

TEOLOGÍA I : Unidad introductoria. El sentido de la vida y el lugar del fenómeno religioso en la experiencia humana

1. EL SENTIDO DE LA VIDA.

¿Vivir? ¿Para qué? En esta Unidad Didáctica vas a estudiar el lugar que ocupa la religión en la vida de las personas y de las sociedades. No conocemos ninguna sociedad humana que no haya poseído religión. De forma que toda cultura posee una serie de rasgos asociados a esa institución que solemos llamar religión. De igual manera, toda institución supone una ordenación de la vida de las personas, y surge como respuesta a una necesidad de dichas personas y/o de sus antepasados. Por ello vas a comenzar el estudio por considerar que debe haber algo en la vida de las personas que les hace formularse cuestiones que la religión responde, de no ser así no se habría inventado ni mantenido durante tanto tiempo. En esta Unidad pretendemos estudiar la religión como hecho individual y social; socialmente sólo habría podido tener arraigo de haber dependido de una fuerte y común experiencia de los individuos que conformasen el mismo grupo social. Esto es, estar vivos. Y además saber que vamos a morir. Recordemos que somos los únicos animales a los que cabe la conciencia y certeza de que la muerte es el horizonte al que nuestra existencia se encamina. Por ello, precisamente se nos hace tan valioso a los humanos vivir, porque estamos seguros de que se va a acabar. Como siempre hacemos, vamos a empezar por nuestras propias ideas al respecto. No hay que hacer grandes esfuerzos para contestar las preguntas que a continuación se te formulan, pero sí es muy importante que las respondas en solitario y con total sinceridad. No hay una respuesta acertada, sólo cuenta lo que de verdad tú crees o sientes.

Responde por escrito. 1) ¿Te consideras creyente de alguna religión? ¿Cuál? 2) ¿Crees que se puede ser creyente y religioso sin pertenecer a ninguna religión?. 3) Elige de entre los siguientes valores los que creas más importantes en tu vida: Amor, Justicia, Verdad, Familia, Amistad, Confianza, Honradez, Dinero, Fama, Poder, Solidaridad, Libertad, Igualdad, Fraternidad, Sexo, Éxito, Honor... 4) ¿Te da miedo la muerte? ¿Por qué?

LA VIDA HUMANA: UNA REALIDAD DESGARRADA

Lee el texto siguiente y contesta las siguientes preguntas: ¿Cuál es el problema que plantea aquí Miguel de Unamuno? ¿Te planteas tú alguna vez esta misma cuestión?. ¿Qué otras posibilidades podría haber además de las que Unamuno da en el texto?

“Tengo que repetir una vez más que el anhelo de la inmortalidad del alma, de la permanencia, en una u otra forma de nuestra conciencia personal e individual es tan de la esencia de la religión como el anhelo de que haya Dios. No se da el uno sin el otro, y es porque, en el fondo, los dos son una sola y misma cosa. Mas desde el momento en que tratamos de concretar y racionalizar aquel primer anhelo, de definírnoslo a nosotros mismos, surgen más dificultades aún que surgieron al tratar de racionalizar a Dios.” Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza Editorial, Madrid 1986, p. 207-208)

1.1. Exigencia de sentido (significado) y posibilidad del absurdo. El ser humano es el único, entre todos los seres vivos, que se plantea el sentido de su propia existencia: ¿por qué estoy en el mundo? ¿puedo esperar algo después de la muerte? ¿tiene alguna finalidad mi existencia? Todos nos hemos formulado en alguna ocasión estas preguntas u otras similares. En el fondo de ellas encontramos una doble experiencia: la de la grandeza y la de la fragilidad de los seres humanos. El solo hecho de que sea capaz de plantearse estas cuestiones, ya habla de su grandeza; pero también sabemos de su impotencia y fragilidad ante multitud de circunstancias como el dolor, la enfermedad, y sobre todo, la muerte. ¿Tiene sentido la vida, con sus tensiones, sus alegrías y sufrimientos, si al final nos espera la muerte? Esta pregunta tiene varias respuestas. Una de ellas es la que ofrecen las religiones. A

pesar de las enormes diferencias que hay entre ellas, las religiones pretenden responder a uno de los anhelos más íntimos de las personas: el deseo de una felicidad que llegue más allá de la muerte. Aquí sólo podemos desarrollar una aproximación filosófica al fenómeno de la religión, como respuesta a la pregunta por el sentido.

El sentido de la vida: qué significa. El interés del problema filosófico del sentido de la vida radica en su urgencia: necesitamos saber si la vida tiene sentido y cuál es ese sentido. Pero el problema es «enojoso», porque el significado del término «sentido» resulta difícil de precisar, con lo cual -al hacernos la pregunta acerca del sentido de la vida- no sabríamos qué nos estamos preguntando.

