

¿QUÉ ES EN ESENCIA LA RELIGIÓN? Germán Marquín Argote Filosofía de la Religión

1. Cuatro etimologías

1. 1 El término religión (religio) es típicamente latino hasta el punto de no tener correspondencia exacta en palabras griegas y hebreas. Por esta razón, la palabra religión no es empleada en la tradición bíblica¹. No es extraño, entonces, que pensadores como Dietrich Bonhoeffer, uno de los inspiradores de la llamada teología radical americana, llegara a oponer cristianismo y religión, abogando por una interpretación no religiosa del cristianismo². Pero, ¿cómo remplazar un término tan universal y consagrado por una tradición de más de dos mil años por otro capaz de abarcar el fenómeno religioso en su totalidad? Y por muy singular que sea el hecho cristiano, ¿es posible desligado del hecho religioso? Ante tales instancias, creemos que es imposible abandonar el uso de la palabra religión, aunque en su origen e historia haya sufrido ambigüedades y connotaciones negativas, superadas por la revelación cristiana.

1. 2 En latín, "religio" significó: escrúpulo, superstición, exactitud, delicadeza, sentimiento religioso, temor piadoso, creencias, prácticas religiosas, culto, ritos del culto, ceremonias, temores supersticiosos, respeto, veneración, santidad, carácter sagrado, compromiso, culpabilidad, sacrilegio, profanación, impiedad, juramento, consagración, honradez, lealtad, veracidad, etc. Todo ello, como veremos más adelante, dentro del marco del politeísmo y pragmatismo que inspiró la actitud de los romanos frente a sus dioses. Pero, con todas sus limitaciones y connotaciones peyorativas, la palabra terminó por imponerse, como también otros elementos del mundo cultural latino, depurados ciertamente por el cristianismo.

1. 3 ¿De dónde proviene la palabra religión? ¿Cuál es su raíz etimológica? Pocas palabras han interesado etimológicamente tanto desde que Cicerón, latino por sus cuatro costados, lanzó su primera interpretación. Para Marco Tulio Cicerón "religio" deriva de "relegere",

es decir, de releer todo lo referente al culto de los dioses. Cuatro siglos después, Ambrosio Teodosio Macrobio preferirá hacer nacer "religio" de "relinquere" que significa apartarse de aquellas cosas que son temibles por su carácter sagrado. Agustín de Hipona, desde su experiencia de converso, terciará en la disputa, introduciendo la tercera etimología según la cual "religio" provendría de "reeligere" o reelegir lo que, una vez elegido, habíamos perdido por el pecado. Y como si fueran pocas las anteriores interpretaciones, en el siglo IV Lucio Cecilio Lactancio añadirá una más: "religio" toma origen de "religare", atar o estar atados y religados fuertemente a Dios con vínculos de piedad.

1. 4 Durante los siglos posteriores siguió interesando el origen o raíz de la palabra religión, no tanto por el término mismo, sino porque detrás de cada interpretación subyace un enfoque distinto de lo que debe ser la religión. No tendría sentido proseguir hoy en dicha discusión etimológica, si no es en orden a develar y discutir dichos enfoques históricos que revelan la esencia misma de la religión. Antes de pasar a exponerlos y discutirlos podríamos tentativamente dar nombre a cada uno de ellos:

1. Enfoque Cultural (relegere)
2. Enfoque numinoso (relinquere)
3. Enfoque Ascético (reeligere)
4. Enfoque Ético (religare)

2. Enfoque cultural

2. 1 Es típicamente romano y de él nos habla M. T. Cicerón en *De natura Deorum*, libro en el que el pensador latino aborda el problema religioso: "Todos aquellos que cumplen escrupulosamente lo referente al culto de los Dioses y para ello se la pasan leyendo y releendo las prescripciones concernientes al mismo, son llamados "religiosos" de

¹ La palabra hebrea "habodah" y la griega "threskeia" no corresponden fácilmente a "religio".

² BONHOEFFER, p. 160.

tanto como leen (ex relegere)"³. El texto habla por sí mismo siempre que lo pongamos en contexto cultural e histórico, puesto que el escritor romano da una definición ajustada a la manera como los romanos entendían y practicaban la religión. Tres son los elementos que Cicerón destaca en la misma: los Dioses, el culto escrupulosamente hecho y la lectura y estudio de los libros rituales. Veámoslo.

2. 2 En primer lugar, los *Dioses romanos*. Es sabido que el romano fue en todas sus épocas un pueblo politeísta, como lo han sido otros muchos pueblos. Pero hay que recalcar que la fragmentación de lo divino en la Roma pagana alcanza límites difícilmente superables. Si el número o cantidad de Dioses fuera un índice válido para juzgar la religiosidad de un pueblo, sin duda que los romanos, con más méritos que los griegos, merecerían el elogio, un tanto irónico, de San Pablo en el Areópago: "Atenienses, veo que sois los más religiosos de los hombres" (Act 17, 22). Cada ciudad, cada lugar, cada cosa, cada necesidad, cada momento de la vida, cada valor y hasta algunos vicios tenían su correspondiente Dios. Y cada Dios disfrutaba de su propia ara o templo. "El panteón romano refleja la Roma terrestre en el espejo de un ideal más elevado, que reproduce con minuciosa exactitud desde las cosas más grandes hasta las más pequeñas"⁴. Pero al lado de los innumerables dioses autóctonos, Roma fue aclimatando, con una gran receptividad las divinidades de los pueblos conquistados principalmente de Oriente. Se les buscaba correspondencia, como fue el caso de los dioses griegos, o se los oficializaba inscribiéndolos en los libros de registro llamados *Indigamenta*. No es de extrañar, pues, que Cicerón hable de Dioses en plural.

2. 3 Religión es, en segundo lugar, *culto escrupulosamente hecho* a los Dioses. El contenido casi exclusivo de la misma son ritos o ceremonias realizados con máxima solemnidad y diligencia (*diligenter*) de acuerdo a prescripciones legales que regulaban el culto hasta en sus más mínimos detalles. La perfección formal del rito o ceremonia era más importante que las disposiciones internas del orante. Se consideraba que el rito obraba *ex opere operato*, más que *ex opere operantis*. "Todo se reducía a un ceremonial, fijado en sus menores detalles, que era importante seguir y obedecer". Este ceremonial derivaba de la magia y

³ "Qui autem omnia quae ad cultum Deorum pertinent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegere": *De natura Deorum*, Lib. 11, c. 28, n.72.

