Judaísmo, Budismo, Hinduismo, Cristianismo o el Islam, cada una de ellas con sus diferentes ramificaciones y reformas⁵².

⁵¹ Ibid., p.113.

⁵² Parece claro que esta diversidad religiosa aparece siempre ligada a una situación cultural y social concreta. No es lo mismo un cuerpo social constituido por un pueblo nómada que sedentario; agrícola que dedicado al pastoreo. Son, por tanto, los tipos de vida que cada uno de estos pueblos llevan los que marcan el tipo de creencia religiosa que se impone. Tanto es así, que pueblos absolutamente incomunicados en el espacio y el tiempo, presentan creencias similares en similares condiciones de vida y dedicación. O, por el contrario, un mismo cuerpo social puede tener sucesivamente diversas modalidades de creencias religiosas según su propia evolución social y cultural. Por tanto, como afirma Zubiri, una religión es esencial y formalmente siempre la religión de un determinado grupo social. Es decir, la religión de alguien. Ibid, p.117 y ss.

Por tanto, debemos preguntarnos por la diferencia sustancial entre las diferentes creencias religiosas en la historia. Y lo primero que debemos apuntar es que las diferencias que podemos entrever entre cualquiera de las religiones que han ido apareciendo a lo largo de la historia, es que en todas ellas su diferencia frente a otras no es arbitraria, sino fundada en alguna forma asociada a la idea de la divinidad. Es decir, la diferencia estriba en los diferentes dioses que poseen. Ya dijimos que cualquier creencia religiosa comporta tres momentos: una concepción de la divinidad (teología); una comunidad cultural de conmemoración anamnética (eclesiología / tradición); y una determinada concepción del destino humano (escatología). Por eso, lo que hace verdadera a una religión es su dios; un dios en el cual está fundada la vida de cada individuo del grupo social, fundamento último, posibilitante, impelente y religador de todo el cuerpo social al que pertenece una determinada civilización. Se trata, por tanto, de un dios esencial y formalmente religioso, basado en un determinado pensamiento religioso sobre la divinidad⁵³.

Este pensamiento religioso es clave para entender la diversidad de creencias religiosas y sus respectivos ámbitos de verdad. Ciertamente que no es lo mismo un tipo de pensamiento lógico que un pensamiento fantástico y mitológico. Pero aquí hablamos de un tipo de pensamiento religado; es decir, un pensamiento que intenta transmitir una realidad absoluta sobre la que se funda la realidad misma de las cosas. Y es en este ámbito del pensamiento donde aparecen las diferentes concepciones de divinidades, aunque podríamos estimar una serie de nexos en común: se trata de un

⁵³ Ibid., p.125.

pensamiento trascendente, vivificante, que tiende a separarse de las formas de las cosas, germinante, organizador de los seres vivos, vinculado al éxito en las cosas de la vida, que vincula a los hombres entre sí, defendiéndolos y con poder sobre el nacimiento y la muerte, que fija el destino humano vinculando al hombre al cosmos y sacralizando las cosas de la vida, y que es capaz de dotar de sentido a dicha vida e, incluso, incorporar el sentido de eternidad a la propia vida humana⁵⁴.

Pues bien, entendiendo así lo que podría ser un pensamiento religioso, podemos definir la verdad religiosa como la verdad de una determinada fe o creencia. Es decir, no sólo se trata de que haya conformidad del pensamiento con las cosas que describe, al estilo del pensamiento lógico; sino que se trata de una verdad real, patente, segura y efectiva. Se trata de una verdad sobre una realidad que efectivamente está siendo, por lo que no se trata de una verdad por adecuación o conformidad lógica, sino de una vía de acceso hacia la divinidad. Se trata de un *hacia direccional* en el que el ser humano dirige su pensamiento hacia una divinidad. Y en ese viaje direccional cada pensamiento religioso se va enriqueciendo de multitud de experiencias sociales y culturales, dependiendo de las rutas que haya emprendido. Rutas que, históricamente, han sido fundamentalmente tres: la del *politeísmo*, proyectando dicho pensamiento sobre distintas entidades; la del *panteísmo*, insertando el pensamiento como algo inmanente en la misma realidad; y la del *monoteísmo*, que entiende que las diferentes dimensiones de la divinidad no son más que expresión de una sola divinidad que se va enriqueciendo con tales dimensiones. Ahora bien, si realmente hablamos de una ruta o camino

⁵⁴ Ibid., pp.131-133.

direccional hacia una realidad absolutamente absoluta que llamaríamos Dios, fundamento de la vida del hombre, parece entonces que sólo cabe la ruta monoteísta si no queremos caer en una contradicción metafísica. Lo cual no quiere decir nada, puesto que dentro del monoteísmo es sabido que cabe multitud de interpretaciones sobre ese ser absoluto y único⁵⁵.

Un problema añadido es lo que podríamos denominar como devenir histórico de las diferentes religiones en la Historia humana. Y problema, porque debemos partir del total desconocimiento sobre el origen de las mismas, al margen de hipótesis más o menos sólidas sobre las condiciones sociales y económicas de los pueblos que las sustentan y la vinculación de los ritos religiosos a prácticas socio-culturales de dichos pueblos. Zubiri, una vez más, nos plantea una hipótesis interesante en el sentido de afirmar que la religión, en sí misma, no tiene para el hombre un origen determinado históricamente, sino que resulta ser algo constitutivo como plasmación de la capacidad de religación humana en diversos elementos religiosos. De hecho, si nos fijamos en las grandes religiones de la Historia de la humanidad, ninguna de ellas parte de cero, sino más bien de una reforma o nueva

⁵⁵ Este monoteísmo debería, al menos, contener las siguientes afirmaciones básicas: sólo cabe un solo Dios; un Dios en conexión con el mundo, no como parte de él que diría el panteísmo; y debe tratarse de una verdad religiosa y de fe. Por tanto, desde este punto de vista monoteísta, la diversidad de conceptos sobre el único Dios se entiende, no como una mera proyección antropomórfica, sino como una diversidad de experiencias vividas en la realidad que llevan por distintos caminos al encuentro con ese único Dios. Por tanto, tomando el concepto de Zubiri, estaríamos ante un fenómeno de *difracción* de la presencia de Dios en el espíritu del ser humano, a través de los diferentes modos de que éste es capaz. Esto implica que el hombre accede a esa presencia absoluta desde diferentes vías, pues todas las ideas sobre Dios pertenecen, en última instancia al mismo fenómeno absoluto. Por tanto, estaríamos ante una multiplicidad esencial como posibilidad de la larga marcha del pensamiento religioso a través de la historia humana. Ibid., pp.148-50.

interpretación de elementos religiosos anteriores. Por tanto, en afirmación zubiriana, “el orto de una religión es siempre una reforma”⁵⁶.

