

¿POR QUÉ ES RELIGIOSO EL HOMBRE?

Germán Marquín Argote

Filosofía de la Religión

1. Explicación socio-política de K. Marx

1. 1 Dando un paso más, buscamos en el presente capítulo el origen causal de la religión. No se trata entonces de establecer el *desde-cuándo* u origen temporal de la religión, sino el *desde-dónde* o principio desde el cual se pueda explicar por qué el hombre y sólo el hombre entre todos los animales es religioso. ¿Qué clase de experiencias provocan la inquietud religiosa? ¿Serán, acaso, determinados condicionamientos de tipo socio-económico-político los que, en últimas; originan la religión? O más bien, ¿habrá que pensar que la religión tiene unas raíces psicológicas? O, todavía más, de no aceptarse las hipótesis anteriores, ¿no será viable explicar la religión por causas metasociales y metapsíquicas, es decir, metafísicas? En el primer caso la religión es un problema fundamentalmente *social*, así piensa K. Marx. En el segundo, la religión es un problema *psicológico*, es la opinión de, S. Freud. En el tercero, la religión es un problema *metafísico*, es nuestra hipótesis. Vayamos, pues, por partes.

1. 2 Como han puesto de manifiesto trabajos recientes sobre Karl Marx, en su pensamiento existe una evolución que va desde un Marx de juventud humanista a un Marx de madurez que alcanza una visión de la historia y de la sociedad a partir de las condiciones materiales de producción¹. El pensamiento marxiano en punto a religión no constituye una excepción a esta ley evolutiva. Se dan en él sucesivamente tres etapas: se parte de una crítica a la religión de corte racionalista abstracto, desvinculada de las condiciones sociales de producción, bajo la influencia de los filósofos de la Ilustración y de los jóvenes hegelianos de izquierda. En este primer momento, que se extiende de 1837 a la primavera de 1843, "Marx considera la religión como impostura irracional. Se opone entonces la filosofía a la religión, razón y libertad modernas a ignorancia y servidumbre medievales. Para Marx racionalista y antiteísta los dioses no son más que ilusiones que

llenar provisoriamente los lugares todavía no ocupados por la razón"². En un segundo momento, que va de 1893 A 1894, bajo la influencia de Feuerbach, B. Bauer y Ruge, entre otros, Marx critica la religión desde un supuesto humanismo positivo. Ya no se trata de negar a Dios (antiteísmo), sino de afirmar al hombre total (ateísmo positivo). El ateísmo sería una consecuencia de la afirmación del hombre. En este momento "Marx la percibe (la religión) como una alienación"³ a la manera feuerbachiana, pero va más allá de Feuerbach en cuanto hace ver que las raíces de dicha alienación son de origen social. Finalmente, en un tercer y definitivo momento, a partir de 1845, "Marx llega a comprender la religión como ideología. Es decir, la crítica de Marx a la religión se sitúa, entonces, a un nivel empírico-inductivo, dentro de su concepción materialista de la historia"⁴.

1. 3 Dejando de lado la primera etapa, en la que la crítica marxiana no difiere de la crítica burguesa de la religión, nos vamos a detener en las etapas siguientes, al hilo de las cuales trataremos de ver cuál es la explicación que Marx da del origen de la religión. En el segundo momento Marx depende fundamentalmente de Ludwig Feuerbach, líder indiscutible de la izquierda hegeliana desde que aparece en 1841 la primera edición alemana de *La esencia del cristianismo*. "Sólo habiendo vivido, escribe Federico Engels, la acción liberadora de este libro, podría uno formarse idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos"⁵. Marx joven califica, a su vez, de "geniales" los razonamientos de su amigo, atribuyéndole la proeza de "haber puesto al hombre en el lugar del viejo baratillo" de los dioses⁶. Su crítica a la religión sería "definitiva". ¿En qué consiste dicha crítica?

1. 4 En su famosa obra, *La esencia del cristianismo*, Feuerbach parte del supuesto de que el hombre es por esencia un animal religioso. El problema, por tanto, no es de religión o no religión, sino de qué clase

¹ Ver al respecto: ALTHUSSER, L., La revolución teórica de Marx. México, Ed. Siglo XXI, 12 edic., 1974. CORNU, A., Carlos Marx y Federico Engels: del idealismo al materialismo histórico, Bs. As., Ed. Platina, 1970. ROSSI, M., Génesis del materialismo histórico, 3 vols., Madrid, Ed. Alberto Corazón, 1971-1974.

² 2. KUDO, p. 21.

³ *Ib.*, p. 21.

⁴ *Ib.*, p. 22.

⁵ MARX-ENGELS, *Obras escogidas*, t. III, p. 362. 48

⁶ MARX-ENGELS, *La sagrada familia y otros ensayos*, México, Ed. Grijalbo, 4a. edic., p.158.

de religión le conviene al hombre. Así planteada la cuestión, divide el libro en dos partes: I. La esencia verdadera, o sea, antropológica de la religión y II. La esencia falsa, o sea, teológica de la religión.

1. 5 Empezando por la última parte, ¿en qué consiste la religión teológica? Es la que gira en torno a Dios. Pero Dios no es sino un doble fantástico del hombre, una idea objetivada. El hombre, entonces, crea a Dios. ¿Cómo se origina la idea de Dios en la mente humana? Feuerbach nos habla gráficamente de un proceso de *sístole* religiosa. Así como el corazón, al contraerse, impulsa la sangre hacia fuera de sí mismo, el hombre igualmente proyecta su realidad positiva, sus propios atributos humanos, fuera de sí, hacia el cielo religioso, despojándose de su propia esencia, alienándose. Estos atributos antropológicos, objetivados y más tarde convertidos en sujeto o persona e inflada ésta hasta el infinito en sus perfecciones, dan origen a la idea de Dios. Dios es la realidad misma del hombre, pero éste lo piensa como un ser independiente y superior del cual depende y al cual tiene que acudir en sus necesidades. Dios es una proyección fruto de la fantasía y del sentimiento infantil de la humanidad. Creado Dios, el hombre empieza a girar en torno a él. Nace así la falsa religión o sea la religión teológica.

1. 6 La religión teológica es falsa porque: a) *empobrece* al hombre de cuya sustancia engorda Dios. Para que Dios sea todo, el hombre tiene que ser nada. Por su Dios se conoce al hombre: cuanto más rico en perfecciones es aquél, más pobre es éste. Dios vacía de realidad al hombre. Por lo mismo, para la religión Dios es omniperfecto, en cambio el hombre es malo, es una nada. b) Es falsa también porque *aliena* al hombre, lo vuelve extraño a sí mismo. Lo que Dios es, no lo es el hombre. c) Finalmente, la religión teológica *escinde* o divide interiormente al hombre porque Dios-hombre es una oposición interior entre lo que el hombre es y lo que se imagina no ser.

1. 7 No obstante, Feuerbach no aborrece de la religión teológica, puesto que la considera una etapa necesaria. En su evolución la humanidad necesitó de la mediación de la idea de Dios para reconocerse a sí misma. Dios fue como un espejo en el que el hombre, en forma indirecta, pudo contemplar su propia imagen, aunque como niño no acertara a identificarse en dicha imagen, antes bien la creyera realidad independiente y superior. Dios, nos dice en otra parte, fue como un "libro" en el que el hombre aprendió a deletrear su propia esencia. Pero entrado en madurez tiene que aprender a reconocerse en forma directa, sin la mediación de la idea divina. La religión es, pues, cosa del pasado. A la *sístole* debe seguir la *diástole* religiosa o

momento en el cual el hombre, entrado en sí, recupera lo que antes había puesto en Dios. Lo que afirmaba de Dios, lo afirma ahora de sí mismo. Señalando este paso de la religión teológica a la nueva religión antropológica, escribe Feuerbach:

1. 8 "La religión (teológica) es la esencia infantil de la humanidad; el niño ve su esencia, el ser del hombre, fuera de sí mismo; como niño, el hombre es objeto para sí mismo como un otro ser. El proceso histórico de las religiones consiste en que lo que para las religiones anteriores valía como algo objetivo, ahora es considerado subjetivo, es decir, lo que fue contemplado y adorado como Dios, ahora es reconocido como algo humano. . . El hombre se había objetivado, pero no había reconocido el objeto como su propia esencia. La religión posterior (o sea la religión verdadera o antropológica) da este paso" ⁷.

1. 9 En conclusión, la religión antropológica reduce Dios a los componentes de la esencia humana. Desde este punto de vista "el hombre es el principio de la religión, el hombre es el fin de la religión" ⁸ y, en consecuencia, empieza a girar en torno a sí mismo. Cambiando "Iupus" por "Deus" en la frase de Th. Hobbes, Feuerbach escribirá: *homo homini Deus*, el hombre es Dios para el hombre.

