

RELIGIÓN

1. Definir la religión

Como ocurre con toda disciplina, también la filosofía de la religión inicialmente se confronta con el problema de definir su propio objeto de estudio, es decir, de comprender su naturaleza y, así, distinguirlo de los otros objetos de estudio. La religión es algo que de manera evidente connota la experiencia humana y, a primera vista, parece sencillo indicar su definición. Sin embargo, lo que es sencillo se puede volver complicado bajo la mirada del estudioso. En particular, es en el ámbito de las ciencias de la religión que, hoy en día, se registra un difundido escepticismo con respecto a la posibilidad de ofrecer aquella que generalmente queda definida como una definición sustancial de religión, es decir una definición capaz de decir lo que propiamente es la religión¹.

Son diferentes los factores que contribuyen a la generación de esta actitud escéptica: en primer lugar, la enorme cantidad de conocimientos relativos al fenómeno religioso de los cuales disponemos hoy, y el debate sobre este mismo fenómeno que, por lo menos, en un primer momento, en lugar de facilitar las cosas, contribuyen a acrecentar la dificultad de definir la religión. En segundo lugar, la observación de que el término “religión” es un término occidental que se utiliza para definir fenómenos de otros entornos culturales en los que no está presente. Por esta razón, muchos estudiosos consideran que su uso implica el riesgo de un imperialismo cultural que cancela las diferencias y absolutiza esquemas conceptuales relativos a una determinada cultura. En tercer lugar, una difundida opción epistemológica inclinada hacia el antirrealismo, característica de la cultura posmoderna –es

1 Una excelente exploración del estado actual de los estudios histórico-religiosos se encuentra en N. Spineto, “Religioni. Studi storico-comparativi”, en A. Melloni (ed.), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, vol. II, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 1256-1317.

decir, a favor de aquella posición que no considera posible definir qué es la religión—, simplemente porque se considera que no existe un *quid* religioso independiente de las representaciones ofrecidas por los diferentes contextos culturales. Esta opción puede comprender posiciones radicales que niegan la existencia de la “religión”, considerando que ella sea una mera construcción teórica o una invención conceptual, o menos radicales como la que se limita a encontrar un “aire de familia” entre las diferentes formas religiosas, es decir, no un género común sino algunas similitudes que se presentan de manera discontinua.

En realidad, ninguno de estos factores parece ser decisivo con respecto a impedir el intento de definir la religión. La enorme cantidad de informaciones sobre el fenómeno religioso constituye, en sí, una oportunidad, siempre que haya la capacidad de operar una selección y se adopte una clave interpretativa coherente. La procedencia del término “religión” desde un determinado ámbito cultural, el occidental, no es un obstáculo siempre y cuando manifieste una validez general; en contextos culturales diferentes del occidental existen términos que le corresponden (como en el japonés *shukyo*)², u otros que por lo menos remiten en parte a su significado³. De hecho, hay una fuerte diferencia entre una actitud que reconoce la especificidad de determinados conceptos o términos, pero también su traducibilidad en diferentes contextos culturales, y la que cristaliza la especificidad en la incommensurabilidad y asume una postura de aislamiento.

En todo caso, si se decidiera prescindir del término “religión”, quedaría el problema de sustituirlo con algo más. El término “espiritualidad” es extremadamente ambiguo y no parece presentarse como alternativa real. W. Cantwell Smith ha propuesto el binomio “fe” y “tradición acumulativa”, entendiendo con la primera la experiencia religiosa individual, y con la segunda el conjunto de datos que constituyen el depósito histórico de esta experiencia (templos, esculturas, sistemas teológicos, etc.)⁴. Solo resulta fácil ver que, si el término “religión” es estrictamente occidental, el de “fe” no solo es occidental sino exclusivamente judeocristiano. Además, como el mismo Cantwell Smith reconoce, puede ser utilizado para indicar la visión del mundo de “escépticos” o “creyentes”, “freudianos” o “marxistas”⁵ y, por esto,

2 Cfr. M. Pye, “What is ‘Religion’ in East Asia?”, in U. Bianchi, (ed.), *The Notion of “Religion” in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress*, “L’Erma” di Bretschneider, Roma 1994, pp. 115-122.

3 Una lista de estos términos se encuentra en K. Rudolph, “Inwieweit ist der Begriff ‘Religion’ eurozentrisch?”, in U. Bianchi (ed.), *The notion of “Religion” in Contemplative Research*, cit., p. 136.

4 Cfr. W. Cantwell Smith, *The Meaning and the End of Religion*, Nueva York, Mentor Book, 1964, p. 141.

5 *Ibid.*

resulta todavía más ambiguo que el de “religión”. Además, el otro término, el de “tradicición acumulativa”, se presenta como abstruso y de difícil uso.

