

ANTROPOLOGÍA DE LO RELIGIOSO

OCTAVI FULLAT GENÍS

Universidad Autónoma de Barcelona

En el exordio se inquiera principalmente el significado del término religión. En el primer apartado se pasa revista de los autores —Marx, Nietzsche y Freud— que han sospechado del valor objetivo del fenómeno religioso. A continuación se aborda el tema de la razonabilidad o bien desarreglo del hecho religioso considerando en particular las perspectivas de Hume, de Kant, de Hegel y de Wittgenstein. El siguiente apartado enfoca la religión como manera de autocomprenderse el propio ser humano; Max Weber, Bergson, Mircea Éliade y René Girard son los pensadores considerados. Para terminar se dedica un apartado al análisis de la relación antropológica con Dios.

Palabras clave: Religión, Piedad, Dios, Razón, Fe, Hombre, Alienación, Ideología.

Exordio

A pesar de todo en Occidente vivimos en lo sagrado, en lo religioso, en lo mágico, en lo fantástico. *El señor de los anillos* de Tolkien y la saga de *Harry Potter*, de Rowling, resultan ininteligibles de no tener presente que el ser humano queda insatisfecho con lo que hay. El *ánthropos* se alimenta de presencias pero asimismo se sustenta con lo ausente. Tolkien ofrece la eterna lucha, mil veces contada, entre el bien y el mal mientras Rowling recrea aventuras y personajes extraordinarios, cuentos inmemoriales. Por lo visto, lo corriente y usual sabe a poco. Se ha dado otro paso con Scorsese —*La última tentación de Cristo*—, con Dan Brown —*El Código*

da Vinci—, con Salman Rushdie —*Los versículos satánicos*— e inclusive con precipitadas lecturas del gnóstico *Evangelio de Judas* como han llevado a cabo los *mass-media* según costumbre suya. Estos últimos tratamientos y sus éxitos dejan en sus puras carnes que lo sagrado llama vigorosamente la atención. Si el hombre no andara vertebrado por la dimensión religiosa, la práctica de desprestigiar al cristianismo o al islam no disfrutaría de tantos lectores o de tantos espectadores. Aquello que no nos concierne, simplemente nos resbala. Igual nos desentendemos de un Dios mayúsculo pero andamos como mínimo tras los divinos Ulises que nos salen al paso.

Kant en carta a Stäudlin, de 4 de mayo de 1793, señala que son tres las preguntas inesquivables

que los humanos nos formulamos: 1. ¿qué puedo saber?; 2. ¿qué debo de hacer?; 3. ¿qué puedo esperar? Este tercer cuestionamiento abre a la religión. Diría, sin embargo, que el primer tratamiento filosófico de lo religioso en Occidente se remonta al *Euthyphron* de Platón con anterioridad al 390 a.C.

La civilización latina entendió la religión en un doble aspecto: como piedad que pone en contacto a los seres humanos con la divinidad y a modo de conjunto de prácticas rituales institucionalizadas. Fe fiducial, pues, más instituciones. La religión delimita la esfera de lo sagrado y la esfera de lo profano. El vocablo latino *religio* apuntó a una atención escrupulosa que unos relacionaron con *religare* —atar de nuevo— mientras otros la enlazaron con *religere* —recoger, juntar—; en consecuencia, lo religioso sometía los ciudadanos a los dioses y a su vez señalaba la suma de prácticas a tener en cuenta a fin de estar bien con ellos. La religión fue *pietas* y *cultus*, pureza —*purus*— y ritual —*ritus*—. En Roma no contó el dogma, el contenido mental a creer, sino el afecto y los ritos. El cristianismo, en cambio, se presentó como *religio veri Dei* —la religión del Dios verdadero—. Los términos *piety* (inglés), *piEDAD* (castellano), *pietà* (italiano), *pietat* (catalán) y *pitié* (francés) no retoman del todo el significado que *pietas* tenía en el mundo romano. Los nombres *pity* (inglés) y *pitié* (francés) señalan ya las diferencias con respecto a *pietas*. *Pietat* (catalán), *piEDAD* (castellano) y *pietà* (italiano) padecen polisemia. La *pietas* romana según Cicerón, *De natura deorum*, señalaba los tres ámbitos respecto a los cuales los romanos estaban obligados: los padres —*parentes*—, la patria —*terra patrum*— y los dioses —*dii*—. *Pietas* sería la traducción del vocablo griego *eusebeia*. Lo familiar, lo cívico y lo religioso constituyen una unidad en el ámbito cultural romano.