1. 10 Ahora bien, cuando Feuerbach habla del hombre como sujeto de atributos divinos, ¿a qué hombre se refiere? ¿Al hombre individual o al hombre genérico? Para Feuerbach es claro que el individuo de por sí no puede realizar los atributos que la religión teológica ponía en Dios. Ningún individuo de la especie humana es inmortal, omnipotente, omnisciente, etc. Individualmente considerado el hombre es egoísta, pobre, limitado. Pero el hombre con el hombre, la comunidad de los hombres o sea el género humano (*Gattunswesen*) es ilimitado, es imperecedero, es totipotente, es omnisciente, es capaz de vivir en justicia y amor. El individuo, pues, alcanza a salvarse en el único ser real superior que es la esencia del género de la cual forma parte, si mediante la contemplación, el amor y la filantropía llega a elevarse del individualismo a una vida comunitaria o comunista. En la comunidad "reside única y exclusivamente la justificación, reconciliación y curación de los pecados y de las insuficiencias de los individuos" ⁹. Por el contrario, "la insuficiencia del concepto del género (*Gattun*) lo compensa el hombre mediante el concepto de Dios en tanto que ser

⁷ FEUERBACH, p. 62.

⁸ *Ib.*, p. 198.

⁹ *Ib.*, p. 197

libre de los límites e imperfecciones que oprimen al individuo". En definitiva, el origen de la falsa religión está en el individualismo. Épocas individualistas son por lógica teológicamente religiosas. El ateísmo no consiste en negar a Dios, sujeto fantástico de los atributos divinos, sino en negar al hombre.

1. 11 La anterior es, en breve síntesis, la crítica feuerbachiana a la religión que Engels, Marx y todos los jóvenes hegelianos de izquierda hacen suya, como si se tratara de una verdadera y definitiva revelación: "En Alemania, la crítica de la religión ha llegado, en lo esencial a su fin", escribe Marx en *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844). Las huellas feuerbachianas en este importante texto marxiano se muestran a sí mismas: "El fundamento de la crítica de la religión es: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre", es decir, que el hombre crea a Dios y no a la inversa, Dios al hombre. La religión "es la fantástica realización de la esencia humana cuando la esencia humana carece de verdadera realidad. . . es solamente el sol ilusorio que gira en torno al hombre, mientras éste no gira en torno a sí mismo".

1. 12 Pero en el texto que analizamos Marx va más allá que el propio Feuerbach. Marx percibe la religión como una alienación social y ve en la sociedad, cuando ésta es la síntesis de todos los estados de cosas carentes de espíritu, el origen patológico de la religión. Porque el hombre no es una entelequia genérica a la mimera de Feuerbach, "no es un ser abstracto colocado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, el estado, la sociedad; y este estado y esta sociedad producen la religión". *Producen*, he aquí la palabra exacta. El origen de la religión al cual apunta Marx es social y patológico. La religión es un problema de patología social. En cuanto alienación, la religión no hace sino expresar la miseria real y, en cierta manera ilusoria, protestar contra ella: "la religión es el opio del pueblo". Si las raíces de la religión son socio-patológicas, una crítica a la religión que no "Se quede en las meras ramas, sino que sea radical, debe convertirse en crítica "del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad. . . La crítica del cielo se convierte con ello en crítica de la tierra, la: crítica de la religión, en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política". Es lo que no vio Feuerbach, cuya teoría, pese a ser válida para Marx en líneas generales, carece de radicalidad al no explicar el origen de la religión desde una sociedad enferma: "Feuerbach no ve que el 'sentimiento religioso' es también un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza, pertenece, en realidad, a una determinada

forma de sociedad", escribe Marx en 1845 en *Tesis sobre Feuerbach*¹⁰. La religión es pues, un *producto social*, palabras que subraya el propio Marx en el texto original.

1. 13 La crítica a la religión como alienación es la crítica a la realidad social alienante que produce la religión. ¿En qué consiste en esencia la alienación social, fundamento de la alienación religiosa? Es el descubrimiento del Marx maduro, a partir de 1845. Se trata de una interpretación de la historia como proceso material de producción del cual dependen las distintas formas de conciencia social, entre ellas la religión. La religión es un reflejo ideológico de unas determinadas relaciones materiales de producción: "Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc.", escribe Marx en el año de 1845 en *La ideología alemana*¹¹. Pues bien, dentro de la crítica al modo de producción capitalista es donde Marx descubre el carácter ideológico de la religión como legitimación del fetichismo de la mercancía y del capital y como justificación, por ende, de una clase dominante que se apropia del producto del trabajo asalariado. La religión, además, cumple una función ideológica de consolación, ofreciendo recompensas celestes a los explotados.

1. 14 Para Marx no cabe duda de que la religión no responde a necesidades humanas reales, sino a un sistema en, que las más elementales necesidades materiales quedan insatisfechas en aquellos que producen la riqueza. Es el sistema carente de corazón el que necesita ideológicamente de la religión, no el hombre en sí mismo. La religión es reflejo y evasión de un mundo carente de racionalidad, el síntoma de una enfermedad social: la pobreza fruto de la explotación. Por lo mismo, la lucha contra la religión es la lucha contra ese mundo que produce la religión. No una lucha frontal, sino indirecta, pero radical. A largo plazo, por representar una anomalía social y no una necesidad humana, la religión no tiene porvenir, carece de objeto. Desaparecerá el día en que las relaciones sociales de producción sean justas y racionales. En este sentido escribe Marx en su obra madura, *El capital*:

¹⁰ MARX-ENGELS, *Obras escogidas*, t. 1, p. 9.

¹¹ MARX-ENGELS, *Obras escogidas*, t. 1, p. 39.

1. 15 "El reflejo religioso del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre, cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto de la naturaleza. La forma del proceso social de la vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico, cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional. Mas para ello, la sociedad necesitará contar con una base material o con una serie de condiciones de existencia, que son, a su vez, fruto natural de una larga y penosa evolución" ¹².

1. 16 ¿Qué valor tienen para nosotros las críticas de Feuerbach y Marx a la religión en general y al cristianismo en particular? ¿Son fundadas tales críticas? ¿Tienen un valor de denuncia o van más allá de denunciar determinadas situaciones alienantes para constituirse en tesis universalmente válidas? ¿Será verdad que la religión es un problema de patología social? ¿Desaparecerá la religión cuando desaparezca la enfermedad? O más bien, ¿no será la religión una necesidad antro-po-metafísica que, desgraciadamente, presenta con frecuencia rasgos patológicos de los cuales debe liberarse para que logre toda su pureza y vitalidad?

1. 17 *Nosotros* significa un ámbito histórico y un criterio personal: nosotros, hombres de la segunda mitad del siglo XX y nosotros, teístas y cristianos.

1. 18 Pero además, el concepto de salvación en y por la especie, es equívoco, vistas las cosas desde nuestro nivel histórico. Es verdad que la humanidad, desde los días de Feuerbach, ha venido acumulando ciencia y poder. Cada día sabrá más y podrá más. Ciertamente tales atributos son originariamente divinos. Pero, en nuestras manos, están adquiriendo hoy caracteres de demiurgo apocalíptico. La humanidad hoy sabe y puede tanto que mal empleada su ciencia y su poder, sabe y puede suicidarse colectivamente. Tal holocausto, ni siquiera depende del buen juicio de la mayoría de los humanos. Bastaría que unos pocos decidieran por todos. El problema más grave que la especie humana tiene planteado hoy, frente a tales poderes apocalípticos, es el de su supervivencia futura. ¿Será lo suficientemente sabia y cuerda para emplear dichos poderes para el bien? En cualquier caso, para una

¹² MARX, K, *El capital: crítica a la economía política*, México, Ed. F. C. E., 5a. edic., 1968, t. 1, p. 527.

mente lúcida, en nuestros días, no le es posible tener una fe incondicionada en el progreso, ni proclamar, a la manera de Feuerbach, que el hombre como sujeto de tales atributos es un ser divino. Lo que nos, aterra es que el hombre no haya crecido en sabiduría, justicia y amor en la misma medida en que ha crecido en ciencia y poder.

1. 19 Para nosotros en nuestra condición de teístas, la crítica de Feuerbach a ciertas formas de religión tiene el mérito de denunciar y desenmascarar ciertas caricaturas de la divinidad. Pero en el Dios negado por Feuerbach no reconocemos a nuestro Dios vivo y verdadero. El Dios de la religión, en sus mejores momentos, es un Dios que fundamenta y religa, que plenifica y potencia, que humaniza y diviniza. Nunca un Dios que engorda a expensas del hombre. El Dios que se revela en nuestra experiencia cristiana nada tiene que ver con la caricatura feuerbachiana del "dios-proyección" que empobrece la vida.