En fin, la opción epistemológica a favor del antirrealismo, mantenida en modo metódico y radical, aparece como mortífera para la mera existencia de las ciencias de la religión. De hecho, no se entiende cómo pueda existir una “ciencia” de un objeto si no se puede definir, según un determinado grado de aproximación, qué cosa es o cuándo desaparecería como consecuencia de eliminar las tantas cualificaciones proporcionadas por los que lo estudian.

Naturalmente, hay que reconocer que la variedad de las formas religiosas presenta un problema real para quien busca una definición sustancial de religión, pero se trata del mismo problema frente al cual se encuentran los estudiosos de otras disciplinas. Todo objeto de estudio se presenta en forma individual, pero las realidades individuales presentan características típicas que las colocan dentro de una especie, y propiedades esenciales que hacen que sean lo que son. Generalmente, el término de referencia inmediato del estudioso de la religión es una determinada creencia o práctica religiosa, que presenta características peculiares que la diferencian de las otras. Al mismo tiempo, existen unas evidentes afinidades entre diferentes fenómenos religiosos, y esto permite clasificarlos asumiendo como referencia estas características típicas, como la creencia en una única divinidad o en una divinidad prevalente (monoteísmo, henoteísmo), o en más divinidades (politeísmo). En fin, se registra que todos los fenómenos religiosos quedan puestos en común, por así decir, por “algo religioso”, es decir, por alguna propiedad esencial que permite definir la “religión” en su aspecto genérico. Entonces, un concepto genérico de religión parece ser el fruto de un procedimiento inductivo más que deductivo, y por esto no parece bien fundada la objeción generalmente avanzada con respecto al hecho de que el intento de definir la religión llevaría consigo el riesgo de un apriorismo indiferente a la multiplicidad empírica del fenómeno religioso.

Por otra parte, parece evidente que una definición sustancial de religión es necesaria para el estudioso, para que pueda desarrollar su actividad. Si el concepto de religión fuera entendido de manera excesivamente ambigua, es decir, sin la individuación de x propiedades, la religión tendería a confundirse con otros objetos de estudio, como la sociedad, la cultura, la moral, el derecho, la política, etc.⁶ En cambio, es evidente que el fenómeno religioso, aún conteniendo en sí elementos de tipo social, cultural, moral, jurídico, político, no se confunde con ninguno de ellos; de hecho, es un fenómeno originario que posee un rasgo específico que lo identifica.

6 Cfr. G. Filoramo, *Che cos'è religione. Temi, metodi, problemi*, Turín, Einaudi, 2004, p. 86.

Me parece que buena parte de las dificultades en admitir esta evidencia depende de dos factores. El primero consiste en el hecho de que algunas propiedades típicas de la religión no son exclusivas de la misma. El poseer determinadas creencias, el compromiso personal con respecto a lo que se cree, determinados actos que suelen ser repetidos, ciertas reglas consideradas válidas, son elementos presentes también en el marco de diversas entidades sociales, como un partido político o una asociación deportiva. Como se sabe, P. Tillich ha definido la religión como una forma de “supremo interés”⁷, pero una definición de este tipo aparece como equívoca, aunque capte un elemento importante. No se puede negar que para alguien el propio equipo de fútbol represente un centro de interés prioritario en la vida, y no es un caso que se hable de “fe” futbolística para indicar el conjunto de actitudes que caracteriza a los aficionados de un equipo. Lo mismo se puede decir con respecto a la adhesión a una específica ideología política o a un movimiento cultural. No obstante, sería un error identificar un equipo de fútbol, una ideología política o un movimiento cultural con una religión; las analogías o el “aire de familia” que en estos casos es posible reconocer no justifica la identificación de estas realidades con la religión, y la confirmación de todo esto se ve en el hecho de que, generalmente, los estudiosos de la religión también los que tienen las más profundas dudas con respecto a la posibilidad de encontrar una definición sustancial de religión— no las consideran tales. Quizá, en este caso, se pueda hablar de “cuasi-religión”, de “semi-religión”, de “pseudo-religión”, pero no de religión. El equívoco en el que se acabaría se parecería al de quien, considerando la moral como un sistema de reglas que reglamentan el actuar, confundiera el Galateo, o un librito de instrucciones, con los preceptos morales.

El segundo factor que genera dificultad para proporcionar una definición sustancial de religión depende de la tendencia, típicamente moderna, de considerar completamente problemática la referencia a conceptos como los de Dios, divino, sagrado, sobrenatural, etc. En la práctica de los estudiosos de la religión, fuera de toda discusión teórica relativa a la dificultad de definir la religión, todavía ocurre que se encuentren definiciones que toman en cuenta las dimensiones sobrenatural y sobrehumana. Así, en un reciente manual de historia de las religiones, la religión queda considerada como una serie de fenómenos «que implican la admisión de la existencia de una o más potencias sobrehumanas»⁸, mientras en uno de los mejores estudios contemporáneos sobre la religión desde el punto de vista sociológico queda definida

7 Cfr. por ejemplo P. Tillich, *Moralidad y algo más*, San José (Costa Rica), Universidad Bíblica Latinoamericana, 2005.

8 G. Sfameni Gasparro, *Introduzione allá storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 10.

como «un sistema, empíricamente dado, de prácticas vinculadas con poderes sobrenaturales»⁹. No obstante, el aura de problematicidad que, en la cultura moderna y posmoderna, rodea la referencia a lo sobrenatural ha hecho que este último haya perdido validez en muchos casos. La alternativa ha sido el proliferar de explicaciones de la religión que confunden la esencia de la religión con su función.