A partir de esta afirmación, podemos adentrarnos en la evolución posterior del fenómeno religioso sobre la base de diferentes factores como los que apuntamos: en primer lugar, el contacto de cualquier religión con otras formas religiosas, en una dialéctica permanente de apertura y repliegue defensivo, llegando en ocasiones a síntesis sincréticas; en segundo lugar, también parece con frecuencia una evolución interna del propio fenómeno religioso, modificando las posibilidades internas que ofrece, y modificación que puede producirse por vía de una especialización, por ampliación o bien por la simple apropiación de su divinidad por agrupaciones sociales diferentes: y, finalmente, también es posible la modificación por propagación y extensión de un fenómeno religioso, conllevando en muchas ocasiones su propia articulación o desarticulación, en la tensión dialéctica entre lo que el hombre pide y lo que la religión en cuestión le puede ofrecer⁵⁷.

Por último, hay que tener en cuenta que también las religiones sufren procesos de extinción, desaparición y muerte. Y perecen, bien porque desaparece el cuerpo social al que pertenecía, por presiones externas, por consumación interna o bien por la disociación que puede producirse entre la religión como cuerpo social y la religión como vida personal. De hecho, comenta Zubiri sobre este último supuesto, la organización social y política de una religión suele producir la ilusión de apuntalarla, cuando en realidad lo que hace es perforarla y horadarla, vaciándola de contenido profético y

⁵⁶ Ibid., pp.168-169.

⁵⁷ Ibid., p.176.

sapiencial⁵⁸. Lo que nadie pone en duda es que el hecho religioso tiene una dimensión histórica intrínseca, dado que pertenece a la historia humana. Así, podemos afirmar que las religiones son históricas porque son la plasmación de la religación humana. Es decir, plasman la información de la entrega del hombre a la realidad divina por la fe. Por eso su cumplimiento es esencial, intrínseca y formalmente algo histórico, historicidad, lo que implica que no es que el hombre tenga un problema con Dios como concepto o experiencia, sino que el hombre consiste precisamente en el problema mismo de Dios, en la medida que el concepto de Dios implica la marcha del hombre hacia la fundamentalidad de su ser sustantivo. He ahí la radical historicidad del fenómeno religioso, en la dimensión y expresión que se quiera⁵⁹.

Ahora bien, la religión como hecho histórico que es se construye apropiándose de unas posibilidades y desechando otras. Estas vías que el hecho religioso va tomando de la apropiación de posibilidades o de su rechazo, es lo que permite el acceso y aproximación a la experiencia de Dios. Ya dijimos que dichas vías son básicamente tres: la del politeísmo, la del monoteísmo y la del panteísmo. Y debemos constatar históricamente que en las tres aparecen fenómenos que bien podrían integrarse en las demás. Es decir, lo mismo que en el politeísmo existen figuras tendentes al monoteísmo, también en éste se dan fenómenos propios de deidades politeístas. Pero lo que nos interesa es que cualquiera de estas vías llevan a la experiencia histórica de Dios por parte del hombre. Por tanto, como apunta Zubiri, no es que la religión tenga su historia, sino que es la historia

⁵⁸ Ibid., p.178.

⁵⁹ Ibid., p.191.

la que es justamente la religión en acto⁶⁰. De ahí que un mismo Dios puede ser concebido homológamente en mentalidades diferentes y en expresiones culturales muy diversas.

Sin embargo, el problema de las vías de acceso al concepto y experiencia de Dios se convierte, por fuerza, en el problema de la viabilidad de dichas vías, es decir, el problema de cómo se ha llegado a Dios. Esa diversidad en las ideas y en los caminos hacia Dios no es sólo indicio de una mentalidad individual o colectiva, y tampoco es cuestión de desvíos impropios de una única vía real y verdadera. Si le damos la vuelta al argumento y lo contemplamos desde el punto de vista estrictamente teológico, vemos que la voluntad de Dios no puede ser que el hombre tenga una religión supuestamente verdadera, sino más bien que el hombre sea humano e históricamente religioso. Es decir, que el hombre tenga y llegue al hecho y experiencia religiosa humanamente y, por tanto, desde su historicidad. El que individualmente cada ser humano opte social y culturalmente por la vía de la immanencia, de la trascendencia o de la dispersión, no quita para que todas sean mediaciones intrínsecamente históricas, es decir, las tres vías conducen de una manera u otra a la realidad divina. Por tanto, la voluntad histórica de una religión es siempre una voluntad de vía histórica, es decir, una voluntad de acceso a Dios. Esa experiencia de búsqueda y salida al encuentro con la divinidad en la historicidad de cada cual, es lo que conforma el sentido último de la historicidad del hecho religioso⁶¹.

⁶⁰ Ibid., p.195.

⁶¹ Ibid., p.358.

En conclusión, la religión se presenta como la plasmación de la religación esencial del ser humano, es decir, el paso de mi Yo relativamente absoluto a una realidad que es absolutamente absoluta y que llamamos Dios⁶². La diversidad de accesos a esta realidad no indica otra cosa que su esencial historicidad. Se trata, como concluye Zubiri, de “una búsqueda y un tanteo por el que la religación de una manera histórica se va plasmando al Dios único por una vías y otras, por las posibilidades incoativamente dadas en toda situación, apropiadas y elaboradas por el hombre en modo sistemático”. Por tanto, toda religión es religión en la forma objetiva de la religación y la palpación de la divinidad de Dios en el seno del espíritu humano.

IV. Hecho religioso y comunidad política.

Resulta imposible abordar hoy en día las relaciones entre religión y comunidad política, sin atender a los escritos y sugerencias de la inmensa obra de R.Girard como punto de partida para cualquier disquisición sobre el tema⁶³. Como es sabido, para Girard el origen de las sociedades humanas está vinculado a la violencia, en el sentido de que sólo ella es capaz de afrontar y vencer a la propia violencia del cuerpo social. Lo que sucede es que esa violencia tiene un componente fatal y maléfico que hace que la historia de los hombres no sea la realidad de su comunión en la *Polis*, como habrían supuesto los helenos, sino la imposibilidad de dicha comunidad de

⁶² Ibid., p.365.

⁶³ GIRARD, R., *La violence et le sacré*, Paris 1972. Hay traducción española en Barcelona 1995.

vida por la presencia constante de la violencia. ¿Cómo, entonces, podemos abordar la construcción de una sociedad política y de una comunidad humana en medio de tal violencia congénita? Girard responde que la paz, esa *tranquilitas ordinis* que todos los pensadores políticos han buscado de diferentes formas, nunca se construye por la armonía o comunión espontánea entre los individuos, sino por una canalización o desvío de la violencia de todos hacia fuera del grupo. Y será el enorme carácter *mimético* de la violencia lo que contagie al grupo de esa necesidad de legitimar una *víctima expiatoria*, sacrificada en aras de la construcción política de la comunidad. De hecho, como recuerda Girard, en las culturas donde no se da el sacrificio como elemento expiatorio y culminante de la violencia interna del grupo, lo que aparece siempre es la venganza de sangre, es decir, el crimen como represalia al que sólo una víctima sacrificial puede poner freno⁶⁴.