Pues bien, para nosotros, en nuestra condición de hombres de la segunda mitad del siglo XX, el concepto de *especie*, como un ser genérico capaz de salvarnos, nos parece demasiado abstracto y ambiguo. Demasiado abstracto, porque es una generalidad sin contenido, de no tenerse en cuenta las personas. Si no se salvan las personas reales, tampoco se salva la especie. Si aquélla no tiene justificación, tampoco la especie. El simple hecho de pervivir "en los que nos sucedan no es suficiente consuelo frente a la muerte, si muere toda la persona. Y la esperanza de una tierra mejor para las generaciones advenientes, con su ser mucho, no es suficiente esperanza.

1. 20 Marx, como ya está explicado, va más allá de Feuerbach, al asignar a la religión una raíz social podrida: un sistema social de explotación. ¿Tendrá razón Marx? ¿El hombre es religioso porque es explotado? ¿Qué pensar de la explicación marxiana del origen de la religión?:

1. 21 En este punto, para ver claro y no extender abusivamente la crítica de la religión de sus formas alienantes a sus fuentes más auténticas y renovadoras, conviene distinguir con Enrique Dussel lo que éste llama religión "superestructural" y religión "infraestructural".

1. 22 Cuando Marx hace su crítica a la religión tiene delante, por una parte, la interpretación religiosa hegeliana; y por otra, la realidad fenoménica de unas iglesias cristianas y un judaísmo aburguesados y, por lo mismo, justificadores del sistema capitalista, en un momento de máxima injusticia. Para Hegel la religión y el fundamento del Estado son

una misma cosa. La religión justifica al Estado a través de la historia: "La historia universal, bajo el cambiante espectáculo de sus episodios, es el proceso real del Espíritu, constituyendo la verdadera teodicea o justificación de Dios en la historia". La religión, pues, en cuanto absolutiza al Estado burgués y encubre situaciones de injusticia, es una religión ideológica o supraestructural. Entonces es opio del pueblo, y en cuanto tal tendríamos que aceptar honestamente las críticas de Marx a la iglesia, al cristianismo en su concreción histórica burguesa y a toda forma de religión mágica que aparte al hombre del mundo real de los hombres y de las tareas de la historia. Este tipo de religión sí tiene un origen social espurio.

1. 23 Pero existe otra corriente de religión infraestructural, soterrada, profunda y transparente, no ideológica, que está con el pueblo oprimido, con los pobres, y que lejos de justificar y encubrir situaciones de injusticia, las denuncia y lucha contra ellas. Es la religión que acertó a entrever Marx cuando asignó a la religión un valor positivo de "protesta" contra la miseria real. La religión infraestructural, si es capaz de transformar la vida real de los hombres de una determinada sociedad, haciéndola más justa, es porque nace y extrae sus fuerzas de fuentes más profundas que la misma sociedad que es capaz de transformar revolucionariamente. Esto fue el cristianismo en su momento fundacional y en otros momentos estelares de la historia: el de sus santos, el de sus profetas, el de sus hijos liberadores.

La religión infraestructural tiene, como veremos más adelante; un origen meta-social. El origen de la religión es religioso. Pero debemos agradecer a Marx que hubiera puesto el dedo en la llaga de la alienación que históricamente ha aquejado a muchas formas espurias de vivir la religión y el cristianismo.

2. Interpretación psico-analítica de S. Freud

2. 1 A diferencia de Marx, Sigmund Freud relaciona la religión con conflictos de la vida psíquica. La raíz de la religión es distinta en ambas explicaciones, pero los dos están de acuerdo en que la religión es una enfermedad que hay que superar. Marx relaciona la religión con la explotación del hombre por el hombre; Freud la refiere en últimas al complejo de Edipo. El tema de la religión le apasionó bastante más que a Marx. Este escribió pocas páginas, aunque penetrantes, sobre religión. En cambio, Freud trató el tema *ex profeso* en tres obras: *Totem*

y *tabú* (1912-1913), *El porvenir de una ilusión* (1927) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939). Desde la primera hasta la última, Freud, con distintas matizaciones, considera el complejo de Edipo como el origen causal de la religión. En el complejo edípico primero está el mito, después la realidad que éste expresa. Veámoslo.

2. 2 Mito eminentemente griego, lo expresó genialmente Sófocles en la trilogía: *Edipo rey*, *Edipo en Colona* y *Antígona*. Freud, en su descripción, se atuvo a la versión que del mismo se da en la primera de las tragedias. Cuenta ésta que un oráculo predijo a Layo, rey de Tebas, y a su esposa Yo casta que el hijo que iba a nacer daría muerte al propio padre y matrimoniaría con la madre. Nace Edipo. Para impedir que el oráculo se cumpliera, lo entregan a un pastor con los pies atados a fin de que lo abandone en el bosque y muera. El pastor lo dona, más bien, a un servidor del rey de Corinto y, por este conducto, el niño no sólo entra en la corte real, sino que es adoptado por el rey como hijo y educado como príncipe. En este momento el oráculo de Delfos le revela que está destinado a matar a su padre y a casarse con su madre. Para evitar este horroroso crimen se aleja de quienes cree son sus propios padres. En el camino a Delfos, Edipo mata en un altercado a un anciano y su sirviente. Sin saberlo, ha asesinado a su propio padre, rey de Tebas. En su errar por ciudades griegas, llega Edipo a Tebas donde la Esfinge devora insaciablemente jóvenes tebanos. La única manera de alejar el flagelo es que alguien resuelva el enigma que ella propone: "¿Cuál es el animal que al principio anda sobre cuatro patas, después sobre dos y algunas veces sobre tres?". Edipo encuentra la respuesta exacta: "Es el hombre, que de niño gatea, más tarde anda en posición erecta y de viejo utiliza una tercera ayuda, el bastón". Como desenlace, la Esfinge se arroja al mar ya Edipo, en agradecimiento, la ciudad lo corona rey. En esta forma, se casa con la reina viuda: Yocasta. Años más tarde, después de un reinado feliz, una peste diezma la ciudad de Tebas y el adivino Tiresias revela que la calamidad es castigo por el viejo crimen de parricidio e incesto cometido por Edipo inconscientemente y queriéndolo evitar. Este no puede escapar a esta convulsiva verdad y, en consecuencia, se saca los ojos, al tiempo que Yo casta se suicida. Hasta aquí el mito tal como es recogido de la tradición griega y recreado por Sófocles.

2. 3 Todo mito es expresión fantástica de una verdad. Si la tragedia conmovió profundamente a los griegos y aún hoy no podemos leerla indiferentemente, es, según Freud, porque es símbolo de un conflicto que se desarrolla inexorablemente al interior del hombre en los primeros años de su vida: "La leyenda del rey tebano entraña algo que

hiere en todo hombre su íntima esencia natural. Si el destino de Edipo nos conmueve es porque habría podido ser el nuestro y porque el oráculo ha suspendido igual maldición sobre nuestras cabezas antes que nacióramos. Quizás nos estaba reservado a todos dirigir hacia nuestra madre nuestro primer impulso sexual y hacia nuestro padre el primer sentimiento de odio y el primer deseo destructor. Nuestros sueños testimonian de ello. El rey Edipo, que ha matado a su padre y tomado a su madre en matrimonio no es sino la realización de nuestros deseos infantiles. Pero, más dichosos que él, nos ha sido posible en épocas posteriores a la infancia, y en tanto en cuanto no hemos contraído una psiconeurosis, desviar de nuestra madre nuestros impulsos sexuales y olvidar los celos que el padre nos inspiró", así escribe Freud en el año 1900 en *La interpretación de los sueños*¹³. El complejo de Edipo consiste, pues, en que en los primeros años de la infancia, entre los dos y los cinco, se constituye una síntesis de las tendencias sexuales que tiene como objeto libidinoso al padre de sexo contrario. El niño ama incestuosamente a la madre y siente hostilidad hacia el padre en quien ve un rival. Lo contrario sucede con la niña, que ama preferentemente al padre y rechaza por celos a la madre. Dicho complejo se resuelve normalmente en la adolescencia al caer en cuenta que dicho amor es imposible y al orientar debidamente la libido. Sin embargo, el neurótico permanece de por vida envuelto en el complejo.

2.4 ¿Qué tiene que ver todo esto con el origen de la religión? En el año 1913, en *Totem y tabú*, Freud relaciona el complejo de Edipo con el totemismo en busca de una psicogénesis de la religión. Freud había notado que el niño con frecuencia empieza a temer a ciertos animales que antes había amado. Amor y miedo constituyen las dos tendencias hacia el padre, del cual el animal, en estos casos, es inconscientemente símbolo. En el totemismo de los pueblos primitivos el animal-tótem es símbolo del padre de la estirpe. El complejo edípico se cumple, pues, no sólo en el fuero individual, sino también en la esfera de la cultura. Ello explicaría las dos prescripciones capitales del totemismo, a saber: la de no matar al animal-tótem, símbolo del patriarca, y la de no matrimoniar con las mujeres de la misma comunidad. "Al establecer esta relación, la significación del complejo de Edipo comenzó a crecer de un modo gigantesco. Surgió la sospecha de que el orden estatal, la moral, el derecho y la religión habían surgido conjuntamente en la época primordial de la humanidad como reacción al complejo de Edipo"¹⁴.