2. Función y esencia de la religión

Entre las muchas definiciones de carácter funcionalista que los científicos de la religión han propuesto, hay una que, en su concisión, presenta el valor de ser muy perspicaz. Ha sido proporcionada por un filósofo político contemporáneo, H. Lübbe, que ha definido la religión como «praxis de superación de la contingencia»¹⁰. El término “contingencia” aquí indica lo que no se encuentra bajo el control de una acción dotada de sentido. Una parte de la contingencia de la cual hacemos experiencia en la vida puede ser superada o dominada mediante la ciencia y la técnica, la organización de la vida social, la reglamentación política y jurídica, etc. Sin embargo, queda una parte considerable que se sustrae a esta forma de dominio. A pesar del continuo extenderse de los confines de la ciencia y de la técnica, y del poder organizar y reglamentar cada vez más la vida humana, no somos capaces de asumir un control absoluto de nuestra vida: no decidimos venir a la existencia, no sabemos cuándo vamos a morir, no podemos elegir quiénes somos, conocemos solo en parte nuestro futuro, etc. La religión ofrece un modo para dominar este tipo de contingencia, en cuanto permite dar un sentido a lo que, aparentemente, parece no tenerlo. Pero este sentido no lo produce el ser humano sino que por él queda reconocido mediante la aceptación de una disposición superior que gobierna las cosas y que el lenguaje religioso llama “voluntad de Dios”.

La definición de religión ofrecida por Lübbe capta con precisión la función específica de la religión e indica, entre otras cosas, por qué el proceso de secularización no haya podido producir el fin de la religión. De hecho, es probable que la religión tendrá fin si el ser humano lograra, un día, dominar toda la cuota de contingencia residual que aún no logra controlar, pero alcanzar esto lo haría evidentemente igual a Dios. Para que la religión deje

9 M. Riesebrodt, *The Promise of Salvation. A Theory of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres 2010, p. 14.

10 Cfr. H. Lübbe, “Religion nach der Aufklärung”, in Id., *Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*, Econ, Düsseldorf-Viena 1980, pp. 59-85.

de existir, el ser humano debería poderse salvar por sí mismo, o trascenderse hasta devenir algo totalmente diferente de sí. El fin de la religión consistiría, entonces, en el momento del nacimiento de una nueva religión, en la cual el ser humano se adoraría a sí mismo. De hecho, en el siglo XIX, Feuerbach y Comte habían indicado este camino.

Sin embargo, como la realización de una “religión de la humanidad” de este tipo parece todavía lejana, la referencia a la “voluntad de Dios”, dicho en términos generales al elemento sobrenatural, sigue siendo parte integrante de la definición de religión. Como he dicho en el capítulo precedente, la filosofía apunta a captar la esencia de un determinado fenómeno y no puede aceptar el presupuesto de un “ateísmo metodológico”. De todo esto se sigue que desde este punto de vista no se puede separar la función de la religión de su esencia. Por lo demás, la religión parece ejercer una función hasta cuando no se viene abajo la referencia a su esencia. Con respecto a este punto, Lübbe habla de un “efecto placebo” para indicar el mantenerse de la función de la religión aún en ausencia de referencia a lo sobrenatural; ya no se necesitaría la existencia de lo sobrenatural sino solo la creencia en él. Sin embargo, el argumento parece ser solo un truco metodológico para legitimar la distancia del estudioso con respecto a un juicio de verdad o falsedad de la religión, y para aislar la cuestión de la función de la religión de su esencia. Para quien es consciente de que la religión no implica ninguna vinculación con lo sobrenatural, difícilmente la religión continuará a ejercer una función. A lo mejor, podrá pensar que sea bueno que otros sigan creyendo porque la religión pueda ejercer en ellos su efecto práctico. Mientras en el caso del placebo hay un médico que sabe con certidumbre que el medicamento proporcionado es falso, y un paciente que en cambio cree que sea auténtico, en el caso de la religión la certeza del médico no existe, considerando que ninguno tiene la capacidad de afirmar con absoluta certeza que la religión sea un medicamento falso.

Por lo tanto, la referencia a lo sobrenatural, real o así considerado parece ineludible para comprender la religión y para no proporcionar una interpretación reduccionista. Además, la etimología del término es clara desde este punto de vista: que se asuma como válido el origen del término desde el latín *relegere*, ofrecida por Cicerón (*De nat. deor.*, II, 28) y que pone el acento en la escrupulosa repetición de algunos actos referidos a la divinidad, o la del latín *religare*, proporcionada por Lactancio (*Div. Istit.*, IV, 28) y que marca el enlace o vínculo que existe entre el ser humano y la divinidad, el elemento sobrenatural queda siempre siendo parte integrante de esta definición.