1. LA EXIGENCIA DEL SENTIDO.

El sentido es una exigencia: es algo que tiene que haber, aunque cabe siempre una sospecha: podría no haberlo. Por eso se trata de una exigencia subjetiva, no objetiva: es el hombre mismo el que lo exige. El sentido tiene que existir para mí: no basta que exista para los demás, si yo no me lo he apropiado. Por eso, nadie puede vivir fingiendo que la vida -su vida- tiene sentido. Se trataría de un autoengaño que necesitaría estar reprimiendo continuamente la convicción contraria, lo cual conduce al desequilibrio total. Por eso, el psicoanalista Víctor E. Frankl ha insistido en que no es posible la salud espiritual si se carece de un sentido de la vida: “El hecho de poner sobre el tapete el problema del sentido de la vida no debe interpretarse nunca como síntoma o expresión de algo enfermizo, patológico o anormal en el hombre; lejos de ello, es la verdadera expresión del ser humano de por sí, de lo que hay de verdaderamente humano, de más humano en el hombre...”. Frankl piensa que un hombre sano psíquicamente puede estar enfermo «espiritualmente» si su vida carece de sentido. Entonces requiere un tratamiento especial que Frankl llama “logoterapia” (terapia del lógos, del espíritu...).

2. ¿QUÉ QUIERE DECIR “EL SENTIDO DE LA VIDA”?

a) Finalidad o dirección. Se habla así, por ejemplo, del «sentido» de la marcha o de una carretera. Es, por tanto, la meta de un movimiento (del tipo que sea). Cuando algo se mueve «sin ton ni son», su movimiento carece de sentido; lo mismo sucede cuando alguien «no sabe lo que quiere»: sus aspiraciones y deseos carecen de sentido. Una de las formas de frustración consiste justamente en la decepción: el fin perseguido no es lo que se pensaba o era una pura ilusión. Se habla, en este caso, de sentido del mundo o de la historia.

b) Significación. Esta acepción remite, primariamente, al lenguaje, es decir, a los signos lingüísticos: ante una palabra desconocida nos preguntamos cuál es su sentido o significación. Toda palabra, en efecto, es un signo que consta de un significante y un significado, entre los cuales se establece la relación de significación. Ahora bien: también las cosas pueden ser consideradas como signos (e igualmente los acontecimientos de la vida). Entonces se puede decir que el mundo se convierte en un «gran libro» cuya lectura, requiere conocer las significaciones o sentidos de cada cosa y de cada acontecimiento. Cuando tal lectura se hace difícil, el mundo y la vida aparecen como “carentes de sentido”.

c) Valor. Finalmente decimos que algo tiene «sentido» cuando «merece la pena» o tiene un 'valor. Justamente el valor es aquello que hace estimable una cosa y merecedora de ser hecha o de seguir existiendo. Lo contrario sucede cuando algo «no vale nada». La vida carece de sentido cuando alguien pueda empezar a pensar: «Yo ya no valgo para nada». Salvo que escuche: «Tú sigues siendo importante». Marcel escribió que amar consiste en decir: «Tú no debes morir».

¿Es el sentido un problema o un misterio? Por problema entendemos una cuestión en la que hay algo desconocido que es preciso averiguar. Lo característico del problema es que una vez planteado, tiene solución, sólo hay que aplicar la técnica adecuada, aunque no siempre esté, de hecho, disponible. Un misterio, en cambio,

es una situación que me afecta en lo más profundo y me compromete. Lejos de ser un obstáculo que me entorpece, el misterio ilumina, abre perspectivas y, como no es posible “resolverlo”, me acompaña toda la vida. La pregunta por el sentido habría que situarla en el campo del “misterio” antes que en el de los problemas. Cuando la formulamos, esta sobrepasa el ámbito de lo problemático y nos adentramos en el ámbito del misterio. De manera sólo orientativa, se puede afirmar que hay tres formas básicas de responder a la pregunta por el sentido: - No hay sentido. La existencia, la vida, el mundo, son un absurdo. No hay posibilidad de dar sentido a la existencia humana, y ni siquiera tiene sentido plantearse la pregunta por el sentido. Propiamente hablando, ésta no es una “respuesta” a la pregunta por el sentido, pues en realidad lo que se hace desde esta posición es negar la propia pregunta. Tal actitud es la que han adoptado, entre otros, algunos pensadores contemporáneos, como J.P. Sartre o J. Monod, y algunos escritores como A. Camus o Cioran.

- Afirmación de un sentido inmanente. Algunas respuestas consideran que la existencia tiene una finalidad, un significado o un valor, pero entendiendo que la muerte es un límite absoluto para la humanidad. Por ello, el sentido sólo puede estar o encontrarse más acá de la muerte, en el propio existir humano. Como ejemplo de esta posición podemos citar autores como E. Bloch o Enrique Tierno Galván.

- Afirmación de un sentido trascendente. La existencia de un sentido que rebasa el límite de la muerte. En general, esta es la posición de las religiones. Este sentido trascendente es lo que en el lenguaje de algunas religiones, como el judaísmo y el cristianismo, se denomina salvación. Ha de entenderse bien que de la afirmación de un sentido más allá de la muerte no se puede concluir la ausencia de sentido en esta vida. Se trata, más bien, de una relación de continuidad: para las religiones, la vida adquiere finalidad, significado y valor también desde la consideración de la promesa de una felicidad plena y definitiva, sin la cual la búsqueda de sentido parece quedar suspendida en el aire. Porque sólo Dios puede garantizar la inmortalidad y hacer que, en una vida futura, las personas puedan ser felices, que los oprimidos, los injustamente tratados puedan ser rehabilitados. La religión es, pues, un lugar para la esperanza en que la injusticia no es la última palabra de la historia. “Dios es el anhelo y la esperanza de que el verdugo no triunfe últimamente sobre la víctima” (M. Horkheimer, marxista revisionista).