2.5 Si la leyenda griega nos habla de la muerte del padre a manos del hijo y de sus relaciones incestuosas con la madre; si además el totemismo prohíbe la muerte del tótem y la endogamia, es que en los albores de la humanidad debió ocurrir el crimen del que ésta guarda memoria histórica, piensa Freud. ¿Cómo y por qué ocurrió el legendario parricidio? "El padre de la horda primitiva habría monopolizado despóticamente todas las mujeres, expulsando o matando a sus hijos, peligrosos como rivales. Pero un día se reunieron estos hijos, asesinaron al padre, que había sido su enemigo, pero también su ideal, y se comieron el cadáver. Después de este hecho no pudieron, sin embargo, apoderarse de su herencia, porque surgió entre ellos la rivalidad. Bajo la influencia de este fracaso y del remordimiento, aprendieron a soportarse unos a otros, uniéndose en un clan fraternal, regidos por los principios del totemismo, que tendía a excluir la repetición del crimen y renunciaron todos a la posesión de las mujeres, motivo del asesinato del padre. De este modo surgió la exogamia, íntimamente enlazada con el totemismo. La comida totémica sería la fiesta conmemorativa del monstruoso asesinato, del cual procedería la conciencia humana de culpabilidad (pecado original), punto de partida de la organización social, la religión y la restricción moral. Sea o no admisible históricamente tal posibilidad, dejamos aquí situada la formación de las religiones sobre la base del complejo paterno y de la ambivalencia predominante en él. Una vez abandonada la sustitución del padre por el animal totémico, el padre primitivo temido, odiado, adorado y envidiado se convirtió en el prototipo de la divinidad"¹⁵.

2.6 En *Moisés y la religión monoteísta* (1937), una de sus últimas obras, Freud reitera la explicación totémica de la religión y cree encontrar en las religiones superiores vestigios del totemismo. La Pascua judía y la Eucaristía cristiana serían banquetes totémicos para representar y conmemorar la muerte del padre. Freud llega a suponer que Moisés debió ser asesinado al bajar con las tablas del monte Sinaí, aunque la Biblia diga lo contrario. En todo caso, Freud piensa que el banquete es una representación y renovación del origen de la religión: "La actitud afectiva ambivalente de los hijos hacia el padre se mantuvo en vigencia durante toda la evolución ulterior. En lugar del padre se erigió a un determinado animal como tótem, aceptándolo como antecesor colectivo y como genio tutelar; nadie podía dañarlo o matarlo; pero una vez al año toda la comunidad masculina se reunía en un banquete, en el que el tótem, hasta entonces reverenciado, era

¹³ FREUD, *Obras completas*, t. 1, p. 389.

¹⁴ FREUD, *Obras completas*, t. 11, p. 121.

¹⁵ FREUD, *Obras completas*, t. 11, p. 1041.

despedazado y comido en común. A nadie se le permitía abstenerse de este banquete, que representaba la repetición solemne del parricidio, origen del orden social, de las leyes morales y de la religión"¹⁶.

2. 2. 8 La religión es para Freud una neurosis infantil de tipo obsesivo que ha quedado fijada en la humanidad adulta a causa de una insolución del complejo de Edipo: "Cuando el individuo en maduración advierte que está predestinado a seguir siempre siendo un niño necesitado de protección contra los terribles poderes exteriores, presta a tal instancia protectora los rasgos de la figura paterna y crea sus dioses, a los que, no obstante temerlos, encargará de su protección. Así, pues, la nostalgia de un padre y la necesidad de protección contra las consecuencias de la impotencia humana son una misma cosa. La defensa contra la indefensión infantil presta a la reacción frente a la impotencia que el adulto ha de reconocer, o sea precisamente al origen de la religión, sus rasgos característicos"¹⁷. La religión, en el fondo, es una solución ilusoria al complejo de impotencia, debilidad e indefensión que experimenta el hombre frente a unos poderes superiores representados en la "imago patris". El hombre no puede seguir siendo siempre niño. Tiene que afrontar por sí mismo la vida, tiene que tener fe en sus propias fuerzas para solucionar racionalmente sus problemas. Debe dejar de ser niño dependiente y temeroso: "la humanidad habrá de dominar esta fase neurótica, del mismo modo que muchos niños dominan neurosis análogas en el curso de su crecimiento"¹⁸. La religión es, pues, una ilusión sin futuro. ¿Qué pensar de esta ingeniosa interpretación de la religión? ¿Acaso el temor al padre creó a los dioses? ¿Es la religión una ilusión que impide el desarrollo auténtico del hombre?

2.2.9 Todo lo humano es ambivalente. Hasta los más bellos símbolos, como el de la paternidad, están cargados para muchos de experiencias negativas y resultan inadecuados para hablar de Dios. Dios es padre, el padre que está en los cielos, parecido al padre que está en la tierra. Análogamente, por sublimación, atribuimos la paternidad a Dios. Pero no todos tenemos la misma experiencia del padre. Hay padres machistas que esclavizan a la madre; padres exigentes y autoritarios que manejan con mano dura o reja a sus hijos; padres paternalistas a quienes gusta que el hijo dependa en todo de él y que lo necesiten en cada momento. Haciéndose necesitar, se hacen

¹⁶ FREUD, *Obras completas*, t. III, p. 280.

¹⁷ FREUD, *Obras completas*, t. 11, p. 83.

¹⁸ FREUD, *Obras completas*, t. 11, p. 97.

sentir superiores. Si se extrapola esta imagen a la religión, tenemos la figura numinosa de un Dios jupiterino, amenazador, exigente, cuyas iras se temen. En estas condiciones, el padre, como símbolo del origen último y fundamento de nuestra existencia, resulta inadecuado y perjudicial. Es probable que entonces el hombre viva la religión en forma de neurosis, como rechazo al padre que no permite la autorrealización del hijo. Pero hay padres de quienes no se depende más de lo necesario; padres que dejan ser y ayudan a la autorrealización del hijo. Padres a quienes el hijo espontáneamente ama, no tanto porque los necesita, sino porque descubre en ellos la figura del amor. Sólo entonces tiene pleno y positivo sentido afirmar que el origen último y fundamental de nuestra existencia, es decir Dios, es padre y es amor. Nadie puede creer en el amor si no lo experimenta.

2. 10 Es sabido que una de las limitantes del psicoanálisis es la de haber extraído sus conclusiones de observaciones clínicas sobre personas enfermas. En estas circunstancias, ¿es válida la analogía que se establece entre los síntomas de neurosis (represión del deseo, sentimiento de culpabilidad, miedo, necesidad de protección) y las manifestaciones religiosas de la humanidad en general, hasta el punto de calificar a la religión como universal neurosis obsesiva? ¿No supera en este caso la analogía el campo de lo analogado? A este propósito escribe agudamente Paul Ricoeur, en una de las obras más penetrantes que se han escrito sobre Freud: "El psicoanálisis nada sabe como tal análisis; sólo esclarece lateralmente el proceso que hemos denominado el nacimiento del ídolo; no dispone de ningún medio para decidir si la fe es sólo eso, si el rito es originariamente (en su función primordial) ritual obsesivo, si la fe es sólo consolidación conforme al modelo infantil; el psicoanálisis puede mostrar al hombre religioso su caricatura; pero le dejará la carga de meditar sobre la *posibilidad* de no parecerse a su doble gesticulante. Porque se trata obviamente de muecas y de comprenderse a sí mismo mediante las muecas: muecas del niño, muecas del neurótico y muecas del primitivo (o del supuesto hombre primitivo, interpretado a su vez como el análogo del neurótico y del niño)"¹⁹.

2. 11 No quiere esto decir que el psicoanálisis freudiano carezca de todo valor. Sirve para hacerle ver al hombre las deformaciones neuróticas de la religión: "Y esto es algo que nunca hubieran debido prohibir a Freud ... los teólogos y los hombres de la Iglesia. Porque la

¹⁹ RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, 1975, p. 467.

interpretación psicológica es posible y legítima. Pero ¿es lo psíquico el todo de la religión?"²⁰.

2. 12 En efecto, el complejo de Edipo no puede ser la causa última del hecho religioso, ni el hecho religioso es sin más una ilusión. La pregunta por los orígenes últimos y absolutos de nuestra existencia va más allá de los datos que nos puede suministrar el psicoanálisis. Es una pregunta meta-psíquica. Por otra parte, declarar que la religión es una ilusión es encerrar al hombre dentro de ideales humanos muy respetables como son los de "fraternidad", "verdad" y "libertad", pero no suficientes, si no se les da una dimensión última, religiosa. ¿Es éste el caso de Freud? Su discípulo Erich Fromm, afirmando paradójicamente las raíces religiosas del psicoanálisis, llega a la conclusión de que "Freud se opone a la religión en nombre de la ética, actitud que podría llamarse religiosa"²¹. Estamos de acuerdo siempre que la ética no quede cerrada sino abierta a una trascendencia última y fundante.