¿Podemos pensar la religión sin remitirnos a Dios? Heidegger asegura, *Was heisst denken?*, que llegamos tarde para los dioses y antes de

tiempo para el Ser. ¿Ha muerto Dios? En las religiones clásicas Adonis y Dionisio fallecen provisionalmente, pero vuelven a la vida. El Cristo cristiano muere, mas resucita. La creencia religiosa llama al misterio. Al fin y al cabo tanto las creencias como las increencias no van más allá de ser representaciones interiores elaboradas por la mente humana. Tanto el Dios de la lógica como el Dios de la imaginación son simples producciones que los hombres nos fabricamos y nada tienen que ver con Dios, si éste existe. En *Identidad y diferencia*, conferencia de 27 de junio de 1957, Heidegger escribe según la traducción que hago de la versión francesa:

«*Causa sui* es el nombre que le cuadra a Dios en el campo de la filosofía. A un tal Dios, sin embargo, el ser humano no puede ni rezarle ni tampoco ofrecerle sacrificios..., ni ponerse de rodillas delante suyo.

Quizás sea el pensamiento que niega a Dios; es decir, aquel discurso que nos fuerza a abandonar al Dios de los filósofos, tal vez sea este pensamiento el que se sitúe más cerca del Dios divino» (Heidegger, 1968: 306).

The Death of God Theology constituiría una modalidad de pensar lo impensable.

Religión bajo sospecha

Marx, Nietzsche y Freud critican la respetabilidad del *ego cogito*, del yo consciente cartesiano. Desaparece de esta guisa el yo fundador. El sujeto queda basado sobre la historia y sobre el inconsciente. La conciencia del yo pierde su soberanía tanto sobre el mundo como sobre sí misma. Marx lleva a cabo la revisión en el plano histórico mostrando que lo consciente es simplemente ideología. Nietzsche subraya que la conciencia no es otra cosa que un efecto patológico quedando la moral reducida a genealogía. Freud en su metapsicología hace notar que la conciencia es un sistema periférico del aparato psíquico que

pasa a ser síntoma y en modo alguno causa. La conciencia es mentirosa.

En *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844), Marx escribe que el ser humano fabrica la religión y no ésta al hombre. La tesis es todavía la de Feuerbach; lo religioso no es más que la conciencia invertida de la realidad haciendo aceptable un mundo social alienado. La religión oculta lo real, del cual es elemental efecto. El fenómeno religioso se convierte en superestructura desprovista de autonomía. Es una variable dependiente.

Friedrich Nietzsche en la obra *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) redacta las líneas siguientes que pone en boca de *El loco*. Traduzco:

«¿A dónde se ha ido Dios? gritó. Os lo voy a decir. Lo hemos asesinado, vosotros y yo. ¡Todos somos criminales! Pero ¿cómo hemos podido bebernos de una bocanada el mar entero?...

¡Dios ha muerto! ¡Dios continúa muerto! ¡Nosotros lo hemos matado!...

¿No estamos forzados a convertirnos en dioses o cuando menos a parecer que somos dignos de ellos?...

Requiem aeternam deo» (Nietzsche, 1967-1977: párrafo 125).

El significante *Dios* en el enunciado *Dios ha muerto* no dispone de otro significado que el de conjunto de Ideales Absolutos inscritos en un mundo suprasensible siguiendo la interpretación helenística y cristiana de la filosofía platónica. No hay fundamento, *arkhé*, *principium* o *Grund*, ni del pensar ni tampoco del ser. Han fallecido según Nietzsche los valores supremos. En *Also sprach Zarathoustra* (final de la primera parte) escribe:

«Han muerto todos los Dioses: a partir de ahora queremos que viva el superhombre.»

El superhombre no ocupa el lugar de Dios. Éste es irreal. ¿Qué queda? la voluntad humana inteligida como entretiempos subjetivo.

Sigmund Freud redacta *Die Zukunft einer Illusion* en 1927 (Freud, 1960) inspirándose en *Was Wesen des Christentums* de Feuerbach, obra pensada en 1841. El propio Freud apuntó ya su diagnóstico psicoanalítico del fenómeno religioso en 1901 con su escrito *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (Freud, 1960). El núcleo de la motivación religiosa anda atado al complejo paterno y a su correlato, que no es otro que la necesidad de protección —*Schutzbedürftigkeit*—. La necesidad religiosa tiene su hontanar en el desamparo. Las representaciones religiosas, asegura Freud, en *Die Zukunft einer Illusion*, Sección 6, no son más que...