Las definiciones sucesivas de religión, que en la historia de Occidente se proporcionaron, han tenido en cuenta este elemento; lo que quizá ha

cambiado es el significado de esta referencia. En Cicerón la referencia a lo sobrenatural tiene el sentido atribuido a lo divino en el contexto del politeísmo antiguo; en Lactancio, y en otros autores cristianos, lleva el sentido atribuido al concepto de Dios que es propio del monoteísmo judeocristiano y de la teología natural antigua. En la época moderna, con el ampliarse de los conocimientos histórico-religiosos, una definición de religión con estos significados se ha presentado como menos capaz de comprender en sí las variedades de las formas religiosas, sea las consideradas “primitivas” –que, en algunos casos, no presentan una noción personal de divinidad–, sea de las religiones no occidentales, como el budismo, en las cuales *prima facie* incluso parece no haber ningún concepto de divinidad. De hecho, en general, desde el punto de vista del historiador de las religiones, como afirma G. van der Leeuw, Dios parece haber llegado con retraso¹¹.

Así, los científicos de la religión han considerado los conceptos de “sobrenatural” o de “sagrado” como dotados de una mayor extensión semántica, y por esto más funcionales con respecto a una genérica definición de religión. De igual manera, los mismos conceptos, o conceptos similares, pueden ser utilizados para definir un tipo de religión que no contempla la referencia a Dios o a lo divino. Recientemente, y con respecto a este tema, R. Dworkin ha hablado de “ateísmo religioso” para indicar, mediante lo que parece ser un oxímoron, la actitud de quien, aun sin creer en Dios, reconoce el valor objetivo de la vida humana, o el orden presente en el cosmos considerado como el fruto de la necesidad y no del mero caso¹². En un sentido similar también A. Einstein había hablado de “religión cósmica”¹³ para indicar el sentimiento de sublimidad y asombro infundido en el científico por la armonía de las leyes cósmicas; y hasta un firme naturalista como R. Dawkins, uno de los más importantes representantes actuales del así llamado “nuevo ateísmo”, ha legitimado tal uso del concepto de religión¹⁴.

Queda claro que en el marco de una concepción naturalista no hay espacio para algo “sobrenatural”, pero esto no soluciona totalmente el problema si con los términos “sagrado” o “sublime” se hace referencia a algo claramente distinto de Dios o de lo divino. El ateísmo religioso, o la religión cósmica, podrían ser concebidos también como una forma de panteísmo, es decir, como aquel tipo de religión en la cual Dios queda identificado con la naturaleza, o sea con la totalidad de lo que existe. De hecho, resulta claro que quien percibe

11 Cfr. G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México, FCE, 1964.

12 Cfr. R. Dworkin, *Religión sin dios*, México, FCE, 2016.

13 Cfr. A. Einstein, *El mundo tal como yo lo veo*, Pontevedra, Plutos, 2018.

14 Cfr. R. Dawkins, *El espejismo de Dios*, Madrid. Espasa Calpe, 2007.

la belleza y la sublimidad del orden natural está considerando a la naturaleza bajo una perspectiva diferente con respecto a la puramente científica –para la cual la naturaleza consiste en un mero conjunto de materia y energía–, logrando captar en ella una cualidad particular y un significado ulterior.

3. ¿Dios o lo sagrado?

La cuestión recién tocada presenta aspectos ulteriores que merecen profundización. Entre los conceptos que pueden ser utilizados para definir la religión, y sin tomar en consideración los de “Dios” y “divino”, el concepto de “sagrado” ocupa un lugar privilegiado. Éste, ya desde los comienzos del signo XX, ha sido usado intensivamente por los científicos de la religión y ha encontrado una aplicación ejemplar en la obra de R. Otto *Das Heilige* (1917)¹⁵, un texto clásico en este ámbito de estudios. Como se sabe, con este término, y con lo equivalente de “numinoso”, Otto ha indicado el objeto de la experiencia religiosa, es decir una realidad infinitamente grande, separada de las realidades de la experiencia ordinaria, y con respecto a la cual el ser humano percibe una dependencia absoluta. Esta experiencia es ambivalente en cuanto experiencia, a la vez, del *tremendum* y del *fascinans*. Lo sagrado, por su naturaleza particular, aterroriza al hombre y, al mismo tiempo, también lo atrae, como ocurre en la experiencia de lo sublime, según la analogía preferida usada por Otto para explicar la naturaleza del sentimiento religioso.