2. 14 Y para terminar, ¿nos puede servir de algo el psicoanálisis en orden a detectar ciertos rasgos neuróticos en la religiosidad de nuestro pueblo latinoamericano? Dadas las condiciones 'de evangelización, previa dominación, no es posible rechazar sin más el complejo de Edipo como una novelería. ¿No hubo una violación de la cultura y la religión aborígenes por parte del conquistador en muchos casos verdaderamente cruel? ¿En estas condiciones los pueblos sometidos, no habrán conservado en el fondo de sí mismos, inconscientemente, ciertos rasgos neuróticos, pese a haber aceptado la religión de los vencedores? ¿No hay cierta analogía entre la religión del padre, tal como la describe Freud y la religión del conquistador que se impone a los conquistados como parte esencial de un mundo cultural que les es extraño? Un botón de muestra, escogido al azar en *Historia de Indias* de Bartolomé de las Casas, nos puede hacer ver el posible trauma edípico. Se trata del requerimiento que el bachiller Anciso, en nombre de Pedrarias, hizo a los indios del Cenú (Sinú, Colombia) en los albores de la conquista:

2.15 "Yo requerí, de parte del rey de Castilla, a dos caciques destos del Cenú, que fuesen del rey de Castilla, y que les hacía saber como había un solo Dios, que era Trino y Uno que gobernaba al cielo y a la tierra y que éste ha venido al mundo y había dejado en su lugar a

²⁰ KUNG, Hans, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid, 1979, p. 417.

²¹ FROMM, p. 35.

Sant Pedro, y que Sant Pedro había dejado por su sucesor en la tierra al Santo Padre, como Señor del Universo, y había hecho merced de toda aquella tierra de las Indias y del Cenú al rey de Castilla, y que por virtud de aquella merced que el Papa había hecho al rey, les requería que ellos le dejaran aquella tierra, pues le pertenecía; y que si quisiesen vivir en ella, como estaban, que le diesen la obediencia como a su señor, y le diesen en señal de obediencia alguna cosa cada año, y que eso fuese lo que ellos quisiesen señalar; y que si esto hacía, que el rey les haría mercedes y les daría ayuda contra sus enemigos, y que pondrían entre ellos frailes o clérigos que les dijese las cosas de la fe en Cristo.

Respondiéronme que en lo que decía que no había sino un Dios y que éste gobernaba en el cielo y en la tierra y que era señor de todo, que les parecía bien y que así debía ser, pero que en lo que decía que el Papa era señor de todo el universo, en lugar de Dios y que él había hecho merced de aquella tierra al rey de Castilla, dijeron que el Papa debía estar borracho cuando lo hizo, pues daba lo que no era suyo y que el rey que pedía y tomaba la merced, debía ser algún loco, pues pedía lo que era de otros, y que fuese allá a tomarla, que ellos le pondrían la cabeza en un palo, como tenían otras, que le mostraron ... y dijeron que ellos eran señores de sus tierras y que no había menester otro señor.

Yo les torné a requerir que lo hiciesen; si no, que les haría la guerra y les tomaría el lugar y que mataría a cuantos tomase, o los prendería y los vendería por esclavos. E respondiéronme que ellos me pondrían primero la cabeza en un palo, e trabajaron por lo hacer, pero no pudieron, porque les tomamos el lugar por fuerza... y cuasi de esta forma se hacen allá todas las guerras"²².

¿Una religión introducida en estas condiciones no puede degenerar, aunque sea la religión cristiana, en obsesión neurótica de culpa por el *rechazo* de la religión que violentamente se les ofrece, y que por fuerza aceptan, y de opresión y miedo una vez aceptada?

2. 16 Sin ir a buscar las raíces del complejo de Edipo a la remota prehistoria de la humanidad, quizás las conclusiones de Freud puedan tener algún valor para ilustrar nuestro modo de ser religioso post-colonial. El lector juzgará si a partir del siguiente texto de Freud

²² LAS CASAS, Bartolomé, *Historia de Indias*, 2 vols., Biblioteca de autores españoles, Madrid, 1957, Libro 111, cap. 63.

podemos o no hacer hermenéutica de nuestro modo de ser latinoamericano en punto a religión: "No puede haberse ocultado a nadie que postulamos la existencia de un alma colectiva en la que se desarrollan los mismos procesos que en el alma individual. Admitimos que la conciencia de culpabilidad emanada de un acto determinado ha persistido a través de los milenios enteros (durante cuatro siglos de colonialismo, en nuestro caso), conservando toda su eficacia en las generaciones que nada podían saber ya de dicho acto (rebelión contra el conquistador), y reconocemos que un proceso afectivo que pudo nacer en una generación de hijos maltratados por su padre, ha subsistido en nuevas generaciones sustraídas a dicho maltrato por la supresión del padre tiránico (independencia colonial)"²³.

3. Raíces antro-po-metafísicas de la religión

3. 1 Tanto Marx como Freud asignan a la religión unas raíces patológicas, bien de patología social o de patología psíquica, como hemos visto. Suprimidas estas raíces la religión estará de más, se caerá por su propio peso como fruto de un árbol que estaba dañado y que ha recobrado la salud. Para ninguno de los dos, la religión responde a verdaderas necesidades humanas y, por lo mismo, no tiene futuro en una sociedad en que las relaciones entre hombres sean racionales y libres. ¿Tendrán razón Marx y Freud? O más allá de las connotaciones patológicas que la religión reviste con frecuencia, ¿no será la religión una necesidad meta-psíquica y meta-social, es decir, metafísica del animal humano? Este es nuestro punto de vista.

3. 2 En este punto estamos de acuerdo con la fundamentación que de la religión hace Ludwig Feuerbach. Para el gran crítico de la religión "teológica", como ya vimos, la cuestión no es de religión o no religión, porque el hombre es necesariamente religioso, sino qué clase de religión le conviene al hombre. Por supuesto, para Feuerbach la verdadera religión es "antropológica". Pero, en todo caso, el hombre es *esencialmente* religioso: "La religión se funda en la diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal. Los animales no tienen religión. Los antiguos naturalistas, sin rigor crítico, atribuían al elefante, entre otras loables propiedades, la virtud de la religiosidad; pero la religión del elefante pertenece al reino de la fábula. Cubier, uno de los más grandes conocedores del reino animal, sostiene, apoyándose en sus propias

observaciones, que el elefante no posee mayor nivel de inteligencia que un perro"²⁴.

3. 3 La religión, pues, constituye para Feuerbach una característica no coyuntural, sino esencial del animal humano, algo que nos diferencia del resto de nuestros congéneres del reino animal en forma esencial. ¿En qué consiste dicha característica? ¿Cuál es la raíz última de la religiosidad del animal humano? Feuerbach apunta con razón hacia la conciencia humana intencionalmente abierta al infinito: "La conciencia de una oruga, cuya vida y cuyo ser están limitados en el estrecho círculo de una determinada especie de plantas, no se extiende tampoco más allá de ese ámbito limitado; distingue perfectamente esta planta de las otras, pero no sabe nada más. Semejante conciencia limitada, infalible, sin posibilidad de error, en razón de su limitación, la llamamos instinto y no conciencia; la conciencia es esencialmente universal, naturaleza infinita"²⁵.

3. 4 Las últimas palabras nos dan la clave del problema: el hombre es religioso porque su "conciencia es esencialmente universal, naturaleza infinita". Los animales no humanos no lo son, porque su conciencia es "limitada". En esto coincide Feuerbach con la mejor tradición metafísica: "El hombre se distingue de las bestias por el hecho de ser religioso. En vano se ha tratado de descubrir en las bestias indicios de religión. Las bestias no van más allá de lo presente; toman todo tal como se les presenta, sin trascenderlo para elevarse a algo superior"²⁶. Los animales son ametafísicos y, por ello, arreligiosos. El hombre, en cambio, es un animal metafísico y, por lo mismo, necesariamente religioso. Esta es nuestra tesis que trataremos de mostrar.

3. 5 ¿Qué es la metafísica como raíz última de la religión? La metafísica, antes que una teoría, es un acontecimiento humano, algo que le acontece al hombre por el hecho de ser hombre, como lo hemos expuesto en otra parte²⁷. Este acontecimiento consiste en que el hombre, a diferencia del resto de los animales, sobrepasa todos los horizontes inmediatos del entorno y del medio, que enclaustran o encierran al simple animal, para abrirse intencionalmente al horizonte

²⁴ FEUERBACH, p. 51.

²⁵ *Ib.*, p. 52.

²⁶ BRUNNER, p. 36.

²⁷ Ver *Metafísica desde Latinoamérica*, Bogotá, Ed. USTA-CED, 2a. edic., 1980, primera jornada.