«Ilusiones, realizaciones ancestrales y poderosas de los deseos —*Wünsche*— más acuciantes de la humanidad.»

Con tratarse de una ilusión o delirio Freud confiesa que la racionalidad muy poco puede hacer para enfrentarse a la ganancia que supone la religión. Con ésta la existencia se vuelve soportable. Tal como sucede en la vida onírica el deseo de seguridad y de amparo encuentra en la vida religiosa su espacio tranquilizador. La vida que se nos impone se presenta tan severa y áspera que necesitamos remedios sedantes; así lo consigna en *Unbehagen in der Kultur* de 1930 (Freud, 1960). Dios desempeña el papel protector paterno; lo sostiene con las palabras siguientes *Die Zukunft einer Illusion* (30-33):

«Del hecho que la Providencia divina gobierna con benevolencia se calma la angustia delante de los peligros de la vida...»

Los pensadores de la sospecha han reducido las vivencias religiosas a infraestructuras, sean sociohistóricas o bien psíquicas. A pesar de ello se evidencia que el ser humano necesita de la religión. El gato está libre de tal extremo por mucho que nos esté mirando.

Razón y creencia

Lo religioso ¿qué tiene que ver con el *logos* helénico, con la *ratio et oratio* latinas —razón y discurso— y con la *Vernunft* alemana? La religión ¿es esencialmente desrazonada? Vivimos de símbolos porque las presencias no nos sacian; no sabemos vivir el presente como no sea actualizando lo ausente a base de la simbólica.

Históricamente aparecieron dos teologías opuestas: la negativa, que niega a la razón la capacidad de ocuparse de Dios, y la positiva, la cual concede cierto poder a la razón para abordar los asuntos de la fe. El *credo quia absurdum* de los inicios cristianos —creo porque la razón resulta impotente— aparece en el siglo XIV con Duns Scott y Ockam como asimismo con el místico renano Eckhart. Será Lutero, sin embargo, en el siglo XVI, quien afirmará que buscar a Dios valiéndose de la razón es mostrarse desconfiado con Él.

La *Summa contra gentiles* como igualmente la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, pero particularmente la primera, constituyen esfuerzos considerables a fin de racionalizar la fe religiosa. Este par de obras forman los dos grandes monumentos racionales del siglo XIII occidental. Los tres primeros libros de la *Summa contra gentiles* trabajan con la razón dejando para el libro cuarto los estudios propiamente teológicos. El libro primero aborda el tema de Dios; una vez traducido se afirma en él:

«Ciertas verdades acerca de Dios superan la capacidad de la razón humana, por ejemplo que Dios sea uno y trino. En cambio, otras verdades se hallan al alcance de la razón natural, como que Dios existe...» (Tomás de Aquino, 1961-1967: 1, q. 2).

Y propone cinco vías racionales de acceso a Dios teniendo todas en común el hecho de considerar que el mundo sensible es *efecto* del Trascendente y no simple *signo* de la Trascendencia.

En el siglo XVIII el escocés Hume redacta dos libros sobre la racionalidad aplicada a la religión: *The Natural History of Religion* y *Dialogues concerning Natural Religion*. La razón descubre que las creencias son simplemente pragmáticas no siendo ni verdaderas ni tampoco falsas, sino simplemente eficaces o bien superfluas. La creencia religiosa responde al miedo que experimenta el ser humano delante de lo desconocido y de lo caótico. Hume pasa a ser el antecesor de las genealogías reductoras de fenómenos observables como los religiosos. Kant, el gran ilustrado alemán, sostuvo que el único acceso auténtico a Dios es de orden moral e interior. Al final de su vida, en el *Opus postumum*, afirma:

«Dios no es un ser exterior a mí, sino únicamente una idea en mí» (Kant, 1902).