⁴ AIMARD, p. 205.

del genio jurídico romano que todo lo encasilla y legisla. "La *pietas* se concibe ante todo como la justicia para con los Dioses, es decir como la ejecución lo más exacta y precisa posible de todo lo que les es debido y que se sabe será de su gusto, con el fin de predisponerlos a cumplir lo que de ellos se espera... Roma, gracias a su riqueza, podía dar a la celebración de sus cultos un lujo con el que el mundo griego era incapaz de rivalizar"⁵. Este culto tenía, por otra parte, un sentido utilitarista. Los romanos podían temer a sus Dioses como un deudor teme al acreedor, pero nunca llegaron a sentir una veneración numinosa y menos a amados. En el culto se trataba de un *do ut des*, te doy para que me des, o de agradecer un favor recibido. Haber y deber debían quedar cubiertos como exigencia de justicia: *justitia erga Deos*. En esta forma se lograba el equilibrio o justo medio que establecía la paz con los Dioses: *pax Deorum*.

2. 4 Ahora bien, a efectos de una correcta realización del culto, era necesario estudiar y repasar continuamente las prescripciones litúrgicas. Cicerón afirma que el pueblo llama "religiosos" a aquellos que se *la pasan leyendo* ¿Quiénes son estos asiduos lectores? ¿Qué leen y para qué leen? En general podemos decir que eran los sacerdotes. Roma poseía numerosos sacerdocios o clerecía, organizados en colegios sacerdotales. El colegio de los pontífices, en un principio guardianes del único puente sobre el río Tíber (de donde viene la palabra), fue por evolución adquiriendo prestancia e influencia sobre los demás colegios hasta constituirse en guardianes de la tradición, intérpretes de los reglamentos, jueces de todo el derecho religioso y organizadores e inspectores del culto oficial y privado. Dicho colegio estaba regido por un supremo pontífice: *Summus pontifex*. Podían los pontífices, como cualquier otro fiel, realizar el culto por propia iniciativa o a petición de los fieles o del Estado, pero su función fundamental era la de asesorar acerca de los requisitos del culto: "Eran intérpretes del derecho y durante largo tiempo la jurisprudencia era su prerrogativa: *ius civile repositum in penetrabilibus pontificum*"⁶. No hay que olvidar que "ius" según algunos viene de "Jovis". Solamente más tarde el derecho civil (*ius civile*) se independizó del derecho religioso (*ius religiosum*). Los pontífices contaban, con oficinas donde atendían a los fieles y donde guardaban los innumerables libros referentes al culto. Se los veía leyendo y relejendo y, por esta razón, la gente dio en llamados "religiosos". Leían, estudiaban, repasaban, consultaban o

⁵ *Ib.*, P. 210.

⁶ VAN DER LEEUW, P. 209.

confeccionaban diversos libros (Pontificii libri) en el edificio de la Regia del Foro, sede del supremo pontífice. Algunos de éstos eran: *Album pontificum*, registro de los que habían ocupado dicho cargo. *Acta pontificum* o resúmenes de los actos celebrados por el colegio de los pontífices. *Indigamenta*, libros de registro de los innumerables Dioses. *Formularii praecum*, formularios para honrados y de las prescripciones rituales. *Commentarii pontificum* o documentos dirigidos a los magistrados (decreta) o a los particulares consultantes (responsa) sobre interpretación de las leyes, *Annales maximi* o anotación de los sucesos más importantes ocurridos durante el año en curso, etc., etc... De aquí el carácter burocrático del sacerdocio romano.

2. 5 Queda así explicada la etimología ciceroniana de la palabra religión. Pero, ¿por qué insistimos tanto en estos aspectos? ¿No son cosa de romanos y, por lo mismo, del pasado? Cierto, pero cabría seguir preguntando: ¿acaso no seguimos siendo en muchos aspectos de nuestra cultura romanos y en religión católicos *romanos*? El cristianismo pasó de Jerusalén a la capital del Imperio o sea Roma. Desde allí realizó la gran revolución religiosa contra el politeísmo, pero también en muchos aspectos culturales se romanizó. Muy distintas adherencias culturales hubiera tenido de haber ido hacia Oriente y tomado como centro, por ejemplo, Benarés, capital sagrada de la India. La histórica romanización del cristianismo, entonces, nos afecta en algún modo, positiva o negativamente. En forma positiva, por la importancia que el culto va a tener en el cristianismo. El culto, como veremos, es un esencial religioso. Pero el culto puede degenerar en ritualismo y éste es el aspecto negativo.

2. 6 Empecemos por el aspecto negativo. A. G. Martimort, gran especialista en liturgia, señala que "del siglo XVII al XX el juridicismo y la casuística litúrgicos ocuparon un lugar cada vez más preponderante en la práctica del culto y de la enseñanza. Hallaron excelente alimento en los decretos y en las respuestas de la Congregación de Ritos, como en los comentarios de las rúbricas que se multiplicaron en este período... La era de los rubricistas acaba, pues, en una profunda decadencia litúrgica"⁷. Esta profunda decadencia corresponde al período postridentino. El ritualismo se ve reforzado por una serie de sanciones graves que hacen recaer los moralistas de la época sobre quienes no practican con exactitud escrupulosa las rúbricas. Bernard Haring, autor de *La ley de Cristo*, dice al respecto que "cinco de los manuales de teología moral más utilizados durante los siglos XIX y XX

establecen en total cerca de doscientos cincuenta pecados mortales para la transgresión de los cánones eclesiásticos referentes a la vestimenta y lengua litúrgicas, a los objetos sagrados y a las posturas en la liturgia"⁸, es decir, por defectos de forma. ¿No estamos en los peores momentos del ritualismo? ¿El culto en estas condiciones es de verdad culto en espíritu y en verdad?

2. 7 Pero hay otro aspecto en el culto puramente formal o ritualista y es que se totaliza, se cierra sobre sí mismo, como si el culto fuera sólo rito y éste no tuviera que ver nada con la vida real de los hombres. Se da entonces el culto puro y, por puro, alienante. A este respecto escribe B. Haring con verdadera autoridad de maestro: "Por culto puro entiendo el culto que se queda en mero culto, es decir asépticamente puro, estéril frente a los acuciantes problemas del hombre. Apenas los sacerdotes forman una clase sociológicamente definida, aparece el peligro y la tentación de delimitar un ámbito exclusivamente religioso y de centrar toda preocupación en la ejecución del culto regulado hasta en los más mínimos detalles. Las prescripciones se hacen cada día más complicadas y rigurosas, en forma que psicológicamente no queda ya lugar para la participación en el sufrimiento y en las preocupaciones del prójimo"⁹.