Desde esta perspectiva, el concepto de sagrado presenta la ventaja de comprender en su interior el mayor número posible de experiencias religiosas, incluidas aquellas que, como ya se ha indicado, no proporcionan una clara noción de Dios o de la divinidad. De hecho, lo “sagrado” indica una potencia o una energía sobrenatural que se manifiesta en los objetos de la naturaleza, pero que no posee ni una forma personal ni puede ser entendida como benévola con respecto al ser humano. Otto, en las primeras páginas de su obra, afirma explícitamente que lo “sagrado” no se confunde con lo “santo”, una palabra que igualmente traduce el alemán *heilig*, pero que es diferente. De hecho, el término es distinto desde el punto de vista ético y, en realidad, en su forma más bruta no presenta para nada rasgos éticos.

15 Cfr. R. Otto, *Lo santo*, Madrid, Alianza, 2016. En el mundo hispanohablante, en el caso de la obra de Otto, el término alemán *Heilige* queda traducido actualmente como “santo” en lugar de “sagrado” (algo bastante problemático considerada la distinción que el mismo Otto aclara con respecto a estos dos términos). Sin embargo, es correcto considerar que existen traducciones menos difundidas que adoptan el otro término, como la de la editorial Claridad: R. Otto, *Lo sagrado*, Buenos Aires, Claridad, 2008 (Nota del traductor).

Es obvio que el término inmediato de referencia de Otto está constituido sobre todo por las, así llamadas, religiones “primitivas”, caracterizadas prevalentemente por un sentimiento inmediato de miedo con respecto a las potencias de la naturaleza, pero transfiguradas en la luz de una potencia o energía sobrenatural que se entiende como manifiesta en ellas, y que al comienzo del siglo XX quedaba indicada por los estudiosos, y según los contextos, como *mana* u *orenda*. Buena parte de la caracterización del sentimiento religioso como algo “irracional”, elaborada por Otto, depende de estas referencias. De hecho, la inconmensurable grandeza de la potencia sobrenatural que se manifiesta al ser humano le impide comprenderla, aunque él comprenda que su destino depende precisamente de esta incógnita. La lectura de la historia de las religiones que Otto desarrolla en la segunda parte de su obra se apoya en la progresiva saturación racional de la irracionalidad originaria de la experiencia religiosa, saturación que daría lugar a las denominadas religiones “superiores”, en las cuales el concepto de Dios aparece claramente delineado en los que son sus atributos morales¹⁶.

La teoría de la religión de Otto sigue siendo una referencia importante para los estudiosos de la religión, pero puede ser puesta en discusión a partir de diferentes perspectivas¹⁷. Lo que más me interesa es precisamente el uso extensivo del concepto de “sagrado” con el fin de indicar el objeto de la experiencia religiosa. El concepto, en cuanto usado para definir el mayor número de experiencias religiosas posibles, presenta un significado bastante ambiguo y hasta equívoco, y más si se considera que para Otto indica tanto el objeto de la experiencia religiosa cuanto la disposición interior que permite hacer esta experiencia, y también la cualidad que asumen los objetos de la experiencia ordinaria que se vuelven parte de la experiencia de lo sagrado. Por esta razón, algunos estudiosos consideran que el término no sirve para definir a la religión en la medida en que necesita, a su vez, de una definición. Además, cuando Otto habla de la experiencia de lo sagrado como de una experiencia de lo “totalmente otro”, entonces exagera el problema porque sale a la luz que todo intento de definición se apoya en lo que es patente, y que si no existe analogía de lo sagrado con los objetos de nuestra experiencia entonces no se da posibilidad de definirlo.

M. Eliade, el más grande historiador de las religiones en el siglo XX, da un paso más sugiriendo una caracterización de lo sagrado en términos ontológicos, y definiéndolo como la “realidad absoluta” o como “saturado de

16 Para un análisis más amplio de este punto cfr. A. Aguti, *Autonomia e eteronomia della religione*. Ernst Troeltsch, Rudolf Otto, Karl Barth, Asis, Cittadella, 2007.

17 Cfr. A. Aguri, *Sull'attualità e l'inattualità della teoria della religione di Rudolf Otto*, «Aquinas», 54 (2011), pp. 165-173.

ser”¹⁸. Lo sagrado indicaría, aquí, el ser en su necesidad y perfección, que, sin embargo, no se encuentra separado del ser contingente y caduco (de nuestro mundo) sino que se manifiesta en este. Eso es precisamente lo que Eliade llama “hierofanía”, es decir, la manifestación de lo sagrado que genera una “ruptura de nivel” en el mundo empírico. La caracterización de lo sagrado en términos ontológicos, aunque Eliade solo realice un bosquejo, indica que este concepto presenta una afinidad con el concepto de Dios o de divino que la reflexión filosófica en general ha elaborado. De hecho, Dios es, según una clásica definición de la teología natural, el *ens necessarium*. El encontrar una afinidad entre estos conceptos permite ver una analogía entre religión y filosofía y hasta establecer un paralelismo, o un auténtico “sistema de conformidad”, así como lo ha hecho M. Scheler¹⁹ en los primeros años del siglo XX. Pero esto no ayuda a nuestras investigaciones.