En el prefacio a la segunda edición de *Kritik der reinen Vernunft* Kant confiesa que ha tenido que poner límites al saber a fin de dar entrada a la creencia (p. 24). En esta misma obra el pensador de Königsberg se refiere a las categorías del entendimiento —*Verstand*— como condiciones de la inteligibilidad de los objetos de modo que conocer es subsumir algo dado, a la sensibilidad, bajo una categoría del entendimiento. Lo dado se vuelve, de esta guisa, objeto. Dios jamás será objeto para el entendimiento. ¿En qué acaba Dios? La razón —*Vernunft*—, no la *Verstand*, labora también con condiciones; ahora bien, éstas actúan desnudas de datos sensibles. ¿Qué es Dios? una función reguladora de la Razón en la medida en que ésta quiere saber más allá de lo dable a los sentidos. De Dios no hay, pues, conocimiento teórico. El propio Kant en el libro *Kritik der praktischen Vernunft* arrancando del *Faktum* inteligible, no empírico, del imperativo categórico moral descubre a Dios como postulado de la razón práctica o ética. No contamos con conocimiento teórico de Dios, pero la razón práctica conduce a afirmar intelectivamente su realidad. Dios pasa a ser objeto de *Glauben* —creencia—, no de *Wissen* —saber—.

Vorlesungen über die Philosophie der Religion es una obra de Hegel que plantea la racionalidad de lo religioso. Según Hegel la religión pertenece al momento del Espíritu Absoluto como sucede con el arte. Se trata de una figura superior del proceso que busca el último sentido deshaciéndose de la exterioridad sensorial. Con todo, la religión se halla todavía aparcada en la conciencia subjetiva y en las representaciones de ésta. Lo religioso consiste en representar como algo exterior lo que únicamente es interioridad. Será finalmente la filosofía la que racionalizará este déficit convirtiendo lo subjetivo y arbitrario de la religión en pensamiento objetivo.

El danés Kierkegaard combate contra el racionalismo que triunfa desde Descartes hasta Hegel defendiendo la existencia individual. Esto da cuenta de su postura antirracionalista en el tema religioso; la experiencia religiosa pasa a ser pasión interior que abraza la tensión irreductible entre la duda y la fe.

Un caso peculiar en el asunto de razón o bien fe, en la cuestión religiosa, lo presenta el vienes Ludwig Wittgenstein fallecido de cáncer, en Cambridge, el 29 de abril de 1951. Me entretengo exclusivamente con el *Tractatus logico-philosophicus* publicado, en 1922, en una edición bilingüe alemán-inglés. La edición de 1933 introdujo alguna que otra modificación. El mundo termina allí donde acaban los hechos; el lenguaje sensato puede únicamente hablar del mundo como totalidad contingente de hechos o *pósita*. Más allá de éstos hay aquello que no puede ser dicho. Dios no constituye dato alguno; no contamos, en consecuencia, con discurso aceptable sobre él. Dios no se revela —*sich offenbaren*— en el mundo. ¿Desaparece Dios ya que no pertenece a los hechos, a las proposiciones con sentido? Wittgenstein responde que Dios sólo puede mostrarse —*sich zeigen*—. Dios no puede ser dicho; solamente puede ser vivido. En la última proposición del *Tractatus*, la séptima, afirma:

«Sobre aquello de lo que no puede hablarse, es necesario guardar silencio» (Wittgenstein, 1961: proposición 7).

En las obras de Frege y de Russell se inspira su semántica y su lógica. A Wittgenstein le preocupa qué correlación sensata puede establecerse entre lenguaje y mundo. Dios no forma parte de lo sensato.

La religión como autocomprensión antropológica

El etnólogo estructuralista Lévi-Strauss tanto en *Anthropologie structurale II* como en *Le cru et le cuit*, de *Mythologiques*, considera que las leyes inconscientes del espíritu humano fuerzan a éste a imitarse a sí mismo como objeto. Los productos culturales —la religión, por tanto— objetivan las condiciones inconscientes de la colectividad. El pensamiento mítico constituye la suma de soluciones imaginarias a las contradicciones reales e insolubles.

En el libro *Religionssoziologie*, de 1920, Max Weber sustenta la tesis de que las conductas humanas resultan inteligibles sólo si se tienen en cuenta sus concepciones sobre el mundo entre las cuales destacan las creencias religiosas. Incluso el comportamiento económico depende de la concepción religiosa; así se pronuncia en *Ética protestante y espíritu del capitalismo*, primer volumen de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. El ser humano se objetiva en lo religioso de manera tan contundente que la religión da cuenta de sus prácticas. Las acciones humanas son vertebralmente teleológicas; la religión —en la forma que sea— responde a la necesidad cultural del *ánthropos*. Su entidad es de naturaleza histórica.