1.2. EXPERIENCIAS HUMANAS RADICALES: AMOR, SOLEDAD Y FRACASO, ANHELO DE JUSTICIA, MUERTE.

La muerte humana. La toma de conciencia completa de los límites de lo humano tiene lugar al reflexionar sobre la muerte. Por ello, dedicaremos este apartado a lo que, para algunos, es el límite definitivo de la existencia humana. Antes de adentrarnos en el tema de la muerte, intentaremos aclarar, en primer lugar, la especificidad de la muerte humana frente a la de otros seres que, como el hombre, están destinados a fallecer. Después, 10 reflexionaremos acerca de si es posible tener una verdadera experiencia de la muerte (entendida ésta como completa no existencia). Para cerrar la unidad, repasaremos brevemente algunas de las concepciones acerca de la muerte, fenómeno que ha inquietado y, a la vez, interesado a los hombres de todos los tiempos.

1. Especificidad de la muerte humana. Podemos entender la muerte como la destrucción de algo. Así, mueren las personas cuando sus órganos vitales dejan de funcionar y, por tanto, su cuerpo empieza a descomponerse; mueren, en el mismo sentido, los animales y las plantas. Pueden morir también los objetos, las tendencias... todo tipo de realidades en tanto que dejan de ser lo que eran y pasan a ser otra cosa. Así, el latín es una lengua muerta, porque ya no se habla; los ríos mueren en el mar, pues dejan de ser ríos y pasan a ser otra cosa. En este sentido amplio, prácticamente todos los seres están sujetos a ella, pues pueden ser destruidos. En el ámbito de la naturaleza se distinguen dos tipos de seres: los inorgánicos y los orgánicos. Según la definición general de muerte que hemos dado, tanto los seres inorgánicos como los orgánicos mueren. En los seres inorgánicos, la muerte supone una desestructuración o separación de los elementos que los constituyen. Así, por ejemplo, una piedra se destruye cuando se hace añicos y deja de ser piedra para convertirse en un montón de polvo. Sin embargo, puede

definirse la muerte de forma más precisa como la pérdida de las propiedades características de la vida y que llevan a la destrucción del organismo. En este caso, sólo puede hablarse de muerte de los seres orgánicos, pues son los únicos que poseen vida. Así entendida, mueren las plantas, los animales y, por supuesto, los seres humanos. La forma en que mueren todos estos seres es similar, aun- que en el hombre posee un valor que nos hace hablar de especificidad de la muerte humana. Veámoslo analizando lo que es común y lo que es específico de la muerte del ser humano. - Rasgos comunes. Para plantas y animales, la muerte, la pérdida de vida se produce cuando los órganos vitales (tallo, hojas, corazón, pulmones...) dejan de ejercer su función. Este hecho puede tener básicamente dos causas y por ello hablamos de dos tipos de muerte: muerte accidental, cuando los órganos vitales dejan de funcionar por causas externas o accidentales (golpes, heridas, inanición...), y muerte natural, cuando la causa es interna (envejecimiento o enfermedad). En este último sentido, puede decirse que las plantas y los animales están naturalmente programados para morir, pues la muerte es el final de un proceso natural que va desde el nacimiento a la muerte, pasando por la madurez y la vejez. - Rasgo específico. Mientras que en las plantas y en los animales la muerte es un hecho, en el hombre es un elemento constitutivo de la propia vida. El hombre es consciente de su propia muerte: saber que inevitablemente ha de morir hace que la muerte condicione toda su existencia, por eso puede considerarse un elemento fundamental de la propia vida. Aunque parezca paradójico, sabernos mortales es lo que da sentido a nuestra vida y a lo que sucede en ella. Quizá, si no supiéramos que hemos de morir, nada nos afectaría del modo en que lo hace; quizá no sentiríamos la necesidad de actuar y hacer, pues tendríamos de un tiempo indefinido para ello; quizá no valoraríamos nada, pues todo se diluiría en la inmensidad del tiempo.