Tal vez sea posible ir más allá de un simple paralelismo e individuar un vínculo interno entre estos conceptos. La caracterización de la experiencia religiosa en términos de dependencia del ser humano de una o más potencias superiores es el elemento que identifica su esencia. Este elemento es susceptible de ser descrito y nombrado de maneras diferentes, pero con ello se indica fundamentalmente al principio que condiciona el cosmos y la vida humana. Puede ser experimentado como algo que se encuentra más allá de la naturaleza, como “trascendente”, aunque siga actuando en ella, o como algo que se identifica con la naturaleza en su totalidad o con una de las potencias, o sea como “inmanente”. En todo caso, este elemento queda pensado de manera unitaria: esto resulta evidente en el teísmo, es decir, en la concepción de un único Dios creador de la naturaleza y superior a ella, pero también en el cosmo-teísmo, es decir, en la concepción que en cambio identifica lo divino con la naturaleza. En ella, lo divino se fragmenta en una multiplicidad de potencias, pero tanto en las religiones animistas como en el politeísmo se da muchas veces la admisión de una potencia superior a las otras en la forma de un Ser Supremo, al cual se otorga un culto especial, o en la forma de un “padre” de los dioses o de una potencia impersonal (destino, ley cósmica) que gobierna sobre los mismos dioses.

Las propiedades atribuidas a esta potencia superior, que Otto llama “sagrado”, corresponden totalmente a las de lo divino y en este sentido, como ha justamente observado P. Tillich, lo divino es lo sagrado²⁰. Aquí es posible

18 Cfr. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998.

19 Cfr. M. Scheler, *De lo eterno en el hombre*, Madrid, Encuentro, 2007.

20 P. Tillich, *Teología sistemática*, vol. I, Salamanca, Sígueme, 1982, p. 278. Una vez más, en la traducción española, nos encontramos con la traducción de “sagrado” como “santo”. Con respecto a este problema cfr. nota 15 (Nota del traductor).

evitar el término “Dios” simplemente porque sugiere una connotación personal de lo divino, típica del teísmo, que no está presente en todas las religiones, aunque también en las que no la presentan oficialmente es difícil evitarla, por lo menos por parte del sentimiento religioso espontáneo. De hecho, como observa una vez más Tillich, «el hombre no puede estar últimamente preocupado por algo que sea menos que él, por algo impersonal»²¹. Es cierto que las otras propiedades, como la inmutabilidad, incorruptibilidad, omnisciencia, omnipotencia, etc., pertenecen de derecho a la potencia superior y desde este punto de vista hay más que un simple paralelismo entre la noción de Dios elaborada por la reflexión filosófica y el objeto de la experiencia religiosa.

En todo caso, queda el problema de comprender si todo esto vale también para las religiones que no parecen presentar una noción de divinidad, como parece ser el caso de muchas religiones orientales (aunque la única excepción es el budismo). Otras religiones, como el confucianismo y el taoísmo, poseen el concepto de un principio primero que constituye la fuente de la vida y de la moralidad, y que es inmanente a todo lo que existe²². Sin embargo, también la idea de que el budismo sea una “religión atea” resulta discutible a partir de diferentes perspectivas: por ejemplo, se ha observado que el concepto de *sunyata* (vacío), central en el budismo mahayana y en el zen, puede entenderse no solo según una acepción negativa, sino como absoluto o realidad última que se manifiesta en la liberación de cualquier forma empírica²³. G. Widengren ha llamado la atención en el hecho de que el *dharma*, la ley cósmica, representa en el budismo una interpretación filosófica de la divinidad; y esto sin considerar la divinización precoz de la misma figura de Buda que, siempre según Widengren, atestigua la tendencia de la religión a concentrarse alrededor de una divinidad²⁴. En fin, como “ateísmo religioso” parece ser solo una expresión paradójica para indicar, en realidad, un determinado tipo de religión, igualmente paradójica parece la definición de “religión atea”. En ambos casos, queda presente la referencia a una realidad que posee la plenitud de los atributos ontológicos y que ofrece al ser humano la dimensión de la “salvación” o del “sentido”. La creencia en esta dimensión, los actos considerados necesarios para entrar en relación con ella y para, finalmente, participar de ella, constituyen precisamente lo que llamamos “religión”.

21 *Ibid.*, p. 256.

22 Cfr. S. Hae Kim, “The Concept of Religion from the Perspective of the Basic Structure of Chinese Religious Tradition”, en U. Bianchi (ed.), *The Notion of “Religion” in Comparative Research*, cit., pp. 247-259.