Ahora bien, esta operación sacrificial supone un cierto desconocimiento por parte de sus practicantes, porque así el grupo asume que la víctima no lo es de su propia decisión y actuación, sino del destino impuesto por un imperativo absoluto. Y es este elemento el que confiere la sacralidad a este enmascaramiento de la violencia. Por lo que su conclusión no puede ser más clara: la génesis misma de lo sagrado, de esa trascendencia que lo caracteriza, proviene de la violencia vivida unánimemente por la comunidad social. Es decir, es el halo misterioso de lo sagrado el que cubre y enmascara la violencia originante del entramado social. De ahí que el sacrificio sea el remedio curativo contra la ley fatal de la guerra, obligando a la sociedad,

⁶⁴ Ibid., pp.29 y ss. Vid.GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Fe en Dios y construcción de la Historia*, Madrid 1998, pp.229 y ss.

una vez pacificada, a montar otros sistemas preventivos de nuevas formas violentas. Recursos que pueden ir desde los ritos hasta los mitos, pasando por todo tipo de tabúes y actos iniciáticos⁶⁵.

La crisis del sacrificio proviene de su secularización o desmitificación, dejando paso a un sistema judicial de redención de la violencia, es decir, a una racionalización de la venganza, pero en la que sigue reinando una cierta idea sacrificial y reconciliadora desde el anonimato social. Este será el componente religioso y mítico del sistema judicial, que tendrá también su ocaso cuando aparezca en el horizonte social el mecanismo de transgresión como respuesta a la sacralidad jurídica. Veamos cómo describe Girard de forma desgarradora tal proceso:

“Mientras van muriendo las instituciones y las prohibiciones que descansaban sobre la unanimidad fundadora, la violencia soberana vaga por entre los hombres sin que nadie consiga echarle mano de manera estable. El “dios”, siempre presto en apariencia a entregarse a unos y a otros, acaba por desaparecer, sembrando tras de sí las ruinas; y todos los que querían poseerlo acaban por matarse entre sí”⁶⁶.

Pero en la raíz de todo este proceso sacrificial y anónimo se encuentra, como concluye Girard, el deseo mimético que genera la violencia. No son, por tanto, los deseos de vida en común de los hombres los que los unen en

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid., p.201. La traducción del texto está tomada de GONZÁLEZ FAUS, O.c., p.240.

sociedad, sino que son los conflictos los que les hacen coincidir en sus mismos deseos de venganza. Este deseo mimético parece aspirar a una resistencia invencible, que valoriza al máximo el objeto de la vida en común, pero si el deseo desaparece lo que igualmente desaparece es el elemento unitivo comunitario, por lo que surge el desencanto y la anomia social. Por tanto, y por lo que al hecho religioso se refiere en la construcción social y política de las comunidades humanas, el mecanismo victimario es el fundamento de la religión, pues es a partir de él como surge el proceso de humanización, generándose la cultura y las instituciones sociales. De hecho, en su versión secularizada, todas las actuales ideologías y filosofías modernas no son otra cosa sino máquinas racionales de justificación y legitimación de los conflictos que podrían terminar con la propia existencia de la comunidad humana. Pero, al margen de apocalípticos pronunciamientos, lo único que puede de verdad hacer superar al hombre ese mimetismo infernal y contradictorio con sus propios planes de paz y de progreso es, en formulación weberiana, colocarse al lado de las víctimas, única forma en que los hombres pueden reconciliarse sin necesidad de víctimas propiciatorias y expiatorias⁶⁷.

Sea como fuere, y sin tener que aceptar como única relación sustancial entre el hecho religioso y la comunidad política el elemento sacrificial y violento del origen social, pues otros elementos también contribuyen al sostenimiento y construcción de la comunidad política, lo que nos importa destacar es que la cultura moderna se ha deshecho de todos los mitos constructores de sociedad, pero a su vez a construido sus propios mitos, como el optimismo antropológico de considerar al hombre incapaz de

⁶⁷ Cf. GONZÁLEZ FAUS, O.c., p.249.

transgredir el mundo que él mismo ha ido construyendo desde al pacto social. Sólo situarse en el lugar de las posibles víctimas de dicha trasgresión nos dará la suficiente perspectiva y luz como para entender la construcción política de la comunidad, tomando al hecho religioso como un elemento más de esa construcción histórica y social.

Pero junto a esta explicación racional sobre el origen de la organización social, y sin desterrar otros elementos como la protección de la especie o la formación de vínculos familiares complejos, debemos también referirnos a lo que Castoriadis defendió como cuatro momentos de construcción social: el de la *creatividad*, donde se parte de la palabra; el de la *receptividad*, donde se da respuesta a la palabra; el de la *libertad*, donde la palabra se ofrece y acoge libremente con plena autonomía personal; y el de la *comunicación*, que es la meta social instituyente a partir del diálogo interpersonal⁶⁸. Este marco de referencia constitutiva del hecho social tiene mucho que ver con la explicación aristotélica de que los seres humanos son seres políticos porque contamos con voz, a través de la cual expresamos y compartimos el *logos* fundamental de nuestro estar en la realidad social. Por tanto, las instituciones sociales bien pueden convertirse, como diría Girard, en instrumentos de una violencia racionalizada, pero también pueden servir, como diría Castoriadis, en medios positivos de comunicación humana⁶⁹. Es decir, en el principio pudo haber, en efecto, una lucha de todos contra todos culminando en una imposición legal y sacrificial de los vencedores; pero

⁶⁸ Cf. CASTORIADIS, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona 1987.

⁶⁹ Ibid.

también pudo haber mediación dialogal interhumana. Otra cosa es que este carisma primero acabe, como vaticina Weber, en una rutina burocratizada.

Esto referido al hecho religioso en el origen de las sociedades, nos lleva a contemplar cómo el proceso social se expresa siempre mediante constantes transformaciones culturales, tanto de religión como de convivencia, que se codifican en instituciones capaces de dotarlas de cierta estabilidad. Por tanto, es lógico que se produzcan tensiones, especialmente por aquellos que hacen de la rutina y burocratización su propio medio de vida, por lo que intentan destruir el movimiento creador y carismático primero, diluyéndolo en normas de presión social adornadas de cierta racionalización ilustrada. Pensemos, si no, en la construcción comtiana de una religión basada en la ciencia, donde se rechazan los aspectos irracionales de las creencias religiosas, pero se asumen los aspectos institucionales de las mismas. Es más, el propio Estado moderno ha sido deudor, en buena medida, de instituciones eclesiásticas y canónicas medievales, secularizándolas e interpretándolas en un sentido utilitarista para su propio beneficio⁷⁰.