2. *Experiencia de la muerte.* A pesar de ser la muerte un elemento esencial, constitutivo y propio de la vida, parece discutible que pueda darse una experiencia de ella. ¿De qué manera podría ser experimentada? La muerte, de entrada, parece ser algo personal, algo íntimo de cada uno. Nuestra muerte nos pertenece de la misma forma que nos pertenece nuestra vida, y nadie puede «vivirla» por nosotros. Sin embargo, ¿quiere esto decir que nosotros podemos vivir nuestra muerte, que podemos experimentarla? Intuitivamente parece que no. Para nosotros mismos nuestra muerte es un misterio, algo que podemos esperar, prever..., pero no sentir. La muerte sólo existe cuando deja de haber vida, al menos biológica. En este sentido está más allá de la vida y es imposible vivirla, sentirla. Parece que la propia naturaleza de la muerte hace que ésta sea inexperimentable (en el sentido habitual de experimentar como 'conocer o vivir directamente algo'). Ante la imposibilidad de experimentar la propia muerte, parece que lo único que queda es la posibilidad de experimentarla a través de la muerte de los otros. Para algunos autores, creer que podemos experimentarla a través de la muerte ajena es una ilusión. En sentido estricto, sólo podemos asistir como espectadores, más o menos compungidos, más o menos afectados. Pero, por muy doloroso que sea ver morir a seres queridos, incluso a desconocidos, el verdadero carácter de la muerte queda velado, oculto, inaccesible para nosotros. Sólo vivimos directamente, íntimamente, lo que la muerte ajena produce en nosotros, el estado en que nos deja la no existencia del otro: la soledad, el desamparo, el carácter definitivo e irremediable, la desesperación, la sensación de injusticia y de falta de sentido... Pero, estrictamente, todos estos sentimientos no son experiencias de lo que es la muerte, sino de lo que ésta produce en los demás y no en el que fallece.

Después de leer este fragmento sobre “la muerte humana”, contesta las siguientes preguntas: 1. ¿Qué hace tan singular, tan específica la muerte humana? ¿Qué la diferencia de otras muertes?. 2. ¿Qué relación existe entre la muerte y la pregunta por el sentido de la vida? ¿Existe o no alguna conexión? ¿Cómo afecta la muerte a la cuestión del sentido?. 3. ¿Qué relación existe entre muerte, pregunta por el sentido y el fenómeno de la religión? Razona tu respuesta.

2. LA RELIGIÓN COMO HECHO SOCIAL Y CULTURAL.

2.1. Fenomenología de la Religión. Cómo se muestra la religión...

1- LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

La religión es una estructura simbólica de sentido. Es decir: es un conjunto estructurado de elementos muy diversos (actitudes personales, contenidos doctrinales, actos culturales, estructuras sociales, etc.) -muchos de los cuales tienen carácter simbólico (especialmente, los mitos y los ritos)-, que presta un sentido último a la vida de los individuos y comunidades. Pero se basa siempre en una experiencia profunda, que es justamente una experiencia de sentido. Se trata de la experiencia de una presencia que rodea al individuo: presencia de la trascendencia, es decir, de una realidad que está más allá del propio mundo, pero que aparece como la realidad misma. Puede tratarse de una realidad personal, pero también puede ser una fuerza impersonal e infinita que lo penetra todo (por ejemplo, el mana de los polinesios); incluso puede ser una vivencia del cosmos como totalidad viva, infinita y eterna (como se da en el panteísmo), o simplemente la captación de un valor supremo. Pero la experiencia religiosa no es únicamente la vivencia de algo absolutamente otro (la trascendencia) sino que implica la vivencia de encontrarse re-ligado; de estar unido y en dependencia de eso "Otro". Esa religación es lo que da sentido a la vida y lo que constituye la religión (religión como «religación»). El análisis más conocido de la experiencia religiosa es el realizado por Rudolph Otto en su libro "Lo santo". Según él, el hombre religioso tiene la experiencia de lo numinoso (del latín numen, majestad divina), ante lo cual surge en el hombre el sentimiento de criatura, es decir, el sentimiento de anonadamiento y hundimiento del que se sabe no ser nada. Lo numinoso - que es también el *Mysterium tremendum*- no es definible ni comprensible, pero puede ser descrito mediante dos categorías antitéticas: es, al mismo tiempo, lo tremendo y lo fascinante. Tremendo, porque su majestad, su omnipotencia, su energía infinitas provocan un indecible temor en la criatura; fascinante, porque imultáneamente fascina y atrae al hombre que quiere unirse a lo numinoso y apropiárselo. Para R. Otto "lo numinoso" es una categoría a priori presente en la persona y que despierta con ciertas percepciones sensibles.

2. LA EXPRESIÓN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA.

a) Los símbolos. Se comprende ahora mejor por qué las religiones se expresan mediante símbolos. Los símbolos religiosos son, efectivamente, la única manera de expresar experiencias que, de otro modo, serían «inefables». En general, se trata de símbolos naturales o cósmicos. Mircea Eliade los agrupa del siguiente modo: símbolos celestes (sol, luna y otros astros), acuáticos (agua, mar, fuentes, lluvia, diluvio...), de las piedras sagradas y la tierra (tierra-madre, mujer, fecundidad), vegetales (árboles, plantas, agricultura). La riqueza es tal, que puede decirse que todo es símbolo o puede llegar a serlo. Además, como los símbolos están unidos entre sí formando sistemas, resultará que para el que vive los símbolos todo tiene un sentido: cada cosa nos «dice» algo (posee una significación simbólica), cada cosa remite a otra, se enlaza con ella y forma una unidad cósmica. O dicho de otra manera: cada cosa es como una «palabra» llena de sentido, y el mundo en su totalidad también lo es. Para la poesía y la religión, el mundo tiene sentido: sentido simbólico.