La religión estática como igualmente la religión dinámica a las que se refiere Henri Bergson en el libro *Les deux sources de la morale et de la religion*, de 1932, no hacen otra cosa que dejar al descubierto las necesidades del ser humano.

De la religión estática escribe en la edición francesa de PUF:

«La religion est une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence» (Bergson, 1972: 127).

El ser humano toma conciencia de su mortalidad mediante reflexión y entonces a fin de conjurar la angustia recurre a fábulas escatológicas desprovistas de racionalidad. Y añade más adelante según traducción mía:

«La religión estática ata el hombre a la vida, el individuo a la sociedad, a base de contar historias parecidas a aquellas con que acunamos a los pequeños» (Bergson, 1972: 223).

La religión dinámica, de atenernos a Bergson, se manifiesta de lleno en el misticismo el cual une al sujeto con el Absoluto. También así se obtiene seguridad.

El rumano Mircea Éliade publica en París *Le sacré et le profane* donde defiende la tesis que *lo sagrado* constituye la categoría fundamental de toda religión. *Le sacré* describe la experiencia irreductible por la cual el hombre se orienta en el universo. El espacio deja de ser homogéneo y el tiempo puramente lineal. Lo sagrado no es un estadio particular de la conciencia humana, sino el elemento primordial de toda experiencia; es decir, una manera inescapable de estar en el mundo. El hombre vive lo histórico desde lo metahistórico. Lo sagrado se comporta como el *a priori* de toda forma de sentirse en la existencia. En el libro indicado, Éliade sostiene, una vez traducido, que:

«Imitando el comportamiento divino, el hombre se instala y se manifiesta cabe a los dioses; es decir, se coloca en lo real y lo significativo» (Éliade, 1956: 171).

¿Cómo explica la presencia de ateos y de agnósticos? El rechazo militante de la trascendencia,

asegura, no hace más que testimoniar la presencia de lo sagrado en la vida cotidiana. Escribe:

«El hombre a-religioso es el resultado del homo religiosus...

La mayoría de los «sin religión» se comporta religiosamente... No es sólo cuestión de supersticiones y de tabús con su estructura mágico-religiosa, sino de mitologías camufladas y de rituales degradados» (Éliade, 1956: 174).

El hombre desacralizado, a pesar de todo, persiste también en su vida cotidiana reclamando garantías metaordinarias que son producto de su ventolera o imaginación.

René Girard es un pensador francés nacido en Avignon pero instalado en Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial. Dos libros suyos abordan la antropología de lo religioso; se trata de *La violence et le sacré*, de 1972, y *Des choses cachées depuis la fondation du monde* publicado en Grasset en 1978. La religión constituye la infraestructura de la sociedad humana. ¿De qué manera? En el hontanar de lo social se planta la violencia mimética. El mismo objeto, alimenticio o bien sexual, es deseado por dos contricantes que entran de tal guisa en conflicto originándose muy pronto una violencia colectiva incontrolable. Es preciso buscar una víctima que libere de la violencia originaria regresando así, el grupo, a su armonía anterior. La víctima salva al grupo de su autodestrucción pues se la considera causante de la violencia con lo cual el sacrificio de la víctima trae la reconciliación. De esta forma, según Girard, nace lo sagrado, lo religioso. El sacrificio de la víctima constituye la única manera de recobrar la paz. El asesinato colectivo de la víctima y su repetición simbólica y ritual ha permitido el tránsito desde la naturaleza hasta la cultura. La religión no es un añadido, sino lo esencial de la sociedad humana.

‘Ad deum’

No parece prudente referirse a religión sin asociar la vida religiosa con un dios. En nuestra civilización occidental, además, dios se figura como persona. Es cuestión, pues, de dios personal. El hinduismo pertenece a otra área cultural. El interculturalismo, tan de moda en estos pagos, termina en *pasticcio* más o menos estúpidamente consolador. Los políticos, dado su nivel intelectual, disfrutan con los pastiches. Uno de los síntomas de decadencia de la cultura europea reside en el prurito de mezclarse con y de perderse en lo otro. Europa sufre de ser Europa. Vergüenza suicida.

Dentro del espacio occidental lo religioso se traduce en alternativa aporética: o absurdo de una vida humana sin Dios, o sea sin fundamento, o bien desatino de un dios que ha adoptado la postura del *laisser-faire* ante la producción del mal extremo. Sea cual sea la opción abrazada se halla en juego siempre la representación que nos fabricamos del propio ser humano.