2. 8 Sobre estas bases se fue abriendo camino la idea de que la religión, reducida a mero conjunto de ritos, es un sector específico de las actividades humanas, las que el hombre desarrolla a determinadas horas y en días establecidos al interior del templo, como oír misa, confesar y comulgar, pagar diezmos y primicias, etc. Un sector autónomo que se rige por sus propias leyes que hay que cumplir y que, cumplidas escrupulosamente, hacen que el hombre sea perfectamente religioso independientemente de su conducta social o de sus prácticas económicas y políticas. Así pensaba el liberalismo clásico y de esta ideología nos ha quedado la idea de la religión como mero cumplimiento de las formalidades del culto sin incidencias en la vida social, sin exigencias de unas relaciones sociales de producción justas, sin posibilidad de protesta frente a un sistema político en el que unas clases explotan a otras. La religión, se decía, nada tiene que ver con esto, porque los negocios son los negocios. La economía se rige por sus propias leyes. Lo económico y político son sectores autónomos al

⁷ MARTIMORT, pp. 77-78.

⁸ HARING, p. 284.

⁹ *Ib.*, pp. 204-205.

lado del sector religioso y sin interferencias con éste. He aquí las consecuencias de una forma de entender y practicar la religión como culto asépticamente puro, como mero cumplimiento escrupuloso de unas formalidades rituales. Y lo que decimos de esta forma reduccionista de entender la religión dentro de cierto cristianismo postridentino, lo podemos extender a otras formas alienantes de practicar el culto en otras religiones.

2. 9 La religión ciertamente es culto. El culto en cualquier religión es un esencial religioso. Lo que cuestionamos es la reducción del culto a mero rito al margen de la vida humana real, porque en tal caso se convierte en puras formalidades intrascendentes y en muchos casos mágicas. ¿Cuál es entonces el sentido del culto? ¿Por qué y cómo la religión es esencialmente práctica cultural? A este respecto creo muy esclarecedoras dos afirmaciones que Tomás de Aquino hace en el tratado sobre la religión. Dice allí que: a) "los actos internos son los principales y propios de la religión y que los actos exteriores son secundarios y ordenados a los interiores". El ritualismo, según esto, sería la sustitución de lo primario por lo secundario, de lo exterior por lo interior. Y añade el Santo algo que considero de suma importancia, a saber: b) que aunque el culto sea un honor que tributamos a Dios, no podemos confundir honor con servicio, ya que el culto no se hace "en su provecho sino en el nuestro, por ser El la plenitud de la gloria, a quien nada puede añadir la creatura"¹⁰. Quiere esto decir que el culto tiene, además de una dimensión vertical (honor), otra muy importante de tipo horizontal, el servicio. El culto, pues, debe servir al hombre, dice relación a su vida real. ¿En, qué consiste esta relación antropológica del culto?

2. 10 El culto-ceremonial debe ser una expresión del culto-real. La palabra "cultus" en sentido real viene de "colere"; que en latín significó trabajar o cultivar. También en hebreo "habodah" significó a la vez el culto dado a Yahveh en el templo y el trabajo de la tierra. El culto está, pues, unido al trabajo. Y es que en el culto, los frutos del trabajo del hombre se ofrecen a Dios en honor y a la vez se ponen a disposición del hermano en servicio. Honor y servicio son dos dimensiones inseparables del culto. Sin servicio al hermano no puede haber honor a Dios. El honor pasa por el servicio. De aquí que un culto asépticamente puro que pretenda ser honor y sólo. honor, sin ser a la vez expresión de

servicio, de entrega al hermano, es un culto que ni siquiera honra a Dios. "Misericordia quiero y no sacrificios" (Oseas, 6,6). Por tanto, "no hay culto al Absoluto", que es el Dios de los pobres, que no sea al mismo tiempo exigencia de justicia a nivel económico"¹¹. ¿Puede ser agradable a Dios el culto que le tributamos dentro de unas prácticas personales o estructurales de injusticia? ¿Puede ser aceptable un culto ceremonial a Dios sin un culto-real al hombre? ¿La dimensión teológica del culto puede seguir desarticulada de la dimensión antropológica del mismo?

2. 11 A estas preguntas responden muchos latinoamericanos: "Yo opto por la ruptura con el sistema que es incapaz de satisfacer las necesidades básicas del hombre, y a partir de allí, y en la lucha paso a paso, con metas estratégicas claras, pero paso a paso también concretos y pacientes, iremos construyendo una sociedad en la cual los hombres puedan ser más hermanos y donde puedan también, experimental y realmente, vivir algo que les permita una experiencia espiritual, a partir de la alegría del trabajo, de la alegría del pan, de la alegría del amor, de la alegría del toque de la piel, de la corporeidad y de la erótica y de las canciones de las danzas. No veo ninguna otra perspectiva para una experiencia espiritual donde se pueda nombrar el Misterio"¹².

3. Enfoque numinoso

3. 1 Una nueva interpretación etimológica de la palabra religión encontramos en Ambrosio Teodosio Macrobio, escritor poco conocido del siglo IV, nacido probablemente en el norte de África, Prefecto en Hispania, Procónsul en África. Influenciado por el neoplatonismo y también por su ascendencia africana (he nacido bajo "otro cielo" escribe el funcionario del imperio), llega a enfocar el hecho religioso desde un ángulo verdaderamente dramático, más allá del simple ritualismo. En su obra más importante, *Las Saturnales*, escribe: "Siervo Sulpicio afirmaba que todo aquello que está alejado de nosotros y como puesto aparte, por tener cierto carácter sagrado, que impide tener trato familiar con

¹⁰ S; *Th.*, 11-11, q. 81, a. 7.

¹¹ DUSSEL, "¿Tomismo y metafísica. . .?", p. 230.

¹² ASSMANN, H., "Análisis de las necesidades básicas del hombre", en *Ponencias I Congreso de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, Ed. USTA-CED, 1981, p. 175.

ello, se llama "religioso", porque hay que apartarse de ello (ex relinquendo)¹³.

3. 2 Queda claro que en este caso "religio" provendría de "relinquere" que en su forma activa significa retirarse, apartarse, alejarse y en voz pasiva: estar retirado, apartado, alejado de algo a lo cual se teme, a la vez que se desea y necesita. Independientemente de la cuestión etimológica, lo que nos interesa es el enfoque subyacente a la misma y que Rudolf Otto, en su ya clásica obra *Lo Santo* (1917) califica de experiencia "numinosa", del latín *Numen* o "Dios". ¿Qué es lo numinoso? ¿En qué consiste la experiencia numinosa de la religión? ¿Constituye dicha experiencia un esencial religioso o, por el contrario, es una forma enfermiza y, por lo mismo, defectiva, de vivida religión?