23 Cfr. G. Magnani, *Storia comparata delle religioni. Principi fenomenologici*, Asís, Cittadella, 1999, pp. 163 y ss.

24 Cfr. G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976.

4. La religión como creencia y como práctica

Como ya he dicho, la religión presenta un aspecto cognitivo, el de la creencia en una o más realidades divinas, y un aspecto práctico, el de los actos que el ser humano dirige hacia esta(s) realidad(es). A veces se afirma que un “credo”, es decir, un complejo articulado de creencias consideradas verdaderas, no constituye un elemento presente en todas las religiones, sino solo en algunas y, en particular, en los monoteísmos. L. Lévy-Bruhl sostuvo que en las religiones primitivas lo sobrenatural es una “categoría afectiva” y que los primitivos no creen en lo sobrenatural, sino que solo le tienen miedo²⁵. También en el marco de la religión griega o romana, la dimensión del creer aparece poco significativa con respecto a la de la observancia cultural, sobre todo en su significado político. Pero estos relieves son discutibles. Las religiones “primitivas” pueden también presentar sistemas de creencias muy articulados y complejos, como han mostrado los estudios de E.E. Evans-Pritchard²⁶, y con respecto a la religión griega y romana no hay que olvidar que su teología política estaba vinculada con una teología mítica, es decir con un conjunto de “historias” relativas a la naturaleza y a las acciones de los dioses, a las cuales evidentemente había que conceder un mínimo crédito.

Si prescindimos del significado de “credo” como aceptación por fe de un complejo de “dogmas” –un significado que es válido en el marco del cristianismo– aparece obvio que todas las religiones presentan creencias. Su número y articulación varía por cantidad y complejidad, pero no es posible que exista una religión sin un *set* mínimo de creencias. En la cultura moderna y contemporánea, muy a menudo la religión queda interpretada como algo que tiene que ver exclusivamente con la esfera de la vivencia o de lo emocional. La misma noción de “experiencia religiosa” queda así reducida en un registro estético o psicológico, que no da razón del elemento cognitivo contenido, en cambio, dentro de la misma experiencia. De hecho, la experiencia no es solo percepción sensorial de una determinada realidad, o resonancia emocional de esta percepción, sino un acontecimiento mental que permite conocer hasta un determinado punto lo que queda experimentado, y en parte describirlo. Incluso en R. Otto –que no logra escapar al riesgo del antiintelectualismo– el sentimiento religioso no se presenta como algo “subjetivo”, sino que es sentir al otro, es decir al “totalmente otro” que, mediante esta experiencia, queda conocido como tal. Desde este punto de vista, también en la religión no existen sentimientos sin creencias, o creencias vacías de

25 Cfr. L. Lévy-Bruhl, *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.

26 Cfr., en particular, E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religions*, Londres, Oxford University Press, 1965.

contenido. Tampoco lo es el creer que Dios sea lo “totalmente otro”, porque nos dice que Dios no va confundido con los objetos y los acontecimientos del mundo.

Además, por mucho que las religiones sean también “prácticas”, es obvio que estas no pueden darse sin creencias previas. Por ejemplo, la “práctica” de la oración implica la creencia en la existencia de un Dios o de una pluralidad de dioses a los cuales se dirige la oración y, si se trata de una oración de petición, en la creencia en que este Dios, o estos dioses, sean capaces de conceder lo que se pide²⁷. Además, las creencias proposicionales, es decir, las creencias que describen un determinado estado de cosas permiten objetivar y comunicar el contenido de la experiencia religiosa, mientras la articulación de las creencias en un sistema más o menos coherente permite a la religión de devenir, en un determinado nivel, una *Weltanschauung*, una visión global del mundo. Como podremos ver en el próximo capítulo, las creencias, si son consideradas verdaderas, resultan desafiantes para quien las asume, lo que indica que mientras quedan consideradas verdaderas excluyen toda duda sobre ellas mismas.

Pero al lado del elemento cognitivo, la religión presenta también un elemento “práctico”. El término aquí es genérico: indica unos actos habitualmente repetidos, y que quedan considerados necesarios por lo que concierne la relación con la divinidad. Más precisamente, el término refiere, en primera instancia, a los actos culturales. De hecho, el culto queda constituido por el conjunto de las acciones, generalmente formalizadas y por esto ritualizadas, mediante las cuales el ser humano expresa de manera visible la creencia en la divinidad, y el compromiso existencial hacia ella. M. Riesebrodt ha definido las prácticas culturales como “prácticas intervencionistas”²⁸, es decir prácticas que tienen el fin de establecer un contacto o de favorecer el acceso a la divinidad. Éstas dramatizan la relación con la divinidad y le confieren un trato realista que no se daría si la relación quedara confinada en el marco de la creencia como puro acto mental.

Sin duda existe un culto religioso “interior” o “espiritual”, pero, en su aislamiento de aquello “exterior”, no presenta ninguna particular superioridad; en cambio, aparece limitado. Si es cierto que el ser humano es una totalidad psico-física, y que la creencia religiosa lo compromete en su totalidad, es evidente que la forma cumplida del culto no puede ser solo “interior” o “espiritual” sino también corporal y, por esto, visible. El moderno proceso

27 Cfr. V. Brümmer, *What Are We Doing When We Pray? On Prayer and the Nature of Faith*, Alderhot, Ashgate, 2008, pp. 45 y ss. Sugestiones interesantes se encuentran también en M. Damonte, *Homo orans. Antropologia della preghiera*, Verona, Edizioni Fondazione Centro Camprostrini, 2014.