Durkheim, por su parte, asumiendo que la época de los dioses ha terminado, intenta dotar a la sociedad de un carácter sacral donde los humanos cultiven la realidad comunitaria con un sentimiento de sacralidad sobre la misma, puesto que su verdadera misión sería crear y mantener la cohesión social. Algo que Kant había afirmado mediante el imperativo de la razón práctica. Durkheim sabe que esto no basta, porque las autoridades

⁷⁰ Cf. PIKAZA, X., *Sistema, libertad, Iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*, Madrid 2001, pp.26 y ss.

religiosas han perdido su poder sobre la cohesión social, por lo que se deben buscar otros criterios de unidad y convivencia social⁷¹.

Por su parte, mientras Marx había propuesto la revolución social a la búsqueda de un orden racional igualitario, y Nietzsche había prometido el surgimiento de una humanidad superior basada en la voluntad de poder y en el eterno retorno del destino, Weber sostiene que la misma racionalidad científica (económica y política) que ha llevado al ser humano a superar sus angustias existenciales, será capaz de dominar el mundo, encerrando al hombre en una cruel cárcel de racionalidad instrumental que se ha apoderado de la historia⁷². Este sistema total que hemos recibido de la Ilustración, como admiten Horkheimer y Adorno, al final nos deja en manos del frío mercado y de la desigual lucha productiva⁷³. Lejos de haber conseguido un orden social justo y estable, la Ilustración ha terminado por asentar un estado de cosas donde la exclusión de los más débiles y de las víctimas del propio sistema son la tónica general de nuestras sociedades, al margen de producir muerte y destrucción por arrobas durante el último siglo. Es decir, como lo son las víctimas en el caso de las sociedades violentas y sacrificiales, en el caso de la sociedad dialógica y racionalizadora son ahora los excluidos los verdaderos y trágicos protagonistas del consorcio social. Por tanto, si apelábamos antes con Girard a situarnos en el lugar de aquellas víctimas propiciatorias y expiatorias del entramado social, ahora deberíamos situarnos en el lugar de estas nuevas víctimas de este modelo social que son los excluidos del sistema.

⁷¹ Cf.DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid 1992.

⁷² Cf.WEBER, M., *El político y el científico*, Madrid 1992.

⁷³ Cf.HORKHEIMER, M. Y ADORNO, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid 2000.

Esta situación de partida no quita para que podamos valorar en su justa medida las virtudes de un sistema social dado. De hecho, desde Hegel, el sistema no supone más que un momento especial de la razón en su caminar sobre la Historia. Entendido como medio, el sistema resulta altamente valioso para los hombres en sociedad. De hecho, el racionalismo sistémico ilustrado ha producido condiciones de vida infinitamente mejores para grandes capas de la sociedad: libertad, salud, educación, ocio... Es más, la razón humana actúa a nivel sistémico, pero sólo se define a sí misma y alcanza su verdad en el ámbito de la gratuidad, porque ella es básicamente comunicativa. Los humanos nacen de la palabra y en ella se realizan, abriendo y cultivando espacios de comunicación personal, fundados en un Dios a quien podemos concebir como principio de libertad y comunicación gratuita. Así, las religiones instituidas tienden a concebir la religión como sistema, es decir, como un espacio social regulado por leyes sagradas⁷⁴.

Ahora bien, siguiendo la máxima evangélica, al César pertenece el sistema, es decir, el plano económico-administrativo, mientras que a Dios corresponde el mundo de la vida, definido en cuanto ser de libertad y comunión⁷⁵. Ahora sabemos que los sistemas son instrumentales y que han cobrado autonomía frente al mundo de la vida, perdiendo su halo sacral. El problema es que los sistemas sólo conocen de relaciones y no de personas, es decir, reconocen procesos sociales y estructuras, pero no individuos y libertades personales. Por el contrario, las instituciones de vida y comunión personal, se crean y crecen precisamente entre seres humanos que conservan y desarrollan su libertad. De esta forma, el ser humano que es conciencia de

⁷⁴ Cf.PIKAZA, O.c.

⁷⁵ Vid.PASTOR, G., *El tributo al César*, Salamanca 1991.

sí, se organiza por instituciones económico-administrativas; es más, como nos propone Popper, los seres humanos se componen de tres niveles o mundos integrados: su base biológica-natural; las instituciones culturales de carácter social y económico que crean; y la creatividad personal, como conciencia, desarrollo y autonomía personal, y misterio ante la muerte⁷⁶.

Sabemos que la mayor parte de religiones se han vinculado en algún momento de su historia al sistema económico-administrativo del poder político reinante, en el sentido que Hegel expuso de que la racionalidad esencial de la sociedad la ofrecen los Estados como portadores de los valores ilustrados de tolerancia y progreso social⁷⁷. Sin embargo, los Estados no ofrecen a los individuos otra cosa que no sea una cierta seguridad personal, tanto a nivel económico como político, sin adentrarse, como no podía ser de otro modo en la modernidad, en las vivencias personales de todos ellos. Por tanto, el Estado puede que aporte autoridad y formalidad jurídica, pero no puede ni debe aportar la libertad individualmente vivida y sentida de cada ciudadano. Esto no quiere decir que las leyes no deban imponer un sistema neutral e igualitario en oportunidades, a la vez que permita el verdadero disfrute de las libertades públicas. Pero, a pesar de sus esfuerzos, ese Estado resulta incapaz de liberar al ser humano, más allá de la pura racionalidad y de la lucha por la vida; es decir, no le puede aportar lo que no posee: un espacio de libertad y de comunión personal, de gratuidad y de esperanza para la existencia humana. Tanto es así, que el resto de elementos sociales, como la ciencia, la

⁷⁶ Cf. POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona 1980.

⁷⁷ Cf. HEGEL, G.F.W., *Lecciones de filosofía de la historia universal*, Madrid 1994.

tecnología, el derecho o la economía, se ponen al servicio del Estado y de su entramado burocrático, formando parte del sistema; mientras que por encima del mismo, queda abierto un mundo de vida y encuentro personal y comunitario, donde realmente se acogen y cultivan las cuestiones radicales de la vida humana, vinculadas a la libertad, al encuentro personal con los otros y al sentido radical y último de la existencia humana, o encuentro con el Otro como absoluto. Tanto error sería querer buscar en el sistema social-estatal este tipo de respuestas y vivencias, como que la experiencia religiosa quisiera apoderarse de los resortes que le son propios al sistema. O como diría un clásico como Suárez, cada ámbito tiene su propio orden ontológico de actuación, y el religioso debe atenerse a lo que le es propio, las respuestas radicales, *in suo ordine*.

Todos sabemos que, por ejemplo, la Iglesia cristiana nació como un orden supra-sistémico, al servicio de la libertad y comunión personal, superando a un judaísmo claramente sistémico en su actuación histórica. Pero también sabemos que esta Iglesia primitiva terminó por incorporarse a un orden sistémico potentísimo, el del Imperio Romano, dotándole de una consistencia y durabilidad económico-administrativa que difícilmente hubiera tenido de otra forma. El problema es que cuando las creencias religiosas copan lo sistémico, dejan un gran vacío en ese ámbito de libertad y comunión personal que será, seguramente, sustituido por otras formas de creencias distintas y alternativas.