²³ FREUD, *Obras completas*, t. II, p. 597.

de la totalidad de lo real, que llamamos mundo. El simple animal, en efecto, vive su vida encerrado en los estrechos límites de su entorno y medio. El hombre, desde su entorno y medio, está abierto al mundo.

3. 6 El entorno lo constituyen todas aquellas cosas que nos rodean y que de alguna manera podemos alcanzar con nuestros sentidos. Es el espacio perceptivo. Dentro del entorno ciertas cosas tienen razón de medio. Son aquellas de las que el animal o el hombre pueden servirse para satisfacer sus necesidades vitales. Tales cosas se convierten en medio de vida. Entre el medio animal y el humano existe una notable diferencia. Para el animal el medio está específicamente prefijado, es decir, constituido siempre por las mismas cosas, de acuerdo con la especie a la cual pertenece. De aquí que un animal, por mucho que se adapte, sólo puede vivir donde los medios preexistan. Un herbívoro, por ejemplo, no puede vivir en los polos o en un desierto, donde, no hay hierba; el animal humano es el único que ha podido poblar toda la tierra, porque su medio es inespecífico, indeterminado. En principio pueden convertir todas las cosas en medios de vida. El progreso humano precisamente consiste en convertir lo que antes era entorno en medio, en mediar cualquier cosa y no sólo y siempre unas pocas cosas.

3. 7 Pero la diferencia fundamental o metafísica entre el hombre y el simple animal es otra: la apertura al mundo. Siguiendo a X. Zubiri, entendemos por mundo la totalidad de las cosas en cuanto reales. El animal está abierto a unas pocas cosas, el hombre en principio a todas las cosas. La vaca que padece, nada conoce más allá de la finca que constituye su entorno y medio. No sabe de la existencia de otras vacas en Antioquia o Pasto; si es Holstein, ignora su procedencia y no desea viajar a Holanda. Cuando las bombas de napal arrasaban los campos del Vietnam, el animal humano protestó en todas las ciudades del mundo. muriendo más animales que hombres, ninguno de ellos alzó protesta. Y es que el hombre es el único animal que puede romper la barrera del entorno y medio hacia la totalidad de lo que hay. Es conciencia y deseo intencionalmente infinitos. Pero lo decisivo del caso es la manera como el animal y el hombre se abren a las cosas: el animal o hace en forma estímulo o afectante, el hombre en forma real. 'Para el animal las cosas son únicamente objetos afectantes o estimulantes y él mismo sujeto afectado o estimulado agradable o desagradablemente y nada más. El perro que ladra a la luna o el caballo que bebe en el arroyo nada saben realmente acerca de la luna o del agua, ni acerca de sí mismos, fuera de sentirse afectados. El

hombre conoce que el agua es H₂O, que la luna es satélite de la tierra, que del aire que respira los pulmones extraen oxígeno, etc. El animal obedece a estímulos, el hombre vive en la realidad de las cosas; es "animal de realidades" como lo define X. Zubiri.

3. 9 De aquí que, si queremos responder radicalmente a la pregunta ¿por qué es religioso el hombre?, debemos partir de un análisis del fenómeno-pregunta, como objetivación que es del acontecimiento metafísico o apertura al mundo. "Filosofar, escribe Heidegger, consiste en preguntar por lo extraordinario. . . y no sólo es extraordinario aquello que se pregunta sino el preguntar mismo"²⁸.

3. 10 Si analizamos una pregunta cualquiera, si es seria y no simplemente jocosa, llegamos a una conclusión paradójica: preguntamos porque no sabemos, pero sabemos lo que preguntamos. Toda pregunta obviamente envuelve un momento de no saber. Porque ignoramos algo, que deseamos o necesitamos saber, por eso preguntamos. La ignorancia, a diferencia de la simple nesciencia, es un no saber que connota tener conciencia de que no se sabe. Pues bien, desde este no saber consciente brota la pregunta. Un objeto nesciente, una piedra, no hace preguntas. Tampoco las hace un supuesto ser que, como Dios, todo lo sabe. El preguntar nace de lo que en términos cusanos podríamos calificar de "docta ignorancia". Pero todo preguntar, y en esto está la paradoja, sabe lo que pregunta, pues de lo contrario la pregunta no tendría una orientación determinada, no interrogaría por algo dado. Y lo dado, condición *sine qua non* que la dispara y la orienta, es lo preguntado en la pregunta: En esta forma, lo preguntado, que por definición es lo último, viene a ser lo primero. Lo preguntado, es, entonces, al mismo tiempo lo que terminalmente aspiramos a saber y lo inicial y previamente sabido. En este sentido escribe M. Heidegger: "Todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado... El preguntar tiene, en cuanto *preguntar por*... aquello que se pregunta. Todo *preguntar por* es en algún modo *preguntar a*..."²⁹. En línea con Heidegger añade Karl Rahner: "Toda pregunta tiene un 'de donde', un principio de una posible respuesta de ella misma"³⁰.

3. 11 Si el hombre, pues, se hace preguntas religiosas, es porque tiene una previa experiencia religiosa. De otra forma no podría

²⁸ HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, Bs. As., Ed. Nova, p. 51.

²⁹ HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*, México, Ed. F. C. E., 1962, p. 14.

³⁰ RAHNER, p. 51.

preguntar, como no lo hace el animal. ¿En qué consiste dicha experiencia? X. Zubiri responde que lo que experimenta el hombre en su vida es el poder último, posibilitante e impelente de la realidad. La religación a este poder de lo real es la raíz última de la obligación que el hombre tiene de ser religioso, porque lo que re-liga ob-liga. Expliquemos más detenidamente esta tesis, recogiendo el hilo de ideas zubirianas.

3. 8 Por su apertura a las cosas, bajo la formalidad de realidad, el hombre puede interrogarse acerca de ellas y sobre él mismo. El hombre, en efecto, es el único animal que pregunta; vive preguntándose y preguntando a los demás. Apenas el niño empieza a discernir, busca el "qué"; más tarde, el "por" del qué y el "para" del qué. Sus preguntas con frecuencia nos mueven a risa, son a la vez profundas e ingenuas. Pero con ellas nace esa capacidad metafísica de cuestionar que no se acallará en etapas posteriores de la vida, antes se profundizará. "¿Cómo soportaría yo, escribe F. Nietzsche, ser hombre, si el hombre no fuera también adivinador de enigmas?... Probar y preguntar, tal fue toda mi manera de caminar". Por ser el hombre conciencia abierta a lo real, es esencialmente preguntón. Sus preguntas no son algo periférico. El hombre queda envuelto en la pregunta, es él mismo pregunta o interrogante siempre abierto. De aquí que el fenómeno-pregunta sea no sólo "el punto de partida más radical de la metafísica", según piensa Coreth³¹, sino en alguna forma "el todo de la metafísica", como lo afirma Heidegger³².

4. Religación, raíz última de la religión

4. 1 X. Zubiri trató el tema de la *religación* en un ensayo de juventud: *En tomo al problema de Dios*, 1936. Volvió sobre el mismo tema en *Introducción al problema de Dios*, de 1948. Más recientemente y en forma ya madura lo torna a explicar en *El problema teológico del hombre*, curso de doce lecciones dictadas en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma en 1973. Dichas lecciones constituyen hoy la base sobre la cual X. Zubiri prepara una de sus grandes obras sobre el problema de Dios.

³¹ CORETH, Emerich, *Metafísica: una profundización metódico-sistemática*, Barcelona, Ed, Ariel, 1964, p. 74 y ss.

³² HEIDEGGER, Martín, ¿ *Qué es metafísica?* Trad. X. Zubiri. Bs. As., Ed. Siglo XX, p.76.

4.2 Una afirmación básica de X. Zubiri en este punto es que el hombre se topa con lo que en últimas lo religa "haciéndose persona". ¿En qué consiste *ser* y *hacerse* persona? ¿Qué es la religación como forzoso ligamen del ser personal con el poder último de lo real? Responder a estas preguntas es resolver la cuestión que en este capítulo nos ocupa: ¿por qué es religioso el hombre? Pues bien, el hombre es un animal personal porque la realidad que tiene le pertenece en propio, es reduplicativamente suya "propia", es un "desuyo" formalmente "suyo". Por este carácter de "suidad" el hombre es un animal autoposesivo, tiene intimidad o "sí mismo" y, en consecuencia, puede estar en sí mismo o ensimismarse, así como puede responder desde sí mismo, dar de sí mismo y darse a sí mismo. Por ser suya la realidad y los actos que de ella emergen, el hombre, además de responsivo, es responsable, es decir, tiene que responder por sus respuestas. Es, por lo mismo, un animal radicalmente moral. En cambio, los actos que el animal pone, en respuesta a sus necesidades, no le son imputables ni tiene éste que responder por ellos, porque no son formalmente suyos, ya que la realidad de la que emergen, sólo le pertenece materialmente al simple animal. Estar en posesión de sí mismo es para Zubiri el carácter formal de la persona, lo que con un neologismo llama "personeidad".