b) Los mitos Si el símbolo es, ante todo, un objeto, el mito es una narración (*mythos*, en griego, significa «palabra» o «relato»). Pero no cualquier narración, sino una narración simbólica. El mito reúne, pues, todas las características del símbolo, más las propias de la narración. Es una narración, es decir, el relato de un acontecimiento (un personaje o un objeto serán, en todo caso, «míticos», pero no son mitos). Tal acontecimiento

se considera sucedido realmente, pero no en nuestro tiempo, sino en un tiempo primordial (en «otro» tiempo): los mitos presuponen que existe otra dimensión del tiempo, una meta-historia más allá de nuestra historia que da sentido a nuestro tiempo y nuestra historia. El mito, por ello, habla acerca de los orígenes y responde a la pregunta sobre el origen. Pero aquí el «origen» no es simplemente el momento en que algo aparece: es más bien la fuente creadora de donde surge y sigue manando. El «tiempo primordial» no se ha agotado: los acontecimientos narrados en el mito actúan permanentemente en nuestra historia. Y los que viven los mitos reviven en sí mismos los acontecimientos primordiales. La narración tiene carácter simbólico. Por tanto, debe ser interpretada y comprendida. El mito -tomado en sí mismo- puede aparecer a simple vista como una pura «leyenda» increíble; pero -tomado en su contenido simbólico- debe ser considerado absolutamente en serio. Los mitos expresan -bajo el «ropaje mítico»- las más profundas intuiciones de la humanidad.

3. -LAS ESTRUCTURAS RELIGIOSAS DE SENTIDO

La manifestación de lo numinoso -o “hierofanía” (= manifestación de lo sagrado)- sacraliza el lugar o el objeto en que se realiza. De este modo el mundo y el tiempo se sacralizan y cobran un sentido trascendente. El grupo humano que participa de la misma experiencia religiosa se constituye en “comunidad” y crea las “instituciones” adecuadas para prolongar y mantener su creencia. De este modo, la religión se convierte en una estructura de sentido.

a) *Sagrado y profano*. La homogeneidad del mundo queda rota cuando en un lugar se manifiesta lo numinoso: la hierofanía sacraliza ese lugar y lo separa del resto del mundo. Lo mismo sucede con los objetos e incluso con determinadas acciones humanas: el nacimiento, la sexualidad, la muerte e incluso la guerra pueden ser sacralizadas. La realidad se organiza, entonces, en dos ámbitos: lo sagrado y lo profano. Sin embargo, la sacralización de un objeto no le priva de su ser natural. Por tanto la conciencia religiosa no confunde, al menos en principio, la divinidad con el lugar o el objeto que se convierten en hierofanías suyas. Pero lo sagrado queda separado o consagrado. Entre lo sagrado y lo profano se establece una ruptura de nivel: si lo profano toca a lo sagrado, éste puede desaparecer y aquél puede perecer. Por ello se establecen las prohibiciones rituales del tabú. Nada profano -y el hombre, en principio, lo es- puede acercarse sin peligro a lo sagrado. Sin embargo, los ritos de iniciación y las purificaciones rituales permiten el acercamiento en determinadas condiciones. Los ritos de iniciación son uno de los elementos más característicos de las religiones: marcan el paso a un nuevo estado en el que nuevas actividades serán permitidas. Los complicados ritos de iniciación de la adolescencia (los adolescentes son alejados del resto de la comunidad e instruidos en las tradiciones religiosas; soportan duras pruebas físicas y se someten -en muchas ocasiones- al ritual de la circuncisión u otros semejantes) introducen a actividades consideradas como sagradas: la sexualidad, el matrimonio, la caza, la guerra. En la actualidad, algunos sociólogos señalan que la desaparición de los ritos de paso en la sociedad contemporánea provoca serios problemas de identidad en la juventud.

b) *Espacio y tiempo sagrados*: sacralización del mundo Cuando en un lugar se manifiesta la divinidad, ese lugar se convierte en sagrado y se constituye en centro del mundo. Entonces el mundo deja de ser un caos y se convierte en un «cosmos», un orden, es decir, propiamente un «mundo»: todo queda orientado hacia ese lugar, todo queda centrado. Ese lugar puede ser una montaña, una fuente, un árbol y también un templo. Ese lugar sagrado es también una apertura hacia el mundo celeste y el lugar donde los dos mundos entran en contacto. Por eso, la destrucción del lugar sagrado se convierte en tragedia: el mundo vuelve al caos y el hombre se siente perdido y desorientado. Fuera del cosmos, en el caos, el hombre es incapaz de vivir: las religiones otorgan a los hombres las estructuras de orientación y sentido. Lo mismo sucede con el tiempo. Los mitos, en efecto, suponen una consagración del tiempo, con lo cual éste deja de ser una monótona sucesión: se ve interrumpido por «tiempos

fuertes», es decir, sagrados (las fiestas). La casi totalidad de los pueblos primitivos concibieron el tiempo como un eterno retorno (concepción circular): todo se repite incansablemente. Al final de cada ciclo, el tiempo ha desgastado al hombre, a la sociedad y al cosmos (todavía el fin de año es representado como un anciano que arrastra penosamente sus días). El último día, el universo termina y con él también toda la maldad humana; entonces el mundo es recreado de nuevo, se repite la cosmogonía mítica y las fiestas del nuevo año - generalmente en primavera, cuando termina el invierno y renace la vegetación- celebran el acontecimiento. De este modo, la concepción cíclica del tiempo adquiere sentido y se hace soportable. La religión bíblica es aquí una excepción: su representación del tiempo es lineal; es decir, nada se repite, el tiempo -que ya es, por tanto, historia- camina hacia acontecimientos siempre nuevos. No obstante esa historia no carece de sentido: es una «historia de salvación» que comienza con el momento de la creación y culmina en el reino de Dios.