V. Religión y construcción de la historia.

Siguiendo a Th.Luckmann, podemos apreciar cómo el rol histórico de las religiones ha servido en no pocos momentos históricos para el desarrollo de las sociedades en sus diferentes aspectos⁷⁸. Así, es conocida la tesis de Weber sobre el desarrollo del capitalismo al hilo de la expansión de la ética protestante; y ya hemos hecho notar que muchos de los soportes ideológicos procedentes de la Ilustración, desde el individualismo liberal al igualitarismo socialista, tienen sus raíces en doctrinas religiosas de diferente cuño⁷⁹. Por tanto, como afirma Luckmann, las condiciones sociales y los modelos culturales socialmente construidos que dan forma a la subjetividad moderna de la cultura occidental, pueden ser legitimadas desde lo religioso, y esto partiendo del hecho de que nuestras sociedades están en un proceso constante de secularización y de interpretación racional y científica de la vida y existencia humana.

Por tanto, se puede afirmar que las estructuras sociales del mundo moderno están esencialmente secularizadas, aunque sus individuos no hayan perdido del todo aquella religiosidad básica que ha caracterizado la vida humana desde los tiempos remotos. Es decir, la secularización ha cambiado la naturaleza religiosa de la existencia humana, pero no la ha llegado a suprimir. Prometeo no ha liberado a los seres humanos de la dimensión religiosa de sus vidas, sino que, a pesar del horizonte hemenéutico actual basado en la ciencia y en la tecnología, la mayoría de los contenidos del

⁷⁸ LUCKMANN, Th., “Religión y condición social de la conciencia moderna”, en *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas* (X.Palacios y F.Jarauta, Edits.), Barcelona 1989, pp.87-108.

⁷⁹ Vid.ARANGUREN, J.L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid 1980.

modelo social reinante siguen siendo contruidos a partir de la conciencia individual socializada que hunde sus raíces en elementos religiosos.

Luckmann entiende, en este sentido, por religión una parte concreta de la existencia humana, aquella que hace referencia a los últimos significados de la vida y de su trascendencia, aunque no debamos olvidar nunca que esos referentes últimos tienen sentido en la medida que se sitúan en el contexto de la vida real y cotidiana de los hombres. Es decir, no hay trascendencia sin inmanencia, y no hay fenómeno religioso sin individuos en sociedad. Por tanto, la función básica de la religión consistiría en transformar los miembros de la especie humana en actores del orden social; por lo que habrá religión siempre que la conducta de los miembros de una sociedad determinada sea evaluable en sus acciones morales, por un principio de reciprocidad mutua con los demás miembros del entramado social. Esto no supone renunciar a la inmensa variedad histórica de formas religiosas, desde el animismo hasta las religiones del Libro, pasando por las prácticas del budismo zen. Lo que propone Luckmann es entender todos estos procesos religiosos en el contexto de una construcción social determinada, donde la cotidiana realidad social y convivencial de los seres humanos es reconducida a otra dimensión o realidad que trasciende aquélla y la dota de sentido y significado⁸⁰.

En este sentido, cabe hablar de los procesos comunicativos de intercambio de experiencias anamnéticas y sapienciales, que en base a narraciones y rituales remiten a recuerdos y referencias simbólicas. Se trata de la reconstrucción intersubjetiva de la memoria subjetiva de experiencias históricas de trascendencia. De esta forma, en cada realidad cultural, la

relación entre realidad ordinaria y extraordinaria es explicada y nomologizada en un sistema hermenéutico de comprensión de la realidad. Por tanto, podríamos hablar sin empacho de una verdadera construcción social de otro tipo de realidad trascendente, inmediatamente referida al contexto social e histórico del que mana y al que dota de sentido y justificación. Pero, no nos engañemos, la realidad previa sobre la que se asienta esta construcción de otra realidad justificadora, ha de ser la propia realidad social, a través de sus códigos e instituciones sociales, dado que toda experiencia humana es esencialmente histórica y, al final, cualquier otra experiencia que pretendamos asumir debe contribuir a la construcción de la historia humana.

Por tanto, cuando afirmamos con Luckmann que la religión consiste básicamente en “construcciones sociales de otra realidad extraordinaria”, y que esas construcciones siempre están fundadas en “reconstrucciones comunicativas de experiencias de trascendencia”, en realidad afirmamos el carácter de la realidad social⁸⁰. Una realidad sostenida por la experiencia repetida una y mil veces del encuentro del ser humano con sus propias limitaciones. Es más, la relación con los otros, nos hace más inmediato y palpable la experiencia de finitud humana y los límites ciertos de nuestra existencia. Así, cuando vivimos la enfermedad o la pérdida de un ser cercano y querido, todo lo demás suele pasar a un segundo plano de la realidad, incluidos nuestros planes más inmediatos y nuestras más altas aspiraciones. Es decir, hay experiencias fuertes que interrumpen y ponen en

⁸⁰ LUCKMANN, O.c., pp.100 y ss.

⁸¹ Ibid., pp.103 y ss.

suspenso nuestra práctica cotidiana de vivir racionalmente. Aunque luego, cuando regresamos a esa vida normal, tan sólo nos quede el recuerdo que intentaremos comunicar y justificar ante los demás. Por tanto, estamos más acostumbrados de lo que creemos a sedimentar experiencias fuera de nuestra normal realidad, que constituyen referentes de otras realidades que devienen en nuestra propia construcción histórica de la realidad. Quien las ha experimentado, ya no podrá construir y justificar su historia sino desde ellas. Formarán parte de su realidad histórica existencial.

Estas experiencias subjetivas de trascendencia son universales, puesto que los seres humanos de todos los tiempos y culturas han tenido y continúan teniendo dichas experiencias. Es más, es frecuente en la historia de las sociedades encontrar construcciones sociales basadas en estas experiencias, llegando incluso al ámbito de constituir el único referente de construcción social. Es decir, pasaron los tiempos de religiones que representaban a todo el entramado social sin fisuras; pasaron, también, los tiempos de religiones vinculadas al ámbito de construcción política de la estructura social; y van pasando, igualmente, las religiones institucionalizadas y especializadas que buscan ser un referente social. Hoy en día, parece que predomina un cuarto tipo o arquetipo religioso identificado con la privatización de lo religioso en el ámbito puramente individual, evitando la justificación social del mismo. Pero, al margen de procesos y productos históricos más o menos desfasados, lo cierto es que la función básica de la religión ha de ser la transformación de los actores humanos en actores morales y actores responsables ante los demás; en definitiva, actores justificados dentro de un orden social dado. De hecho, en las sociedades que han ido superando un cierto grado de complejidad y un

alto grado de diferenciación y autonomía funcional interna, las normas y orientaciones trascendentes no pueden ser transmitidas ya a través de procesos normales de socialización, lo que ha producido ese inexorable proceso de secularización social o, lo que es lo mismo, una inexorable privatización de la experiencia trascendente de lo religioso. Por tanto, la lógica de la realidad trascendente sufre una ruptura total en su relación ordinaria con el entramado social⁸².