4. 3 Al ser persona, el hombre es realidad *absoluta* o suelta de todas las demás cosas del mundo a las cuales está enfrentado, es decir colocado a distancia. Pero es tan sólo *relativamente* absoluto, porque tiene que realizarse y para ello forzosamente ha de contar con las cosas que le rodean y con los demás hombres. Sin cosas y sin otros no podría vivir y realizarse. Realizarse significa configurar, a partir de la *personeidad*, la propia personalidad al hilo de la vida, golpe a golpe, optando por unas posibilidades de acuerdo a un proyecto vital. El hombre, al elegir, se elige en una determinada figura de realidad que configura la *personalidad* de cada cual, deficiente o lograda.

4. 4 Pero, siendo muy necesarias las cosas para su vida, lo son sólo como condición, no como fundamento último. El fundamento de la vida específicamente humana o personal no puede ser otro que la realidad a la que el hombre está abierto, esa realidad que las cosas vehiculan, pero que al mismo tiempo las trasciende. La realidad es siempre más que cualquier cosa en concreto. De aquí que al hombre nunca nada lo retiene, antes bien, apoyándose en "tal" cosa real, se proyecta hacia la realidad en cuanto tal. El hombre, por ello, queda abierto a la omnitud de lo real (omnitud *realitatis*). La realidad se perfila

entonces, como el horizonte último que fundamenta a la persona, como mar inagotable que le ofrece las posibilidades para su propia realización, como la instancia última que le fuerza u obliga a realizarse. La realidad, en últimas, me puede y sólo entonces yo puedo desde ella y con ella realizarme. Ejerce sobre mí una "pre-potencia", un apoderamiento que me hace hacerme. Es lo que X. Zubiri llama el *poder de la realidad* en cuanto tal: "Sólo en él y por él es como el hombre puede realizarse como persona. La forzosidad con que el poder de lo real me domina y me mueve inexorablemente a realizarme como persona es lo que llamo apoderamiento. El hombre sólo puede realizarse apoderado por el poder de lo real y a este apoderamiento es a lo que llamo religación"³³. Sabemos, pues, qué es la *religación* como dimensión humana última en la cual se inscriben las preguntas y las respuestas religiosas, que el hombre va dando a lo largo de su vida y de la historia.

4.5 La religación no es aún religión, porque no es una respuesta del hombre al fundamento en tanto que último, posibilitante e impelente. La religación es algo más simple y profundo: la dimensión metafísica en que está inscrita toda posible respuesta religiosa e incluso aquellas que, como el agnosticismo y el ateísmo, aparentemente no parecen respuestas religiosas, pero lo son a su manera; ¿no es el ateísmo un fenómeno específicamente humano? El hombre da respuestas religiosas múltiples (no importa ahora la pluralidad del fenómeno religioso), porque es un animal metafísicamente implantado en la realidad y religado al poder último de la misma como fundamento. La cuestión religiosa entonces se retrotrae a una cuestión antropológica: "descubrir la dimensión humana dentro de la cual esa cuestión *ha* de plantearse, mejor dicho, *está ya planteada*" 36.

4.6 La experiencia de la religación se da en el fenómeno llamado "voz de la conciencia". No se trata de un fenómeno principalmente moral, sino metafísico. Es el poder último de la realidad el que suena en forma de "voz" en la conciencia. La "voz" es una forma de intelección auditiva, entre otras posibles. La inteligencia, como expusimos en *Metafísica desde Latinoamérica*³⁴ es en su raíz' misma sentiente por estar estructuralmente vertida a los sentidos y se dimensiona en cada uno de ellos según su propia especificidad. Existe un tipo de intelección visual, táctil o aprehensiva, gustativa, y también auditiva. Los pueblos

indoeuropeos hemos propendido a relacionar la intelección con los sentidos que hemos considerado superiores, es decir, la vista y las manos. Todos los verbos que indican conocimiento tienen que ver con estos sentidos como: ver, inteligir o entender, pensar (pesar), aprender y comprender (coger o agarrar), etc. En cambio, en la cultura semita entender es escuchar la palabra. Pues bien, la realidad entendida en forma de "voz" no es actual en presencia visual o táctil, sino en forma sonora. La realidad que nos habla no la veo, pero suena; nos dicta algo desde el fondo de nosotros mismos. Este fondo no es otro que mi realidad en tanto que absoluta. Pero mi realidad, como lo hemos visto, es absoluta sólo *relativamente*, porque necesita de las cosas como mediaciones y porque, en últimas, necesita de una realidad-fundamento. Esta realidad-fundamento, absolutamente-absoluta, es la que en el fondo me notifica, antes que deberes en el sentido kantiano, la obligación de atenerme a la realidad, de ser lo que soy. ¿Quién podría negar que el animal humano es sujeto de obligaciones y más, aún, que, independientemente del contenido de éstas, es un animal obligado a asumir su propia realización? Pero si está, en el sentido profundo expresado, "ob-ligado" a realizarse es porque está "re-ligado" al poder último, posibilitante e impelente de una realidad-fundamento. Esta no es una realidad-objeto que se pueda ver. Pero ver o estar visualmente ante algunas cosas no es la única experiencia posible de lo real. La voz de la conciencia me notifica en forma irrefragable la existencia de una realidad-fundamento, en la única manera en que lo puede hacer la voz, en cuanto intelección sonora: *sonando*, orientándome, poniéndome en dirección "hacia" un fundamento último, .que por ser "mi" fundamento es lo más próximo e íntimo a mí mismo, pero que, por ser "fundamento" último, es alteridad absoluta.

4.7 La religación, como origen último de la religión, es la versión del hombre a la realidad-fundamento, realidad que por actualizarse en forma de intelección auditiva o de voz, al mismo tiempo que se manifiesta, queda oculta. Esto constituye lo que se llama un enigma. La realidad-fundamento, por no ser una realidad-objeto, es enigmática. De aquí que la cuestión acerca de qué sea o en qué consista dicho fundamento, no es una interrogación caída del cielo, sino una pregunta que emerge del fondo mismo de nuestra realidad absoluta. La realidad-fundamento como término de la religación es lo que X. Zubiri llama "deidad". Deidad no es aún Dios. El hombre tiene que poner en marcha su "voluntad de verdad" para descubrir qué sea la deidad. Sólo en las religiones superiores el hombre interpreta la deidad como un Dios personal. Pero queda en pie que sin experimentar la deidad en la religación, no sería posible la historia de las religiones en cuanto

³³ ZUBIRI, *El problema teológico del hombre*, p. 58.

³⁴ Ver *Jornada V*.

respuestas al enigma. El desciframiento del enigma es una intelección procesual, lenta, llena de vicisitudes, tanto en el campo de la experiencia histórica de las religiones, como en las respuestas de los filósofos.

5. La pérdida de la dimensión religiosa

5. 1 Si la religión no es un problema de enfermedad, aunque el hombre religioso pueda vivir, en determinadas coyunturas, enfermizamente la religión; si la religión, por el contrario, es una necesidad metafísica por la que se diferencia esencialmente del resto de los animales, como lo afirma Feuerbach, ¿cómo explicar la indiferencia con que muchos contemporáneos nuestros miran la religión? No es que nieguen nada. Sencillamente no les importa y, por lo mismo, se desentienden de la religión, la dejan de lado. Este indiferentismo puede vivirse como una despreocupación seria en muchos casos o frívola en otros, como todo lo humano. En cualquier caso, ¿cómo es posible la indiferencia siendo el hombre un animal religado?

5. 2 La posibilidad viene dada por el hecho de que el hombre puede encubrir las raíces religadas de su realidad personal viviendo apersonalmente. Tanto X. Zubiri como Paul Tillich coinciden en este punto: la apersonalización es el principal origen de la irreligión. Es interesante en este tema seguir el hilo conductor del pensamiento de P. Tillich. Perseguido en la Alemania nazi, emigró en 1933 a Estados Unidos, siendo allí uno de los más admirables intelectuales cristianos. Su obra cumbre es sin duda *Teología sistemática* (1951-1963). Pero a su lado son notables, por la tensión religiosa de su estilo (aquí el estilo es el hombre), entre otras, *El coraje de existir*, 1952, *Filosofía de la religión*, 1969, *La dimensión perdida* (colección de sermones). Nos vamos a guiar por esta última.

5. 3 Uno de los planteamientos fundamentales de P. Tillich es que la religión no es un reducto en la vida humana al lado de otros, sino que está en todo lo que el hombre es y hace, en todas las manifestaciones de la vida y de la cultura, cuando el hombre vive en profundidad: "ser religioso significa preguntar apasionadamente por el sentido de nuestra vida y estar abierto a una respuesta... es el ser mismo del hombre en cuanto se pone en juego el sentido de su vida y de la existencia en general... Religión, en el sentido más amplio y profundo de la palabra, es aquello que nos atañe incondicionalmente... En esta situación -sin

ciudadanía, sin patria, sin un lugar donde quedarse- la religión reconoce de pronto que ella no necesita de tal lugar, que no tiene por qué buscar ninguna patria. En todas partes tiene su casa: en la profundidad de todas las funciones de la vida del espíritu humano... La religión es la sustancia, el fundamento y la profundidad de la vida del espíritu humano"³⁵.