c) *La institucionalización de la religión* Las experiencias religiosas profundas suelen ser privativas de pocos individuos: los fundadores de religiones, los profetas, los santos; pero se comunican a todos los que se agrupan en torno a ellos. De este modo surge la comunidad religiosa (iglesia o secta). Su estabilidad exige que los elementos esenciales de la religión sean institucionalizados (dogmas, ritos, fiestas, sacerdocio, pautas morales...). Este proceso de institucionalización puede provocar una esclerotización de la vitalidad religiosa del grupo, pero es inevitable y aun necesario.

Cómo se experimenta la religión: el carácter de vivencia personal de “lo religioso”. • Lee y compara los dos textos siguientes. • ¿Qué características tiene la “vivencia personal de la experiencia religiosa”? • ¿Qué razones se dan para decir que Dios –lo divino- no existe? ¿Qué se les puede responder? ¿Es la vivencia religiosa una experiencia positiva o negativa, humanizadora o deshumanizadora? ¿Qué podemos decir, en definitiva, sobre ella?

“Un hombre fue a una barbería a cortarse el cabello y recortarse la barba, como es costumbre. En estos casos entabló una amena conversación con la persona que le atendía. Hablaban de tantas cosas y tocaron muchos temas. De pronto, tocaron el tema de Dios. El barbero dijo: - Fíjese caballero que yo no creo que Dios exista, como usted dice. - Pero, por qué dice usted eso? - pregunta el cliente. Pues es muy fácil, basta con salir a la calle para darse cuenta de que Dios no existe. O...dígame, acaso si Dios existiera, ¿habría tantos enfermos? ¿Habría niños abandonados? Si Dios existiera, no habría sufrimiento ni tanto dolor para la humanidad. Yo no puedo pensar que exista un Dios que permita todas estas cosas. El cliente se quedó pensando un momento, pero no quiso responder para evitar una discusión. El barbero terminó su trabajo y el cliente salió del negocio. Recién abandonaba la barbería, vio en la calle a un hombre con la barba y el cabello largo; al parecer hacía mucho tiempo que no se lo cortaba y se veía muy desarreglado. Entonces entré de nuevo a la barbería y le dije al barbero. - Sabe una cosa? Los barberos no existen. -Cómo que no existen? -pregunta el barbero-. Si aquí estoy yo y soy barbero. - No! -dijo el cliente-, no existen, porque si existieran no habría personas con el pelo y la barba tan larga como la de ese hombre que va por la calle. - Ah, los barberos si existen, lo que pasa es que esas personas no vienen hacia mí. - Exacto! - dijo el cliente-. Ese es el punto. Dios si existe, lo que pasa es que las personas no van hacia él y no le buscan, por eso hay tanto dolor y miseria.” (Anónimo)

“En la religión siempre se da un encuentro vivencial con lo sagrado, bien se entienda esta “realidad santa” como fuerza, como fuerzas (espíritus, demonios, ángeles), como Dios (personal) o lo divino (impersonal), bien se entienda como una realidad última (nirvana). De ahí se deduce que podamos describir el concepto de “religión” como sigue: religión es una relación individual-social, efectivamente vivida dentro de una tradición y comunidad (doctrina, moral y, las más de las veces, también ritual), con algo que sobrepasa o abarca al hombre y su mundo, esto es, con una verdadera y última realidad, como quiera que ésta se entienda (el absoluto, Dios, el nirvana). A

diferencia de la filosofía, en la religión se trata a la vez de un mensaje y un camino, un mensaje y un camino de salvación". (H. Kung, El cristianismo y las grandes religiones)

LA CRÍTICA MODERNA A LA RELIGIÓN

Estas críticas de fondo podemos concretarlas en cuatro figuras clave de la reflexión moderna: Augusto Comte (1798-1857), Ludwig Feuerbach (1804-1872), Carlos Marx (1818-1883) y Federico Nietzsche (1844- 1900), representantes de cuatro tipos de crítica religiosa efectuados en la historia, que son, respectivamente: 1) la crítica positivista de la religión; 2) la crítica antropológica de la religión; 3) la religión como ideología y alienación, y 4) la idea de la "muerte de Dios". Veamos brevemente cada una de ellas.