3. 3 Rudolf Otto resume todos sus análisis sobre la experiencia numinosa de lo santo en tres palabras claves: *Mysterium tremendum et fascinans*. Misterio tremendo y fascinante. En primer lugar, lo santo o sagrado en sí mismo es una realidad misteriosa de orden totalmente diferente a las demás: "Es lo *heterogéneo en absoluto*, lo *thateron, anyad, alienum*, lo extraño y chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello, y, por tanto, colma el ánimo de un intenso asombro"¹⁴. Cuando el asombro es muy intenso, entonces tiene lugar el estupor, el pasmo, el éxtasis. La historia muestra a los místicos de todas las religiones sobrecogidos ante una supuesta o real fuerza misteriosa, de tipo positivo o a veces demoníaco. ¿Cómo ocurre la experiencia mística o numinosa al interior del alma?

3. 4 R. Otto la describe en forma general, en sus aspectos positivos y negativos, en estos términos: "puede penetrar con suave flujo en el ánimo, en la forma de sentimiento sosegado de la devoción absorta. Puede pasar como una corriente fluida que dura algún tiempo y que después se ahila y tiembla, y al fin se apaga, y deja desembocar de nuevo el espíritu en lo profano. Puede estallar de súbito en el espíritu entre embates y convulsiones. Puede llevar a la embriaguez, al arrobó, al éxtasis. Se presenta en formas feroces y demoníacas. Puede hundir

¹³ Servus Sulpicius religionem esse dictam tradidit, quae propter sanctitatem aliquam remota ac seposita a no bis sint, quasi a relinquendo dicta, ut a carendo caerimonia": *Saturnalia* III, 3. La misma definición se encuentra en Gelio Aulus: *Noctes Atticae* IV, 9, 8.

¹⁴ OTTO, p. 42.

el alma en horrores y espantos casi brujescos. Tiene manifestaciones y grados elementales, toscos y bárbaros, y evoluciona hacia estadios más refinados, más puros y transfigurados. En fin, puede convertirse en el suspenso y humilde temblor, en la mudez de la creatura ante... -Sí, ¿ante quién?-, ante aquello que en el indecible misterio se cierne sobre todas las creaturas"¹⁵.

3.5 El misterio que así irrumpe y se manifiesta en el alma religiosa es a la vez tremendo y fascinante. Tremendo, en primer lugar, quiere decir que se le teme numinosamente por sus tres dimensiones de santidad, majestad y poder. Santidad, forma abstracta de "sanctus", viene del verbo latino "sancire" que, entre otros significados, tuvo el de apartarse o estar aparte. Lo sagrado o consagrado en cierta manera es tabú, prohibido a usos profanos. Majestad o *maiestas* es la altura o superioridad del misterio bajo el cual el hombre se siente nada. Finalmente, está el poder omnímodo a cuya acción nada se substraer. Estos tres caracteres hacen temible el misterio, bajo cualquiera de las formas que se presente. Pero el misterio, además de retraer y asustar, atrae y fascina como un abismo. El abismo repele y llama. "Este contraste armónico, este doble carácter de lo numinoso, se descubre a lo largo de toda la evolución religiosa. Es el hecho más singular y notable de la historia de la religión. En la misma medida en que el objeto divino-demoníaco pueda aparecer horroroso y espantable al ánimo, se le presenta otro tanto como seductor y atractivo. Y la misma creatura, que tiembla -ante él en humildísimo desmayo, siente a la vez impulso de reunirse a él y apropiárselo en alguna manera; de suerte que, al efecto del numen que conturba y trastorna los sentidos, se añade el efecto dionisiaco que capta los sentidos, arrebató, hechiza y a menudo exalta hasta el vértigo y la embriaguez"¹⁶. Los himnos religiosos de todas las religiones, los salmos bíblicos, los escritos de los místicos de Oriente y Occidente expresan esta paradoja de la experiencia numinosa o mística. Pendulan entre dos extremos: temor-amor.

3. 7 Las diversas manifestaciones de lo sagrado reciben el nombre de "hierofanías": algo sagrado que se muestra. Un objeto cualquiera, cuando manifiesta o muestra lo sagrado, se convierte en cosa de "otro" mundo, sin dejar de pertenecer o salir del medio circundante. Hay lugares sagrados, tiempos sagrados, objetos sagrados, personas

¹⁵ *ib.*, p. 25.

¹⁶ *ib.*, Pp. 53-54.

sagradas, ritos sagrados y sacralizantes. Lo sagrado es lo que está aparte, lo que no es familiar y cotidiano. El hombre primitivo tiende a representarse todo como sagrado, incluso la naturaleza misma es una gran hierofanía. El hombre premoderno, aunque distingue entre sagrado y profano, tiende a vivir la mayor parte del tiempo en el elemento de lo sagrado. El hombre moderno, desde los días del Renacimiento, ha venido avanzando hacia un tipo de visión de las cosas y de la existencia humana desacralizada. Es el fenómeno de secularización: lo profano gana terreno en la vida moderna hasta relegar lo sagrado a reductos cada día más estrechos e insignificantes. ¿Será posible llegar por este camino a un tipo de hombre totalmente arreligioso, a la manera como lo son el resto de nuestros congéneres los animales?

3. 6 A partir de la obra de R. Otto, fenomenólogos, historiadores y filósofos de la religión han redescubierto dos categorías fundamentales que permiten comprender el fenómeno religioso así como la irreligión: "Lo *sagrado* y lo *profano* constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia. Estos dos modos de ser en el mundo no interesan sólo a la historia de las religiones o a la sociología, no constituyen un mero objeto de estudios históricos, sociológicos, etnológicos. En última instancia, los modos de ser *sagrado* y *profano* dependen de las diferentes posiciones que el hombre ha conquistado en el cosmos; interesan por igual al filósofo que al hombre indagador ávido de conocer las dimensiones posibles de la existencia humana"¹⁷.

3. 8 Metafísicamente lo creemos imposible e históricamente hay que aceptar con Mircea Eliade y otros analistas de los procesos religiosos de la humanidad, que "el hombre profano, lo quiera o no, conserva aún huellas del comportamiento del hombre religioso, pero expurgadas de sus significados religiosos. Haga lo que haga es heredero de éstos. No puede abolir definitivamente su pasado, ya que él mismo es su producto. Está constituido por una serie de negaciones y de repulsas, pero continúa obsesionado por las realidades de que abjuró... La mayoría de los hombres 'sin-religión' se sigue comportando religiosamente, sin saberlo"¹⁸.

3. 9 ¿Qué juicio nos merece la forma numinosa de vivir la religión? ¿Tiene algo que ver, por exceso o por defecto, con nuestra religiosidad

latinoamericana? Al igual que la praxis cultural, la vivencia mística es un esencial religioso y, en cuanto tal, representa aspectos positivos muy arraigados en la mente y el corazón del hombre. Lo cual no nos impide visualizar ciertas desviaciones en la vida mística. Apuntemos algunos de los aspectos positivos y negativos.