El producto final de estos procesos históricos de construcción social, conduce a una heterogénea experiencia del universo de lo sagrado, donde el mercado juega sus bazas, pero donde la mediación social ha dejado de ser el referente último para su manifestación y construcción comunicativa. Es decir, asistimos al despliegue de multitud de fenómenos religiosos caracterizados por su des-realización constructiva del modelo social y por la privatización de sus respectivas experiencias sin intentar, siquiera, la comunicabilidad que siempre fue elemento esencial del fenómeno religioso. En definitiva, lo religioso ha desaparecido como modelo universal de justificación y enraizamiento social, y se ha convertido en un elemento definitorio negativo ante la imposibilidad de incorporarse a la construcción histórica de los nuevos modelos sociales. Quizá sea esta la causa de las enormes dificultades actuales de intentar definir positivamente qué es y en qué consiste el hecho religioso en el marco de nuestras sociedades post-industriales⁸³.

⁸²Ibid.

⁸³Ibid.

Por tanto, como reconoce P.Berger, toda sociedad humana es “una empresa de construcción del mundo”, en la que el hecho religioso ocupa un lugar propio⁸⁴. Es decir, la sociedad al final es un producto del hombre, de su actividad y de su propia conciencia. Pero, a la vez, el hombre, como es sabido, también es un producto de la sociedad en la que vive y se desarrolla con una identidad propia. Habría, en palabras de Berger, una dialéctica social básica: un primer proceso de exteriorización a través de nuestras actividades humanas volcadas sobre los demás; un proceso de objetivación, por la que el hombre se enfrenta a una facticidad exterior ineludible; y un tercer proceso de interiorización, por el que el hombre puede apropiarse de la realidad fáctica exterior, transformándola desde su propia estructura subjetiva. Sabemos que la especie humana llega al mundo con una gran carencia de especialización, por lo que el proceso de adaptación y aprendizaje social y cultural resultan esenciales en su devenir y desarrollo posterior. Por tanto, las estructuras sociales encaminan al hombre hacia la construcción del mundo y a su instalación dentro de él.

De esta forma, podemos afirmar con Berger que el mundo social constituye un verdadero *nomos* objetivo que nos es dado y que lo hacemos subjetivo y propio mediante el proceso de interiorización. Pero así como en la Antigüedad ese *nomos* tenía al cosmos como elemento referencial último, en nuestras sociedades modernas esa arcaica cosmización del mundo social adopta ahora la forma de proposiciones científicas acerca de la naturaleza humana y del universo que nos rodea. Por lo tanto, a partir de ese momento, la tendencia humana será a proyectar ese orden construido y asumido hacia

⁸⁴BERGER, P.L., *Para una teoría sociológica de la religión*, Trad.M.Monserrat y V.Bastos, Barcelona 1981.

el universo en cuanto tal, produciendo una estabilización de las construcciones nómicas, por débiles que sean, y dando por asumido que dicha realidad nómica posee una fuente de estabilidad por encima de los esfuerzos históricos de los seres humanos. Es el momento en que irrumpe la religión como la “empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido”; es decir, el modo en que sacralizamos nuestra propia cosmovisión de la realidad humana proyectada hacia el universo que nos rodea. Por tanto, las manifestaciones históricas de lo sagrado podrán ser todo lo variado que se quiera, aunque existe una tendencia uniformadora a través de las distintas culturas: lo sagrado entendido y asumido como algo extraordinario y fuera de lo normal de las vidas cotidianas; es decir, algo distinto del hombre y que, sin embargo, se encuentra referido a él. Y en frente tiene a lo profano como fenómenos que no se salen de lo normal y que pertenecen a la rutina de nuestras vidas⁸⁵.

Pues bien, esta sacralidad del cosmos en referencia al hombre hace que éste no caiga en el terror anómico y se encuentre protegido y amparado por el orden sagrado del universo y de la realidad misma. Es la forma de estar en la exterioridad inevitable para el hombre desde una seguridad de significados y de horizonte suficientemente asentada. Esa sacralidad implica la identificación de ese mundo humanamente significativo con el mundo en cuanto tal. Por lo que la religión termina por implicar que el orden humano pueda ser proyectado en la totalidad del ser, concibiendo el universo como algo humanamente significativo⁸⁶. La clave, por tanto, de la religión en la

⁸⁵Ibid.

⁸⁶ Ibid., p.50.

historia de las sociedades humanas ha sido su papel de legitimador y localizador de los fenómenos humanos dentro de un marco de referencia cósmico; es decir, se trata de una legitimación que pretende relacionar la realidad humanamente definida con la realidad universal y última. De ahí el permanente peligro de utilización de lo religioso como referente legitimador de realidades humanas como la del poder político, económico o, incluso, la del poder religioso de las instituciones sociales. Estos poderes e instituciones mundanas, cambiantes por su propia naturaleza, buscarán siempre el amparo legitimador y de perpetuidad que les ofrece la religión, en tanto que proceso de cosmización y estabilización por encima de las contingencias sociales⁸⁷.

En este sentido, los ritos religiosos y el enraizamiento de la religión en los intereses prácticos de la vida cotidiana de los hombres, hace de recordatorio a estos de que su vida en sociedad tiene un sentido y está sometida a un *nomos* de estabilidad; es decir, permite alejar al hombre del caos y de la anomia social, lo cual implica que las legitimaciones religiosas nacen de las actividades humanas, pero una vez asentadas y asumidas se vuelven sobre tales actividades convirtiéndose en parámetros de transformación de tales actividades. Por tanto, la religión sirve, en este caso, para mantener la realidad de un mundo socialmente construido sobre un *nomos* integrador de todas las situaciones en las que puede verse el hombre en su vida cotidiana. Pero el que la religión esté arraigada en la actividad humana, no implica siempre que tenga que ser una variante dependiente de la historia concreta de una sociedad, sino que deriva de la realidad objetiva y subjetiva de los seres humanos y de sus vidas cotidianas, al margen de las

⁸⁷ Ibid., p.62.

estructuras de plausibilidad que ofrezcan las instituciones religiosas para su expansión y mantenimiento en el tiempo. En definitiva, en expresión de Berger, toda sociedad es en última instancia “una congregación de hombres frente a la muerte” y, podríamos añadir, frente al caos y a la anomia social. Y el poder de la religión dependerá de la credibilidad que consiga de cara a dotar a los hombres de respuestas frente a esa muerte y caos al que los hombres se enfrentan como límites infranqueables.