El poeta y esteta francés Charles Baudelaire, fallecido en París en 1867, escribió en *Fusées*:

«Quand bien même Dieu n'existerait pas, la Religion serait encore Sainte et Divine. Dieu est le seul être qui, pour régner, n'ait même pas besoin d'exister» (Baudelaire, 1975: vol. I, 649).

¿Quién hace reinar a Dios incluso en el supuesto de que éste no exista?, el hombre. Hemos padecido la necesidad de poner nombres múltiples al Dios Uno como si el Uno pudiera ser entendido exclusivamente a manera de refracción en el seno de lo múltiple. En el ámbito del cristianismo este hecho se traduce en teología negativa. Siendo Dios de suyo inefable, el ser humano lo plantea forzosamente en forma de multiplicidad; cada nombre atribuido a la Divinidad personal no es otra cosa que aproximación antropológica a la realidad indecible siendo cada aproximación, por cierto, perfectamente inadecuada. Hombre y Dios —imágenes de éste— en abrazo indivisible.

A principios del siglo VI un monje cristiano de Siria, a quien se conoce actualmente como *Dionisio el pseudoaeropagita*, redactó *Peri ton thelon onomaton* —*Los nombres divinos*— en la línea del pensamiento de Plotino. La pluralidad de nombres de Dios no hace más que subrayar la dimensión antropológica del Ser Divino. Aunque éste exista, *quoad nos* —en cuanto a nosotros— se manifiesta en forma de pluralidad; es decir, saliendo de su unidad inefable para ingresar en la inteligibilidad y en la sensibilidad humanas. Infinidad de nombres —*apeironumos*—: Unidad, Justicia, Salvación, Todopoderoso, Paz, Santo de los santos, Rey de reyes, Señor de señores, Bien, Luz, Belleza, Sabiduría, Inteligencia, Verdad... Incalculables maneras de nombrar al *Impronunciable*. Por tal motivo el mismo Pseudodionisio recurre a la no-nominación de Dios —*anonumos*— presentándolo a la vez como Igual y Desigual, Grande y Pequeño, Reposo y Movimiento, El Mismo y El Distinto... Tan humano aparece Dios que a la postre resulta preferible referirse a El mediante la negación —*apophasis*— abandonando la vía de la afirmación —*kataphasis*—. Si quiere leerse a Dionisio el pseudoaeropagita, lo mejor es servirse de la edición de J. P. Migne en *Patologia graeca* —tomos III y IV—. Dios o bien queda en el secreto o bien no va más allá de ser un producto antropológico puesto que lo divino es *panta ta onta kai ouden ton onton* —a la vez es todo cuanto existe y nada de cuanto existe—.

Hablar de Dios negándolo ha constituido una constante en la historia del pensamiento religioso. Sólo de tal guisa se le salva de una ineludible antropomorfización. Baste recordar al dominico Johannes Eckhart, el Maestro Eckhart, y su obra, de 1326, *Von Abegescheidenheit* —*El despego*—, la tesis de la cual está en sostener la liberación de toda determinación particular. Dios es despego y desasimiento de todo, incluido el ser. En el castellano San Juan de la Cruz del siglo XVI descubriríamos acentos parecidos y así en toda forma mística.

Hegel, Feuerbach y Marx quisieron disolver a Dios en la historia. La Ilustración y sus secuelas procuraron deshacer o desleír a Dios en manos de la Razón, *Raison*, *Vernunft* o *Reason*, pero la cuestión acerca de Dios se presenta de nuevo vigorosa en estos inicios del siglo XXI cuando menos a base de fundamentalismos fuertes o bien blandos. ¿Le resulta imposible al *ánthropos* deshacerse de Dios? Popper ha evidenciado que tanto la proposición que pone a Dios como aquella que lo suprime son, ambas, infalsables, ni verdaderas ni tampoco falsas; sin embargo, el hombre persiste en ello. Teísmo y ateísmo, o bien agnosticismo, no pueden ni probarse ni rechazarse. En todo caso, no obstante, la pregunta en torno a Dios no deja de ser, de entrada, una tremenda interrogación sobre el mismo hombre que plantea tal cuestión. De fiarnos de la epistemología kantiana, el objeto es el término o final de una relación cognoscitiva siendo el sujeto el punto íntimo donde quedan planteados tanto la moral como la religión. Dios no es objeto alguno; pasa a ser una convicción personal —positiva o bien negativa— que orienta la unidad de la acción humana libre.