3. 10 Esta forma de vivir la religiosidad plantea el problema inmanencia-trascendencia. ¿Cómo articular ambos aspectos? ¿Son excluyentes entre sí? ¿Se puede negar la trascendencia a nombre de la inmanencia o viceversa? ¿Podemos vivir *et si Deus non daretur*, como si Dios no existiera? La dicotomía entre lo inmanente y lo trascendente, entre lo profano y lo sagrado se ha tornado un problema que el secularismo ha tratado de resolver alejando lo sagrado a extramuros del mundo o negándolo. El deísmo declaró a Dios ausente o extranjero al mundo y a la vida de los hombres. El agnosticismo, del cual hablaremos largamente, lo expulsó de todo posible lenguaje con sentido. Las ciencias han propiciado un ateísmo metodológico al ceñirse a los hechos verificables. El hombre actual, con una absoluta confianza en sí mismo, trata de construir su vida y la historia por sí mismo. ¿Qué pensar de la solución secularista o desacralizada? Hay aspectos positivos muy profundos en esta actitud del hombre actual. Y es que el hombre en nuestros días ha llegado a su mayoría de edad; en cambio el hombre de otras edades dependía en exceso en todos los aspectos de la vida de los poderes superiores. En sus explicaciones de los fenómenos naturales que no acertaba a explicar positivamente y en su impotencia frente a las fuerzas de la naturaleza que sólo ha podido poner a su servicio en la medida en que ha desarrollado medios racionales. En este sentido, la desacralización del mundo es un hecho positivo e irreversible. A tal hecho se refiere en términos dramáticos el teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer, uno de los máximos inspiradores de la teología radical americana o teólogos de la muerte de Dios. Su mensaje vale la pena oírlo:

3. 11 "Nos encaminamos hacia una época totalmente irreligiosa. Simplemente, los hombres, tal como ahora son, ya no pueden seguir siendo religiosos. Incluso aquellos que sinceramente se califican de religiosos" ya no practican en modo alguno su religión; sin duda la palabra 'religioso' significa, pues, para ellos, algo completamente distinto... Los hombres religiosos hablan de Dios cuando el conocimiento humano (a veces por simple pereza mental) no da más de sí o cuando fracasan las fuerzas humanas. En realidad se limitan siempre a ofrecer un *Deus ex machina*, ya sea para resolver aparentemente unos problemas insolubles, ya sea para erguir una

¹⁷ ELIADE, p. 22.

¹⁸ *Ib.*, p. 198.

fuerza ante la impotencia humana; en definitiva, siempre tratan de explotar la debilidad humana, es decir, los límites del hombre"¹⁹. A este recurso perezoso, fácil, mágico, irracional que requiere la ayuda de un Dios paternalista en todo, es al que se opone, según D. Bonhoeffer, el hombre actual entrado en uso de razón y consciente de sus propias fuerzas para construir su vida y la historia racionalmente. El Dios tapa-agujeros y remedia-todo del viejo mundo sacralizado está demás. Entrados en madurez, Dios quiere que resolvamos nuestros problemas por nosotros mismos. Estamos en un momento en que Dios nos abandona, como el padre en cierto momento despide al hijo dependiente para dejarle hacer su propia vida. "El Dios que nos deja vivir en el mundo sin hipótesis de trabajo Dios, es el mismo Dios ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios"²⁰.

3. 12 Esta serie de paradojas se aclara si pensamos en la verdadera actitud del padre y del hijo cuando éste se separa del hogar paterno para constituir su propio hogar y valérselas por sí mismo. El padre sigue siendo lo más trascendente y a la vez presente en la vida del hijo que abandona el hogar del cual había durante muchos años dependido. Dios es en esta forma trascendente "en" la propia vida que el hombre asume. La relación hombre-Dios se mantiene en este caso pero en forma más depurada de amor menos dependiente. Este tipo de relación ayuda a hacer hombres. En América Latina la religión deprime al hombre en la medida en que lo mantiene dentro de un mundo sacralizado con respuestas teológicas a problemas que el hombre debiera estar en capacidad de resolver por sí. Por lo mismo, las actitudes de nuestro pueblo son en muchos casos pseudo-religiosas o mágicas. La magia en esencia consiste en instrumentalizar lo divino como solución fácil a problemas que reclaman soluciones humanas. Este tipo de religiosidad es a la vez fruto y causa del subdesarrollo y de la dependencia. Una actitud independiente, inmanente, madura, lejos de anular la trascendencia ayudaría al hombre latinoamericano a reencontrar su recto sentido.

3. 13 Este sentido correcto, humanamente maduro de lo sagrado, que debe caracterizar la actitud religiosa, no puede ser el temor a los castigos del padre. Con frecuencia, la religiosidad latinoamericana vive de miedos irracionales e infantiles. Somos dados a excomulgar y a

¹⁹ BONHOEFFER, pp. 160, 162.

²⁰ *Ib.*, p. 209.

maldecir, a ver en las enfermedades y desgracias naturales signos terríficos de la ira de Dios por supuestos o reales pecados. En pedagogía se emplea el recurso de la amenaza: "¡Mira, que Dios te va a castigar!". Todo esto no puede ser fuente de vida, sino de inhibición y traumatismos. Sin embargo, pueden darse ciertas formas de temor numinoso positivas en cuanto fuerzan las relaciones de amor, de confianza, de veneración, de respeto, de honor. La mística, pues, no puede ser hoy una *fuga mundi*, un desentendimiento de las tareas terrestres, un descompromiso social e histórico. Hay que lamentar que muchas personas y grupos vivan un misticismo individualista, aeclesial, maniqueo como vía fácil hacia Dios o como refugio a sus propias frustraciones. Este verticalismo es tan peligroso como el horizontalismo secularista e inmanentista de quienes se niegan a admitir toda posible trascendencia teológica. La trayectoria correcta sería la resultante de ir *hacia arriba*, yendo *hacia adelante*. En esta forma la mística conjugaría las fuerzas que tiran hacia lo alto y las que nos empujan hacia el futuro, el aspecto humano y el teológico.

4. Enfoque antifetichista

4. 1 Es necesario llegar a un gran converso, como lo fue Agustín de Hipona, para toparnos con una tercera interpretación de la palabra religión, en la que vuelca su propia experiencia de hombre nuevo, llegado al cristianismo no tanto por vía de nacimiento (aunque Mónica fuera ferviente católica), como por vía de dolorosa conversión. El texto agustiniano reza así: "Habiendo primero elegido a Dios y después habiéndolo perdido por propia negligencia, reeligiéndolo, de donde parece derivar la palabra religión, hacia él caminamos por la vía del amor hasta que, perseverando, podamos descansar en Él"²¹. Este texto requiere una interpretación lúcida y actual.