Bien es cierto, que tales respuestas pueden terminar en muchas ocasiones en procesos de alineación, donde la relación entre el individuo y su mundo se pierde para su conciencia de la realidad. De esta forma, el individuo olvida que es partícipe de la construcción del mundo y de la historia, convirtiendo su mundo en un auténtico proceso cerrado y sin sentido. El problema es que el hombre alienado sigue produciendo un mundo propio a través de su actividad diaria; es decir, produce un mundo que niega otro tipo de realidades y que finalmente termina por negar al propio individuo en su proceso socializador. Por otro lado, tanto a nivel filogenético como ontogenético, la conciencia humana se desarrolla desde parámetros infantiles hacia parámetros de comprensión plena de la realidad social y de su enraizamiento en dicha realidad. Esto hace que el individuo alienado se construya un mundo propio al margen del proceso normal de socialización, quedando, eso sí, a salvo de cualquier contingencia anómica, aunque arrojado a vivir en un mundo paralelo al mundo real. Es decir, dos mundos sin conexión alguna que si bien no producen anomia social, sí

pueden producir procesos patológicos complejos por la inadecuación del sujeto a las estructuras sociales de la convivencia⁸⁸.

Por tanto, podemos afirmar que la religión plantea la presencia en la realidad de otros mundos ajenos a la realidad social cotidiana. Es lo que se conoce como fenómeno de *mistificación* de la realidad, proceso que protege a los creyentes de la anomia social, puesto que tiende a relativizar las instituciones humanas en el sentido de entenderlas y asumirlas como algo dado más allá de su existencia empírica en la historia de una determinada sociedad. Es el caso del parentesco y de la necesidad social de la reproducción para su propio sostenimiento. Pues bien, las creencias religiosas desde antiguo han servido, por ejemplo, para legitimar estas necesidades humanas y sociales, fomentando prácticas exogámicas y monogámicas, de acuerdo en este caso con las necesidades biológicas de la especie. Por tanto, como concluye Berger, la religión mistifica y refuerza la ilusoria autonomía del mundo humanamente producido, en la medida que mistifica y refuerza su introyección en la conciencia individual. Así, a través de la alteridad de lo sagrado la alineación del mundo que el hombre construye termina de ratificarse y asentarse del todo. No olvidemos que las realidades supraempíricas son capaces de volver sobre la realidad de la que parten, constituyéndose en una instancia superior crítica y transformadora de dicha realidad. Es decir, la religión de una realidad concreta se proyecta sobre ella, bien en un sentido alienante respecto de la misma, o bien en un sentido relativizador, crítico y transformador. En ambos casos protege de la anomia social, aunque mientras que el primer caso desenraíza a los hombres de su propia realidad social, en el segundo los devuelve a la realidad de la

⁸⁸ Ibid., p.131 y ss.

que parten con un nuevo significado sobre los contenidos de dicha realidad. Este segundo aspecto de las creencias religiosas, las convierte en elementos profundamente desalienantes respecto de la propia realidad vivida⁸⁹. Como afirma Berger, “la gran paradoja de la alieneación religiosa es que el propio proceso de deshumanización del mundo sociocultural tiene sus raíces en el deseo fundamental de que la realidad como un todo pueda tener un lugar significativo para el hombre”⁹⁰. De ahí que podamos asumir la alieneación que puede llegar a suponer la conciencia religiosa en la medida que ésta busca un universo humanamente significativo en la construcción de la Historia..

EPÍLOGO PARA FRANCESES: la nuda naturaleza del hecho religioso.

Recordemos con Estrada que las creencias religiosas y filosóficas forman parte de sistemas metafísicos e imágenes culturales del mundo del hombre; es más, son cosmovisiones orientadoras que ofrecen un horizonte global a partir de la multiplicidad de saberes y especialidades, además de

⁸⁹De hecho, fue este componente relativizador del orden social lo que hizo de la religión judía algo diferente del resto de religiones de su entorno oriental. Por tanto, el desprecio radical del mundo y de la realidad social de las diferentes tradiciones místicas, como la radical trascendentalización del absoluto, han sido instrumento histórico de la secularización de la conciencia, puesto que la religión aparece en el contexto social como una fuerza de conservación y agitación del mundo real; es decir, papel alienador y desalienador a la vez, pero en todo caso constituyendo siempre una inmensa proyección de significantes humanos en orden a dar sentido a la realidad. De ahí que tales proyecciones religiosas sólo puedan ser tratadas como productos de la actividad y de la concienciación humanas y como producto de la incesante búsqueda humana de significación social. Ibid., p.146 y ss.

⁹⁰Ibid., p.150.

ofrecer valores y orientaciones que apelan, no sólo a la razón, sino también a los sentidos y afectos humanos⁹¹. Por tanto, parece que las creencias y los diferentes saberes humanos responden, decíamos, a expectativas humanas que superan la racionalidad, dado que el ser humano es una realidad psicosomática que sirve de sustrato de la razón y sus construcciones teóricas y prácticas. Y así, el deseo, la imaginación y la fantasía van mucho más allá de lo que nos permite la razón, por lo que ésta debe estar abierta y en permanente diálogo con tales dimensiones del ser humano.

Precisamente por eso, como afirma A.Cortina, la única forma de normalizar y materializar el hecho religioso en nuestras sociedades, que describíamos como de *ciudadanía compleja*, es asumiendo que una sociedad laica debe permitir crecer en su seno a aquellas creencias que cumplan los mínimos éticos requeridos, sin apostar por ninguna de ellas⁹². Es decir, será esa ciudadanía compleja la que acoja y asuma en su seno las diferentes creencias, cosmovisiones o formas de identidad religiosa, dentro del principio de igualdad y de no discriminación. El discurso de la dignidad, del diálogo, de la comunidad cosmopolita, de la igualdad y de la libertad de todos los seres humanos, así como el discurso de la santidad del ser humano, resulta un discurso de mínimos de justicia y de felicidad humana, es decir, de plenitud. Y esto entra de lleno en el reconocimiento del pleno desarrollo de la personalidad que amparan todos los textos universales de derechos, así como nuestro propio texto constitucional.

En definitiva, como apuntábamos, nadie duda que las creencias religiosas ofrecen respuestas soteriológicas, es decir, no sólo dan respuestas teóricas a

⁹¹ ESTRADA, J.A., *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid 2001, pp.29 y ss.

las preguntas humanas sobre el significado y sentido de la existencia, sino también proponen un camino de realización personal. Y para este libre y pleno desarrollo personal en el seno de una sociedad concreta, el hombre necesita un sistema de respuestas, creencias y prácticas, que respondan a su inquietud existencial. Algo que, recordábamos, aparece reflejado en todas las declaraciones de derechos fundamentales, como reconoce el art.29 de la DUDH de Naciones Unidas: “Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad”. Todos buscamos, pues, causas y principios desde los que explicar y dar cuenta de la realidad existente, suponiendo, además, pautas de comportamiento y significaciones simbólicas para la vida. El que unas respuestas respondan a paradigmas puramente científicos, naturalísticos, cosmológicos, sociales o personales, sólo dependerá del punto de partida de tales cosmovisiones. Pero todas ellas tienden a un mismo fin: situar al ser humano en la realidad, justificándolo frente a ella.