28 Cfr. M. Riesebrodt, *The Promise of Salvation. A Theory of Religion*, cit., p. 75.

de secularización ha conducido, entre otras cosas, a una “espiritualización” de la religión, es decir, a concebir a la religión como una dimensión interior que el individuo cultiva mediante formas invisibles en el exterior y libres de cualquier tipo de constricciones. Esto ha generado una confusión entre lo que se puede llamar “religiosidad”, es decir, la aptitud presente en promedio en el ser humano de generar un culto religioso o también la apropiación individual de una determinada tradición religiosa, con la religión en su forma efectiva. Como toda aptitud interior, que se encuentra en relación con lo otro de sí, también la religiosa acaba ineludiblemente por expresarse en el exterior mediante formas visibles, y son estas formas que a su vez alimentan a la fe religiosa y, en unos casos, hasta la suscitan.

Naturalmente, se puede dar una disociación entre culto y creencia interior, la cual genera el “ritualismo”, es decir, la repetición estereotipada de actos culturales que pierden su referencia original. Se trata de un riesgo real que amenaza la práctica del culto religioso, pero que subyace a toda experiencia humana. Ritos que ya no comprometen realmente a los que los ejecutan se encuentran también en el ámbito político, académico, familiar, etc. De la misma manera, la visibilidad de los actos culturales no significa, de por sí, la imposición a otros de una determinada creencia religiosa, excepto si su expresión al exterior no asume formas violentas o excluyentes de otras creencias.

La dimensión práctica de la creencia se expresa también mediante otra forma que es la de la observancia de los preceptos morales, considerados como explícita expresión de la voluntad de la divinidad, o resultantes del orden divino que gobierna al cosmos. Estos preceptos asumen tanto una forma positiva (“haz esto”) como negativa (“no hagas esto”), y en ambos casos quedan finalizados a regular las acciones humanas según modelos de comportamiento que no se encuentran en contradicción con la voluntad de la divinidad o con la justicia cósmica. En línea de principio, la observancia de estos preceptos permite al ser humano conseguir una vida buena (aunque no necesariamente feliz) y, en último, la salvación o redención que aparece como el fin último hacia el cual el ser humano está dirigido, sea cual sea el significado que las religiones reconocen a estos términos de salvación y redención.

La relación que une la religión a la moral manifiesta generalmente el mayor punto de contacto con el ambiente social en el cual viven las religiones cuando, como ha ocurrido en Occidente, la sociedad en su conjunto no se identifica más con una determinada religión ni queda prevalentemente orientada por fines de tipo religioso. Desde el punto de vista sociológico, los pertenecientes a una religión son miembros de una comunidad delimitada

(iglesia, secta, movimiento), cuya entidad queda dada por unas creencias y unas prácticas culturales que determinan su diferenciación con respecto al ambiente social. Sin embargo, las reglas morales de las comunidades religiosas, en la mayoría de los casos, coinciden largamente con el sentido moral presente en una sociedad, es decir, con sus costumbres. De hecho, generalmente, acciones como la de matar injustamente, robar, mentir, etc., quedan igualmente condenadas tanto por una moral religiosa como por una moral no religiosa o laica.

Si miramos a la historia de la relación entre moralidad y religión, podemos ver que las acciones juzgadas como inmorales por lo general siempre han recibido una doble sanción, civil y religiosa. Y en muchos casos esta última ha asumido el papel de fortalecer la primera²⁹. Obviamente, esto no excluye conflictos de varios niveles que, sin embargo, no parecen tener que ver con determinados valores fundamentales, comunes tanto a la moral religiosa cuanto a la no religiosa, sino con la interpretación de estos valores y con su aplicación en un contexto específico. Luego, existen dificultades teóricas de tipo más general con respecto a la relación entre religión y moral, que aquí no es posible tomar en consideración. Solo para ofrecer un ejemplo, una dificultad particularmente discutida consiste en la caracterización de la moral religiosa como una moral “heterónoma”, es decir, como una moral en la cual el ser humano no tiene libertad de elegir y en la cual está obligado a obedecer órdenes que provienen de otra voluntad. Sin embargo, para establecer una absoluta oposición entre moral autónoma y moral heterónoma se necesita comprender en qué consiste propiamente una moral autónoma, si puede existir una que lo sea completamente, si una moral autónoma puede ser capaz de garantizar la objetividad de los valores morales y si una moral heterónoma constituye siempre una negación de la libertad humana.

Discutiré algunos de estos problemas sucesivamente; por el momento ha sido suficiente reconsiderar la dimensión práctica de la religión en su significado moral, y poner de relieve su importancia.

29 Los estudios clásicos de B. Malinowski lo confirman, así como la obra de M. Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires. Nueva Visión, 2007.