1. *Crítica positivista de la religión.* Augusto Comte dice que la humanidad pasa por una evolución o desarrollo interno que la hace atravesar tres fases o estadios, cada uno de los cuales representa la superación del anterior. En primer lugar, la humanidad habría vivido un estadio de índole teológica, en el que los fenómenos de la naturaleza eran explicados apelando a fuerzas de orden sobrenatural, primeramente en sentido fetichista, después politeísta y por último monoteísta. A continuación, se habría alcanzado el estadio metafísico, que transmuta las fuerzas de la visión teológica del mundo en ideas o principios de índole no personal, sino abstracta. Por último, esta fase habría sido superada en la postrera o positiva, en la cual la mente, libre de principios y de fuerzas, se atiene al estudio de las relaciones inter-fenoménicas, esto es, de las leyes de la naturaleza, subsumiendo en lo inmanente los primitivos sueños de trascendencia propios de la infancia de la humanidad. La religión, pues, una vez alcanzado este estadio positivo, que es la fase definitiva en el desarrollo de la humanidad, deberá, como los demás factores de la vida social, quedar sometida al imperio reformador del saber científico positivo.

2. *Crítica antropológica de la religión.* La crítica de Feuerbach explota, en rigor, una idea ya puesta de manifiesto por Jenófanes: que los dioses, en realidad, no son sino proyecciones objetivadas de la imagen que los seres humanos tienen de sí mismos: "Si los bueyes, los caballos o los leones tuvieran manos y fueran capaces de pintar con ellas y de hacer figuras como los hombres, los caballos, dibujarían las imágenes de los dioses semejantes a las de los caballos, y los bueyes semejantes a las de los bueyes", escribió en efecto Jenófanes. Para Feuerbach, según defendió en *La esencia del cristianismo*, Dios y el mundo religioso no son sino producto de la objetivación que el ser humano hace de sí mismo, de sus deseos, temores y fantasías más íntimas. El objeto del supuesto conocimiento teológico no es sino el propio ser humano objetivado. La comprensión de la teología, pues, consiste en reducirla a su auténtico contenido, la antropología. Ateísmo y un cierto culto a la humanidad vendrían así propiciados por esta operación fundamental de inversión de la relación clásica hombre/Dios, según la cual el ser humano no estaría hecho a imagen y semejanza de Dios, sino Dios a imagen y semejanza del ser humano. La conciencia que el hombre tiene de Dios, dice Feuerbach, no es sino la conciencia que el hombre tiene de sí. 16 Por eso, la religión, que debe entenderse aquí desde la perspectiva básica de la alienación (en un sentido diferente al de Marx, como ya veremos), no es sino el conjunto de relaciones que el ser humano tiene con respecto a sí mismo. Pero a sí mismo pensado como otro ser, un ser libre de los condicionamientos del espacio y el tiempo.

3. *Crítica marxista de la religión.* La crítica de Marx radicaliza la de Feuerbach y actualiza antiguas críticas hechas a la religión como instrumento de dominación de los poderosos y, en definitiva, factor de mantenimiento de un orden social no necesariamente justo. Marx no se limita, como Feuerbach, a decir que la religión es sólo antropología sublimada, y que la conciencia de lo sagrado no es sino una forma enmascarada de autoconciencia; Marx va más allá y afirma que la religión es el "opio del pueblo", un instrumento al servicio de las clases

dominantes, tendente a conservar la explotación, la miseria de los oprimidos y la división de la sociedad en dos grandes clases: los explotadores y los explotados. Como toda forma de ideología, la religión pertenece a la "superestructura", esto es, al mundo de los reflejos de la "infraestructura", constituida por las relaciones económicas de producción. Lo que en Feuerbach es crítica de la alienación, y correspondiente toma de conciencia de la especie humana, será en Marx pura y simple desaparición de la necesidad religiosa, no tanto en la humanidad como especie, cuanto en los hombres y mujeres reales y concretos, a raíz de la desaparición del orden socio-económico clasista en que se basaba esa necesidad. La crítica de Marx adopta, pues, la forma de una praxis revolucionaria de liberación que, acabando con la explotación y la miseria, terminará igualmente con la experiencia religiosa; la crítica marxista de la religión se hará, en definitiva, como crítica de la economía política. La religión como ideología y alienación "Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal. Su labor consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal. Pero el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente. Así, pues, por ejemplo, después de descubrir la familia terrenal como el secreto de la familia sagrada, hay que aniquilar teórica y prácticamente la primera. Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, quien no entra en la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado: 1. A prescindir del proceso histórico, plasmando el sentimiento religioso de por sí y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado. 2. La esencia sólo puede concebirse, por tanto, de un modo "genérico" como una generalidad interna, muda, que une de un modo natural a los muchos individuos. Feuerbach no ve, por tanto, que el "sentimiento religioso" es, a su vez, un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad." (Marx, Tesis sobre Feuerbach, IV, VI, VII.)