3. 4. 2 Supone claramente la realidad del pecado (negligencia). El pecado es una desorientación, es una aversión a Dios (aversio a Deo)

²¹ "Hunc Deum eligentes vel potius reeligentes, unde amiseramus enim negligentes, hunc ergo reeligentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus ut perseverando quiescamus". *De Civitate Dei*, L. X, c. 3. San Agustín conoce las otras interpretaciones. En las *Retractationes*, L. 1, c. 13, n. 9 dice preferir "religare".

que tiene lugar por conversión indebida a las creaturas (conversio ad creaturas). La religión es una reorientación hacia Dios o una reelección. La conversión es, pues, una tarea continua frente al desorden que introduce en la vida el pecado. Es una lucha ascética, si se permite el pleonazgo, puesto que *ascesis* en griego significa ya lucha. ¿Qué sentido tiene esta lucha? ¿Acaso Dios y las creaturas son dos polos que se repelen? ¿Dos señores a los que no se puede servir a la vez? Así lo han entendido ciertas formas de maniqueísmo que han predicado la *fuga mundi*, dar la espalda al mundo, como condición necesaria para acceder a Dios. Pero esto es absurdo y no corresponde a la mejor tradición cristiana, fiel al Evangelio de la vida real y total. Cuando en éste se dice que no se puede servir a dos señores, cuando Agustín de Hipona plantea el problema del pecado como una disyunción exclusiva "aut... aut", se están refiriendo al fenómeno de fetichización o constitución de ídolos en reemplazo del verdadero Dios. En esto consistiría, en últimas, la esencia del pecado: conversión indebida a creaturas fetichizadas. Sólo entonces adquiere sentido la incompatibilidad entre dos señores: o Dios o el fetiche.

4. 3 La esencia de la religión, desde un punto de vista ascético, sería pues, la continua lucha contra la formación de los dioses-fetiches, que solicitan el corazón del hombre, la negación de los mismos; y, por otra parte, la afirmación teórico-práctica de que sólo Dios es el Absoluto, el Infinito.

4. 4 Dando un paso más, podríamos resumir en tres las posibilidades básicas de constituir ídolos que tiene el hombre: fetichismo vital, fetichismo personal y fetichismo histórico. De ahí resultan tres ídolos: el ídolo-vida, el ídolo-persona, el ídolo-historia. Seguiremos, como guía en el análisis e interpretación de los mismos, los sugerentes comentarios de Xavier Zubiri a las tres formas de ateísmo, a saber: el *peccatum originale*, el *peccatum personale* y el *peccatum historicum* o la soberbia de la vida, de la persona y de la historia.

4. 5 En primer lugar, el fetichismo vital, ¿en qué consiste? Es el pecado originario, por ser el más elemental modo de fetichizar. Consiste en reemplazar a Dios por la vida. Esta adquiere entonces caracteres absolutamente absolutos. "Yo tengo que vivir, yo quiero vivir la vida", se dice. ¿Acaso la vida no es bella? ¿Acaso dispongo de más de una vida para dejada pasar? La voluntad de vivir se convierte en tal caso en una voluntad absoluta que se desentiende y despreocupa de Dios. Más que

ante una negación "de Dios estamos ante una actitud de indiferencia hacia él. Lo que importa en últimas es vivir. Pero vivir a fondo la vida conlleva un modo centrífugo de existencia en el que el ser del hombre termina por quedar absorbido y diluido en la complejidad de la vida. En esta forma se llega, en medio del éxito de las fuerzas para vivir, a una divinización o endiosamiento de la vida. Dios vitalmente ha muerto. La muerte de Dios, proclamada por Nietzsche a efectos de la vida, no es sino una consecuencia del endiosamiento de ésta. No queremos con esto decir que el mensaje de Federico Nietzsche a efectos de la vida, no es sino una consecuencia del endiosamiento de ésta. No queremos con esto decir que el mensaje de Federico Nietzsche no tenga aspectos positivos. Como filósofo de la vida, Nietzsche representa una valiente reacción contra todas las formas deontológicas y defectivas, por maniqueas, de cristianismo. El Evangelio en su origen es un mensaje de vida, de plenitud de vida. Pero la vida fetichizada es otra cosa, porque termina devorándose a sí misma.

4. 6 En el mundo capitalista desarrollado "el éxito de la vida es el gran creador del ateísmo. La confianza radical, la entrega a sus propias fuerzas para ser y la desligación de todo, son un mismo fenómeno. Sólo un espíritu superior puede conservarse religado en medio del complicado éxito de sus fuerzas para ser. Así desligada, la persona se implanta en sí misma, y la vida adquiere carácter absolutamente absoluto. Es lo que San Juan llamó, en frase espléndida, la *soberbia de la vida*. Por ella el hombre se fundamenta a sí mismo. De aquí resulta que la forma fundamental de ateísmo (o indiferencia) es la rebeldía de la vida"²².

4. 7 El fetichismo de la vida conlleva, en consecuencia, como ideal supremo, el consumismo como forma de hedonismo: "comamos y bebamos que mañana moriremos". Y conduce, en últimas, al proyecto de estar-en-la-riqueza a toda costa, es decir, al fetichismo del capital denunciado por K. Marx. Ya no es necesario fabricar ídolos de barro u oro como los pueblos primitivos. El brillo del oro, en la sociedad capitalista, produce el espejismo de una realidad divina. "Poderoso caballero es don Dinero", exclamaba Francisco de Quevedo en su tiempo de búsqueda de dorados. "Tanto tienes, tanto vales, principio de la actual filosofía", reza una de las canciones populares colombianas. Pero la vida consagrada al ídolo dinero, oro o plata, requiere víctimas, la

²² ZUBIRI, p. 392.

esclavización del indio o del negro al iniciarse la Edad Moderna, al comienzo de la expansión imperial de la Europa burguesa precapitalista: "Avrá quatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del ynfierno por la qual entra cada año gran cantidad de gente, que la codicia de los españoles (europeos) sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí"²³. En plena sociedad capitalista, al estallar en et siglo pasado la primera revolución industrial, es oprimida, y en qué forma, la clase proletaria tal como lo denuncia K. Marx en los *Manuscritos de 1844*:

4. 8 "Con esta división de trabajo, por una parte, y con la acumulación de capitales, de otra, el obrero se hace cada vez más dependiente exclusivamente del trabajo, y de un trabajo muy determinado, unilateral y maquinal. Y así, del mismo modo que se ve rebajado en lo espiritual y en lo corporal a condición de máquina, y de hombre queda reducido a una actividad abstracta y un vientre, se va haciendo cada vez más dependiente de todas las fluctuaciones del precio del mercado, del empleo de los capitales y del humor de los ricos... Así..., la consecuencia necesaria para éste (proletario) es exceso de trabajo y muerte prematura, degradación a condición de máquina, de esclavo del capital que se acumula peligrosamente frente a él, renovada competencia, muerte por inanición o mendicidad de una parte de los obreros... Estas masas de obreros, cada vez más apremiadas, ni siquiera tienen la tranquilidad de estar siempre empleadas; la industria que las ha convocado sólo las hace vivir cuando las necesita, y tan pronto como puede pasarse sin ellas las abandona sin el menor remordimiento; los trabajadores... están obligados a ofrecer su persona y su fuerza por el precio que quiera concedérseles. Cuanto más largo, penoso y desagradable sea el trabajo que se les asigna, tanto menos se les paga; se ven algunos que con un trabajo de dieciséis horas diarias de continua fatiga apenas pueden comprar el derecho a morir"²⁴. Aunque las condiciones de trabajo del obrero se han suavizado de un siglo para acá como resultado de las luchas obreras por una vida más humana, no podemos taparnos los ojos a la existencia de grandes zonas de miseria en la América Latina de hoy como resultado de la acumulación del capital y la opulenta riqueza de unos pocos.

²³ Carta de Domingo de Santo Tomás del 1 de julio de 1550, en Archivo General de Indias (Sevilla), legajo *Charcas* 313.

²⁴ MARX, K., *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Ed. Alianza, 5a. edic., 1974, pp. 54, 55,67.

Definitivamente, la fetichización de la vida y del capital sigue arrojando víctimas. La religión debe ser, en estas circunstancias, ateísmo de un sistema fetichizado, en el que es negada la producción y reproducción de la vida como fruto del trabajo.

4.9 En segundo lugar, está el fetichismo personal o idolatría del "ego". ¿En qué consiste? En un modo de fetichización no originario, sino derivado del fracaso del proyecto capitalista de la vida. Como todo ídolo, la vida absolutizada tiene pies de barro. Por lo mismo, puede suceder que la vida aburguesada, aún sin conocer fracasos, se presente en un determinado momento en su totalidad como un ingente y rotundo fracaso. Pierde entonces su brillo oropelesco, empieza a sentirse monótona, aburrida, banal. No decepcionan en este caso determinadas cosas o personas. Es un aburrimiento total y mortal: en él muere un ideal absoluto de vida. El dios-vida ya no da más de sí después de haber ofrecido todo. También muere el sistema en el que la vida es glorificada. Es bueno que caigan los ídolos, pero, en este crepúsculo vital, ¿qué hará el hombre o los pueblos desencantados y desorientados? El capitalismo como sistema de vida fetichizada entra en crisis, ¿para dónde tirar? Algunos prefieren el suicidio tan en boga entre los pueblos y clases satisfechas hasta el hartazgo. Otros deciden ir tirando cansinamente, decepcionadamente, en la vida. Hay quienes renuncian a ésta en busca de valores personales más hondos. Es la reacción de tantos hijos' de "papi" frente a la vida opulenta y de algunos intelectuales cuyo pensamiento ha servido de piso al nuevo modo de vida menos centrífuga, más personal. Se busca la salvación en el reencuentro con la persona, en la realización del propio yo desde sí mismo.

4. 10 Pero la persona por sí sola no nos salva, porque es absoluta, pero sólo relativamente. La absolutización absoluta de la persona es otro de los riesgos que corre el hombre: "seréis como dioses". La soberbia personal genera la idolatría del "ego" individual que de nuevo rechaza a Dios como absoluto. El hombre ensoberbecido se cree Dios. Y para encubrir las raíces religadas de su ser personal se acude al recurso de la nihilización. Nunca antes se había hablado y escrito tanto de la nada, tema fundamental de algunas filosofías existencialistas. "Si Dios existe, yo no puedo ser *absolutamente* libre", luego Dios no existe, concluye Jean Paul Sartre. La libertad emerge de la nada, el "pour-soi" o la persona está radicalmente fundada, envuelta y flotando en la nada. Sólo así la libertad es absoluta, incondicionada en orden a crear sus propios valores, para, en definitiva, caer en el sinsentido de una auto-realización

caprichosa. La libertad, termina reconociendo el propio Sartre, "es una pasión inútil". En esta forma, también al dios-persona se le cae la propia careta y queda al desnudo, en su nuda realidad absoluta, pero también relativa. El hombre es tan sólo *relativamente* absoluto. Por lo mismo no puede colocarse en lugar de Dios. La religión, como ascesis, es en este caso una lucha contra el fetichismo del "ego", contra la conversión indebida a un yo desligado de todo, absolutizado.

4. 11 Finalmente, existe un tercer riesgo de fetichización en el hombre, que precisamente por ser un ser futurista, utópico, se realiza en la historia. Es el *peccatum historicum* o la maldad de las estructuras supraindividuales o colectivas en cuanto objeto de adoración y, en últimas, de opresión. En efecto, el hombre hace su vida históricamente en un presente, posibilitado por un pasado y en vistas a un futuro. En esta triple dimensión del tiempo hay que privilegiar sin duda el futuro del cual el hombre pende en su presente y hacia el cual el hombre va en forma de proyectos. Pero privilegiar no debiera interpretarse como absolutizar. Es la tentación de tantas utopías que el hombre puede fabricar con las mejores intenciones, pero que terminan devorando al hombre real en aras de futuros paraísos. Es la divinización del futuro, la adoración del cambio por el cambio, la fetichización de la dialéctica de la violencia, o, por otra parte, y aunque parezca paradójico, la detención del tiempo en un "statu quo" alcanzado y conservatizado contra viento y marea, sin posibilidad de cambio, cuando se cree ya alcanzada la tierra prometida.

4. 12 "El hombre, en resumen, además de tener vida, es persona, y tiene por ello, la máxima posibilidad de implantarse en sí misma. Esto nos llevaría a un ateísmo personal, a un *peccatum personale*. Pero el hombre tiene, además, historia, es un espíritu objetivo, como lo llamaba Hegel. Junto al pecado original y al personal habría que introducir temáticamente, en la teología, el pecado de los tiempos, el *pecado histórico*. Es el "poder del pecado", como factor teológico de la historia, y creo esencial sugerir que este poder recibe formas concretas, históricas, según los tiempos"²⁵.