Los discursos acerca de Dios, sean sabios o acaso sólo fiduciales, acaban en sintomatología de lo antropológico. Quien se aventura a platicar en torno a Dios, sea en forma teísta o de manera atea, habla más de él mismo que del pretendido Dios. Lo considerado no posee otra realidad que la del pensador. Ya Agustín de Tagaste en su magna obra *De Civitate Dei*, escrita entre el 412 y el 427, aseguó que

aquellos que piensan acerca de Dios, no es a éste al que están apuntando, sino únicamente a ellos mismos. *Creo en Dios*, confiesa uno; *no creo en Dios*, afirma otro. He aquí dos enunciados que nada dicen acerca de Dios y sí, en cambio, habla cada uno de ellos del hablante que de tal guisa se pronuncia. El primero admite aceptar aquello que no aparece a la sensibilidad mientras que el segundo admite exclusivamente lo que verifica como objeto. Lo que se enuncia sobre Dios no pertenece al supuesto Dios, sino a aquel que piensa tales fórmulas.

De entrada se toma una decisión antropológica; sólo a continuación aparece el juicio acerca de Dios. Se procede así: *creo en Dios, luego Dios existe* o bien *no creo en Dios, luego Dios no existe*. El término *existe* nada significa en estas frases.

El creyente considera que su entidad no se autofunda, que ésta supera las propias posibilidades necesitando un fundador. Desde tal perspectiva el hombre recibe la liberación de parte de Dios tal como se narra en el *Éxodo* bíblico:

«Dirigiéndose a Moisés Dios pronuncia las palabras siguientes:

—Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud» (20,2).

No se trata de razón, sino de experimentarse libre para el compromiso ético porque previamente me han liberado. Una manera de sentirse y de concebirse como ser humano.

Referencias bibliográficas

BAUDELAIRE, CH. (1975) *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard.

BERGSON, H. (1970) *Oeuvres*. Paris: PUF.

(1992) *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF.

ECKHART, J. (1936) *Die deutschen und lateinischen Werke*. Stuttgart: Kohlhammer.

ELIADE, M. (1956) *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.

FREUD, S. (1960...) in *Gesammelte Werke*. 18 vol. Frankfurt am Main: S Fischer Verlag.

- GIRARD, R. (1972) *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- (1978) *Des choses cachés depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset.
- HEGEL, G.W.F. (1968) *Gesammelte Werke*. 40 vol. Hamburg: Meiner.
- HEIDEGGER, M. (1968) *Questions I*. Paris: Gallimard.
- HUME, D. (1976) *The Natural History of Religion, Dialogues concerning Natural Religion*. Oxford: Clarendon.
- KANT, I. (1902) *Kant's gesammelte Schriften*. 9 vol. Berlin, W. de Gruyter
- LEVI-STRAUSS, C. (1964) *Le cru et le cuit*. Paris: Plon.
- (1973) *Anthropologie structurale II*. Paris: Plon.
- MARX, K. (1982) *Zur Kritik der hegelschen rechtphilosophie. Einleitung in Deutsch-Französische Jahrlächer*, Trad. Pléiade, t. III, Paris.
- NIETZSCHE, F. (1967-1977) In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 15 vol. Berlin: G. Colli et M. Montinari.
- TOMÁS DE AQUINO (1955) *Summa theologiae*. Madrid: BAC.
- (1961-1967) *Summa contra gentiles in Opera omnia*. Torino: C. Pera, P. Marc et P. Caramello, Marietti.
- WEBER, M. (1920) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 3 vol. Tübingen: Mohr.
- WITTGENSTEIN, L. J. J. (1961) *Tractatus Logico-philosophicus*. London: Routledge et Kegan Paul.

Abstract

In the Introduction of this article, the author analyses the meaning of the term «religion». The first section studies the work of three authors —Marx, Nietzsche and Freud— who were suspicious about the objective value of the religious phenomenon. The following section faces the reasonableness —or not— of the religious fact, when it is considered from the perspectives adopted by Hume, Hegel and Wittgenstein; to continue with the consideration of religion as a way of human self understanding, as it is seen by Max Weber, Mircea Eliade and Rene Girard. The concluding remarks are devoted to the analysis of the relationship between man and God.

Key words: *Religión, Piety, God, Reason, Faith, Human Beings, Alienation, Ideology.*