Es lo que el llamado Parlamento de las Religiones se puso a discernir en torno a lo que debía entenderse por hecho religioso, incluyendo una serie de contenidos materiales en línea a lo que venimos considerando: así, recordemos, incorporaron elementos tales como valores vinculantes, pautas inalteradas, actitudes internas fundamentales, con sentido autocrítico y sentido de la realidad. Pero lo fundamental en la estructura del fenómeno religioso está en que es una confrontación del hombre con la Realidad esencial; experiencia que se vive y expresa a través del pensamiento, la acción y la comunidad. En todo caso, como advertimos con Martín Velasco,

⁹² CORTINA, A., *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid 2001, pp.174 y ss.

el desarrollo de un pensamiento, una cultura o una sociedad, que ha tomado conciencia de la autonomía del *éthos* social en relación con la religión, crea las condiciones para un sistema plural en el que muchos sujetos adopten como sentido último de la realidad la relación con una trascendencia bajo la forma de una fe filosófica, moral o religiosa⁹³.

En definitiva, nos planteábamos con Habermas si estamos ante Atenas o ante Israel; es decir, si nos encontramos ante la necesidad de fundar lo religioso en la lógica filosófica de los griegos, o por el contrario podemos escudarnos en una diferenciada lógica anamnética de cuño judaizante y oriental. Y, también, nos preguntábamos si debe lo religioso, para tener carta de naturaleza, travestirse de contenido lógico-filosófico, o puede mostrarse como un hecho social más desde la reivindicación de su carácter sapiencial y rememorativo. Pidiendo, con Habermas, un mutuo reconocimiento para ambas tradiciones: la de la ilustración, que ofrece unos principios universales extraídos de la razón secularizada; y la de las religiones anamnéticas, que ofrecen el reconocimiento también universal de la dimensión sapiencial del ser humano. Es decir, como afirmábamos con Estrada, la religación a lo Absoluto permite transformar lo que ocurre, dar un sentido fáctico a la historia, y encontrar significado y validez a lo que no lo tiene por sí mismo. Se trata de introducir sentido en la realidad. Y esto es lo que nos lleva a la ética, porque las religiones vinculan valores, los fundamentan y los ofrecen en un marco socializador desde un núcleo mítico que da sentido a la historia y desde la potenciación del sentido utópico del hombre que intenta transformarla⁹⁴.

⁹³ Ibid., p.53.

⁹⁴ Cf. ESTRADA, O.c., p.45.

Recordemos una reciente e interesante reflexión de uno de los más destacados sociólogos del hecho religioso:

“Ahora bien, abrirse al relato y dar cabida a lo mito-simbólico no significa tirar por la borda la argumentación y la crítica. Sin rigor razonador y sin vigilancia crítica, la racionalidad evocadora y sugeridora, el símbolo, que persigue apresar la vida en su riqueza y rotundidad, se desliza peligrosamente hacia la ilusión. La fantasía se cuelga entre las manos del pensamiento del umbral. No se trata de abandonar nada, sino de eliminar tiranías inútiles y empobrecedoras. Buscamos la complementariedad de lo que le falta a la ilustración, siguiendo su mismo espíritu que trata de hacer justicia a la razón humana y a la vida entera.

Un pensamiento sano para un futuro más humano avista la complementariedad de la razón crítica y la simbólica, de la argumentación y la evocación.

Quisiéramos superar la ramplonería de una vida supeditada al objetivismo de la imagen, de la mercancía, de la sensación momentánea; sospechamos que el antídoto camina de la mano de una vida alternativa donde el símbolo se haga parábola de vida, sugerencia de otra cosa, compasión efectiva, recuerdo peligroso, apertura a lo otro y diferente, diálogo con el Tú misterioso y cercano, El símbolo es el arma de la evocación de lo distinto, presentiza lo ausente, dispara la imaginación hacia lo que todavía no existe pero puede ser. Sin símbolo quedamos presos de lo que hay; con la creatividad simbólica se descongela el presente marchito de las ideologías, y la desigualdad y la injusticia muestran su barbarie; los sueños de una sociedad distinta y mejor se activan en actitudes de alteridad,

fraternidad y compartir que son de extrema urgencia par una nueva humanidad”⁹⁵.

Desde este paradigma integrador y novedoso de lo religioso como elemento conformador y crítico del *éthos* social, es decir, de la praxis transformadora de la historia de los hombres, no cabe dibujar un marco legal comprensivo y encorsetado de una realidad tan viva y expansiva como la propia naturaleza compleja del ser humano. Materializar en una sola respuesta legislativa lo que significa para el hombre su dimensión simbólica y referencial sobre la realidad, más que un gesto prometéico supone un comportamiento corto de miras. Lejos de regular una realidad social, finalidad propia y laudable del Derecho, en este caso estrangula una realidad individual. Algo ajeno al principio constitucional e internacionalmente amparado de la libertad de creencias que entre todos tratamos de definir día a día:

“A Estas alturas ya no es necesario insistir en que la vida humana no es más que un puro fenómeno biológico cuando carece de sentido. La vida verdaderamente humana es una vida interpretada. A través del sentido que damos a la vida, interpretamos ésta y obtenemos, en vez de una maraña de sucesos, un ovillo ordenado y estructurado. Nos encontramos con una identidad en la vida, es decir, con la posibilidad de reconocer un sujeto. Pero éste no aparece ya dado desde un principio, sino que tiene que construirse.

⁹⁵MARDONES, J.M., *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander 2003, p.258.

Tenemos que encontrarnos a nosotros mismos mediante un *sí mismo* que halle coherencia en lo vivido. La vida individual aparece así como una historia que debe ser narrada”⁹⁶

Desde esta perspectiva plural y abierta, y por lo que aquí hemos tratado, no hace falta ya insistir en que nada permite seguir sosteniendo el contenido del art.3.2 de la LOLR, fruto de un afán cautelar impropio de una sociedad libre y, en todo caso, intento fallido y ajeno a la más mínima reflexión previa sobre fenómeno tan complejo. Como fallido y ajeno a la realidad social resultan los planteamientos que intentan expulsar de lo cotidiano la interpretación sobre la vida que cada individuo tiene derecho a sostener y manifestar. Porque el fenómeno religioso forma parte de la persona en su misma raíz simbólica, anamnética y sapiencial, sin otro referente que el de su libertad interior para acceder a lo inefable. Si no, recordemos con Agustín de Hipona su insondable y nuda naturaleza: *intimior intimo meo...*

⁹⁶Ibid., p.79.