5. 4 La dimensión de profundidad (o religación de la que nos habla X. Zubiri) constituye el fondo o fundamento en el cual es posible encontrar a Dios: "El nombre de esta profundidad infinita y de este fundamento inexhausto de todo ser es Dios. Esa profundidad es la que pensamos con la palabra Dios. Y si la palabra no tiene para vosotros mucho significado traducidla entonces, o hablad de la profundidad de vuestra vida, del origen de vuestro ser, de aquello que os atañe incondicionalmente, de aquello que tomáis en serio sin reserva alguna. Cuando hagáis esto tendréis que olvidar algunas de las cosas que aprendisteis sobre Dios; quizás incluso la palabra misma. Porque cuando hayáis conocido que Dios significa profundidad, sabréis mucho de El. No podréis entonces llamaros ateos o in creyentes, porque tampoco podréis decir o pensar: ' la vida no tiene profundidad, la vida es superficial, el ser mismo es sólo superficie. Sólo cuando podáis decir esto con toda su seriedad, seréis ateos; si no, no lo seréis. El que sabe de la profundidad, sabe de Dios"³⁶.

5. 5 Ahora sabemos cómo el hombre puede volverse ateo o indiferente, pese a ser un animal esencialmente religado en la profundidad misma de su ser, a lo Incondicionado. El hombre puede vivir su vida, empujado en dimensión horizontal, en la superficie de las cosas, en la embriaguez del torbellino vital, vacío de sí mismo. Este tipo de vida es el que genera indiferencia, porque el hombre centrífugo vive alienado, por fuera de sí mismo y, por lo mismo, pierde contacto con la profundidad de su ser personal. Esta es la situación que P. Tillich denuncia: "Nuestra vida cotidiana en el trabajo profesional y en la familia, con sus viajes en automóvil y en avión, las reuniones y conferencias, la lectura de revistas y anuncios, la televisión y la radio, es un único y gran ejemplo de una vida sin dimensión de profundidad, de una vida que pasa llenando cada instante con algo que ha de hacerse, decirse, verse o planearse. Pero el hombre no puede saber lo que es la profundidad sin quedarse en silencio y reflexionar sobre sí mismo. Sólo cuando deja de preocuparse por lo circundante, puede

³⁵ TILLICH, pp. 12-32.

³⁶ *Ib.*, p. 113. 72

experimentar la plenitud del momento aquí y ahora; de aquel momento en que despierta en él la pregunta por el sentido de su vida. Mientras no retroceda a segundo plano la preocupación por lo provisional y transitorio (por importante e interesante que pueda ser en cada caso), no podrá tampoco posesionarse de él la preocupación por lo eterno. Aquí radica la más profunda razón de la pérdida de la dimensión de profundidad en nuestra época, de la pérdida de la religión en su significado auténtico y universal³⁷.

6. Religación, apertura metafísica al Otro

6. 1 Sin rechazar los análisis de Zubiri y Tillich, antes bien asumiéndolos y completándolos, podemos ver hoy desde América Latina el mismo problema de la *religación metafísica* en una forma no sólo intimista, sino social y política. Voy a referirme sólo a dos autores que han planteado el problema de la dimensión religiosa o religación en términos latinoamericanos relevantes: Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone.

6. 2 ¿En qué consiste la religación de la cual nace la religión como de fundamento último? Nos responde E. Dussel: "La re-sponsabilidad, no se deriva principalmente del responder a una pregunta, sino de responder por alguien, de tomar a cargo alguien ante alguien. Es la religiosidad en sentido meta-físico, real, último. Obsesión por el pobre que clama; pobre que aparece en su rostro sensible, real, vulnerado por el sufrimiento, el hambre, la suciedad, la tortura. Es anterioridad a todo a *priori*; anterioridad anterior a toda opción"³⁸.

6. 3 Todo hombre está religado metafísicamente al Otro. Todos somos "re-sponsables" de todos. Pero existen pobres porque hay ricos, porque hay egoísmo, porque estamos en permanente tentación de totalizarnos. Pues bien, la metafísica para E. Dussel, antes que una teoría alterativa, es una actitud de intotalización, un ir siempre más allá (*meta...*) de nosotros mismos, del sistema vigente, de la cultura propia, hacia el Otro que yo, hacia el Otro analógicamente como yo. A la religión, que surge de este compromiso o religación "meta-física", la llama E. Dussel religión *infraestructural*, a diferencia de la religión *supraestructural* o ideológica que expresa y legitima la totalización dondequiera se encuentre: en un sistema, en una clase o en un mundo

cultural opresor. Metafísicamente escribe E. Dussel, "en la historia habrá religión infraestructural mientras haya justicia, mientras haya futuro y esperanza de un orden nuevo, mientras haya hombres obsesionados por la responsabilidad del otro, del pobre, del oprimido... y mientras haya praxis de liberación que es el culto perfecto al Infinito"³⁹.

6. 4 Si la religación es la experiencia fundamental que nos abre el camino hacia Dios, polo intencional de la religión, se pregunta J. C. Scannone: "¿qué vías de acceso espontáneo a Dios vive nuestro pueblo, que el filósofo pueda explicitar reflexivamente, con la ayuda de los pasos críticos que en este tema dio la historia del pensamiento? ¿Qué experiencia de Dios vivo se da entre nosotros, tal que pueda expresarse en pensamiento metafísico?". La respuesta a estas preguntas nos permiten ver en qué forma es posible ser religioso hoy en América Latina. Pues bien, Scannone responde que nuestro camino hacia Dios está jalonado por los siguientes apoyos:

6. 5 a) Hoy en América Latina son muchos los que descubren a Dios en el rostro del pobre y en el imperativo de justicia y liberación que de dicho rostro emana: "ese rostro cuestiona hoy todo el mundo-de-la-vida latinoamericano". b) Se considera al pobre no sólo individual, sino también social y estructuralmente, de tal manera que se interpreta la pobreza "como fruto de una estructuración injusta y opresiva". c) Aunque es verdad que por vía de escándalo, frente a un tipo de religiosidad opresora, muchos latinoamericanos pierden la fe en su entrega a una política liberadora, es igualmente cierto que otros muchos "descubren en ella, en la política, el momento de trascendencia".

6. 6 En conclusión, piensa J. C. Scannone, que en las condiciones en que vivimos en América Latina es posible descubrir a Dios "no tanto como causa del orden ya-dado en el mundo, sino más bien como causa gratuita e histórica de la con-versión y transformación de la libertad y el pensamiento, y a través de ella, del mundo, es decir, como causa que posibilita y funda el sentido que los hombres deben ir reconociendo y realizando en una historia, en la que el sentido es negado muchas veces en la práctica de la violencia y la injusticia... En este contexto social e histórico se da un itinerario experiencial hacia Dios"⁴⁰.

³⁷ *Ib.*, p. 15.

³⁸ DUSSEL, p. 1;1. 7.

³⁹ *Ib.*, p. 126.

⁴⁰ SCANNONE, pp. 207-214.

6. 7 Estamos llegando al final del capítulo. Recapitulando lo expuesto, podríamos sacar algunas conclusiones, en respuesta al interrogante que desde el principio de la investigación nos sirvió de hilo conductor: ¿por qué es religioso el hombre? He aquí las respuestas ya justificadas:

a) La religión en cuanto fuente de inspiración en la lucha histórica por la liberación humana y en cuanto instancia crítica de los sistemas opresores, no puede tener en la sociedad, que trata de cambiar, su fundamento último; ni la explotación que denuncia puede ser su última raíz. Pero hay formas ideológicas de religión, como lo vio Marx, que constituyen opio del pueblo.

b) El psicoanálisis freudiano está en legítimo derecho, en cuanto ciencia, de explicar todas aquellas conductas patológicas que con frecuencia se presentan en la forma individual y colectiva de vivir la religión y que se simbolizan en el "complejo de Edipo". Pero creemos que sería acientífico generalizar dicho complejo y pensar que es él, en últimas, la raíz última del fenómeno religioso.

c) Excluidas las causas meramente patológicas, pensamos que el hombre es religioso porque es animal metafísico, abierto a la totalidad de lo real y, por lo mismo, con capacidad para hacer y hacerse preguntas últimas. El hombre experimenta en sí el poder de lo real tal como lo explican Zubiri y Tillich.

d) Desde nuestra circunstancia latinoamericana, y ahondando en el aspecto socio-político que caracteriza a la persona humana, Dussel y Scannone encuentran en dicha dimensión metafísica de apertura al Otro el *arkhé* u origen de la religión *infraestructural*. Así también lo creemos nosotros.