4. *La crítica de la religión en la teoría de la "muerte de Dios"*. Ésas y otras muchas aportaciones a la crítica de la religión parecen condensarse en esta frase: Dios ha muerto. La idea de la "muerte de Dios" ha sido objeto de reflexión para muchos filósofos, especialmente para otro de los grandes críticos de la religión en Occidente, Federico Nietzsche, sobre todo en sus obras *Así habló Zaratustra* y *La gaya ciencia*. El sentido de la "muerte de Dios" en Nietzsche no es sencillo de captar, teniendo en cuenta que son los hombres mismos quienes lo han asesinado. Con esta expresión parece aludirse a la pérdida de eficacia, valor y operatividad de todo lo suprasensible y supraterrano, de todo lo trascendente, para, a la inversa, recuperar el sentido inmanente de lo temporal y mundano, de lo terrenal y efímero, como algo autónomo que no necesita apoyarse en nada ultraterreno. Así queda al descubierto el significado último de toda crítica de la religión: asumir la no necesidad de un ámbito de lo sagrado como absolutamente otro respecto al conjunto de lo empírico, y buscar el sentido de la existencia en el mundo inmanente de lo terrenal y efímero. Y, en caso de no encontrarlo ahí, afrontar con coraje la carencia de sentido en nuestras vidas.

5. *Sentido de lo religioso tras la crítica de la religión*. Ahora bien, ¿qué queda realmente de la religión, en el sentido que damos a ese término, después de reflexionar sobre estas críticas? Para responder a esta cuestión, es de capital importancia recordar una vez más la distinción que hemos hecho entre la religión como inexcusable apertura del ser humano frente a lo absolutamente incondicionado, y las distintas religiones, esto es, confesiones, credos, dogmas, comunidades más o menos estatutariamente definidas, en que se concreta esa relación fundamental de "re-ligamiento" con lo trascendente. En este sentido, las críticas antes reseñadas sin duda aciertan en cuanto atacan el falseamiento que toda religión constituida hace de su objeto, que es inefable. Pero criticar una religión, o incluso la totalidad de las religiones existentes, no afecta ni puede afectar sino a una

representación o serie de representaciones simbólicas que el ser humano hace de lo sagrado. El misterio mismo quedará preservado por esas mismas críticas en cuanto ellas alejan el fantasma de una identificación de tal misterio con alguno de sus símbolos. Así, la propia idea de la "muerte de Dios" ha sido recogida por teólogos contemporáneos, que aceptan de buen grado la "muerte" de una cierta "figura" (acaso mítica) de Dios, que ya nada dice a los hombres y mujeres de hoy, considerando esa muerte como un paso previo y necesario para el desvelamiento de una figura más auténtica y aceptable de lo sagrado. De esta manera queda de manifiesto el carácter intrínsecamente abierto a la totalidad de las posibilidades, al inagotable fondo de los proyectos de vida, que el ser humano tiene, al parecer, de suyo y desde siempre. Extraído de AA.VV. Bachillerato Filosofía 3 Ed. Anaya, Madrid 1994, pp.231 y ss.

La posibilidad de la actitud religiosa, hoy. Así pues, nos encontramos en una situación en la que la sociedad global ya no puede ayudar al individuo a encontrar el sentido de su existencia. Al contrario, le conduce a graves conflictos en las situaciones en que se ve obligado a hacer opciones de valor o de acción. Por tanto, ahora es el individuo quien debe dar sentido a su existencia. Es él -en su soledad, o integrado en la comunidad de otros hombres- quien debe tomar esa decisión. Siempre cabe la posibilidad de que un individuo renuncie a encontrar el sentido de su existencia, refugiándose en una existencia preocupada únicamente por el instante presente o diluyéndose en la colectividad despersonalizada. Por eso, algunos autores han señalado que dar una respuesta al problema del sentido de la vida es más que otra cosa, una exigencia ética. Así, la pregunta por el sentido no es una pregunta «teórica»: es una pregunta «práctica» que uno estaría obligado a hacerse... y dar una respuesta, aunque ésta haya de ser negativa.

a) Respuesta negativa: el cientifismo. La respuesta negativa -«No es posible encontrar el sentido de la existencia, o incluso, «No existe tal sentido»-- es una respuesta aunque descorazonadora. Es una postura ética: no es una renuncia a hacerse la pregunta, aunque sea una renuncia trágica a encontrar el sentido. Pero en Monod y Wittgenstein (aunque este último cambió luego de opinión) se basa en un supuesto al menos discutible: no aceptar como forma de conocimiento sino la ciencia.

b) Respuesta positiva: la creencia. El sentido de la vida y del mundo no es un dato empírico: por tanto, no puede ser estudiado por la ciencia con métodos experimentales. Tampoco se puede demostrar, ya que parece ser una verdad última que se apoya en experiencias e intuiciones personales y colectivas, más que en argumentaciones estrictamente racionales. En consecuencia, cuando alguien afirma "el" o "un" sentido de la vida, está expresando una creencia. La filosofía, a esta altura del problema, no tiene como misión decir a los hombres en qué deben creer. Sólo aspira a ayudarles a que sus creencias puedan basarse en motivos racionales y a que no caigan en el fanatismo, la credulidad o la superstición. Resumen libre de TEJEDOR CAMPOMANES, C. Introducción a la Filosofía, 3º BUP, Ed. SM, Madrid 1992, pp. 329-331

¿Cuáles serían las condiciones para que la experiencia religiosa hoy fuera razonable, honesta intelectualmente, y humanizadora?