4. 13 En efecto, a lo largo de la historia asistimos a la fetichización de los imperios, del estado, de la nación o raza, del sistema, de una clase, y de las ideologías que legitiman tales realidades. Se puede incluso

fetichizar la religión, que entonces se convierte en fanatismo. Cuando esto sucede, el fetiche de turno se totaliza y monta su inquisición intolerante para todos aquellos que no se someten al mismo. Existe la tentación permanente del "culto a la personalidad" que encarna dichas utopías fetichizadas, y que la historia en el futuro se encarga de desfetichizar. Nuestro tiempo ha sido muy rico en experiencias de esta clase, a derecha y a izquierda, que no es necesario recordar. La religión, en cuanto adoración del verdadero Dios, debe obrar en estos casos como desenmascaramiento del ídolo histórico y su pecado.

4. 14 Hemos tratado de darle al viejo enfoque ascético de la vida religiosa un sentido profundo y actual en la triple dimensión vital, personal e histórica. En este sentido estamos en condición de afirmar que la religión como ascesis es un esencial religioso irrenunciable. Entonces el problema, tal como lo plantea Eric Fromm, no es religión o no religión sino qué clase de religión: "El hombre puede adorar animales, árboles, ídolos de oro o de piedra, un Dios invisible, un hombre santo o diabólicos caudillos; puede venerar a sus antepasados, su nación, clase o partido, el dinero o el éxito; su religión puede conducir al desarrollo de la destrucción del amor, de la dominación o de la fraternidad; puede adelantar su capacidad de razón o paralizada; puede darse cuenta de que su sistema es un sistema religioso, o puede pensar que no tiene religión e interpretar su devoción a ciertos fines seculares como el poder, el dinero o el éxito, como un interés por lo práctico y conveniente. La cuestión no es religión o no religión sino qué clase de religión, si es una que contribuye al desarrollo del hombre, de sus potencias específicamente humanas, o una que las paraliza"²⁶.

5. Enfoque ético

5. 1 La cuarta etimología de la palabra religión la ofrece por primera vez Lucio Celio Lactancio hacia el 325 p. C. en su obra *Instituciones divinas*. Lactancio, nacido como Macrobio y Agustín en el Norte de África, se convirtió al cristianismo siendo profesor de elocuencia. El texto que sigue es, pues, de un cristiano: "Nacemos con la obligación de dar a Dios, que nos ha creado, justos y debidos obsequios. A él sólo reconocemos y seguimos. A Dios estamos con el vínculo de la piedad fuertemente atados o religados, de donde toma origen la palabra

²⁵ ZUBIRI, p; 394.

²⁶ FROMM, p. 44.

religión, no como pensaba Cicerón de releer, sino de religar (a religando)²⁷. Etimológicamente parece la interpretación más acertada, además de ser, sin duda, la más profunda. De aquí que se haya impuesto a las demás en las preferencias de los tratadistas, empezando por San Agustín, quien en las *Retractaciones* escribe que es "la que más le gusta"²⁸, pese a que antes había defendido la interpretación ascética del "reeligere" en *La ciudad de Dios*. San Isidoro de Sevilla retorna a la de Cicerón en sus *Etimologías*²⁹. Pero Tomás de Aquino, sin rechazar ninguna, pues todas ellas descubren algún aspecto esencial de la religión, prefiere la de Lactancio: la religión es "religatio" o compromiso ético que abarca a toda la vida en cuanto orientada hacia Dios. De aquí que defina la religión como "ordo hominis ad Deum", u orientación del hombre hacia Dios³⁰.

5.2

La religión como compromiso ético ha alcanzado en nuestros días gran predicamento a partir del momento en que M. Kant estableció la eticidad como esencia de la religión. Nos vamos a referir en primer lugar al enfoque kantiano antes de exponer el enfoque tomista y entrar a la comparación de ambos. La actualidad del tema está a la vista.

5. 3 Para Kant la religión se funda en la ética, más aún, es eticidad. De aquí que, como advierte Ernst Cassirer, "Kant no llegó a reconocer jamás a la teoría filosófica de la religión una categoría como más tarde habría de reconocerle, por ejemplo Schleiermacher: para él, el contenido de la filosofía religiosa no es sino una conformación y un

²⁷ "Hoc vinculo pietatis abstrietri Deo et religati sumus, unde et ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est a relegendo, sed a religando", *Divinae Institutiones*, L. IV, e. 28.

²⁸ "Ad unum Deum tendentes, umquam, et une ei religantes animas nostras, unde religio dicta creditur, omni superstitione careamus. In his verbis meis, ratio quae reddita est, unde sit dicta religio, plus mihi placuit", *Retractationes*, L. 1, e. 13, n. 9.

²⁹ "Religiosus, ait Cicero, a relegendo appellatur, qui retraetat, et tamquam ea quae ad cultum divinum pertineat. Hi sunt dieti religiosi es religendo, tamquam ex eligendo eligentes, ex diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes", ML, 82, L. X, ad. R.

³⁰ "Religio importat ordinem ad Deum", *S. Th.*, 11-11, q. 81, a. 1, e,

colatorio de su ética"³¹. De aquí que sea necesario primeramente pasar por la *Crítica de la razón práctica* (1788) antes de llegar a *La religión dentro de los límites de la razón* (1793) en la que presenta los mismos contenidos que en la primera bajo ropaje simbólico y desde otro punto de vista: "reconocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos".

5.4 ¿Qué es lo que el hombre *debe hacer?*, he aquí el problema ético del que depende el problema religioso: ¿qué es lo que al hombre le *cabe esperar?* Deber y esperar van en la ética de Kant unidos como dos caras de la misma moneda. ¿En qué forma? Empecemos por el deber. El hombre, por una parte, pertenece al mundo de la naturaleza y en cuanto tal está determinado por sus leyes; pero, por otra, en cuanto persona racional, escapa a la necesidad natural formando parte del mundo de la libertad o reino de los fines. Únicamente aquí encontramos el hecho de la moralidad o la conciencia del deber. La moralidad es un hecho, un "faktum" humano. Existen acciones buenas y malas. La bondad o malicia de las mismas no depende de la materialidad de lo que hacemos o de los contenidos, sino de la formalidad con que lo hacemos. Y la forma buena o mala de nuestros actos viene determinada por la buena o mala voluntad. La moralidad en últimas reside en la voluntad, buena o mala, según sus intenciones y la intención es recta sólo en el caso que mire al cumplimiento del deber por el deber: ¡Deber! Nombre sublime y grande, tú que no encierras nada amable que lleve consigo insinuante lisonja, sino que pides sumisión, sin amenazar..."³². El deber, lo que debe-ser, se lo dicta al hombre su razón pura práctica, es decir, la conciencia en forma de imperativos categóricos. No cumplirlos es faltar al deber. Cumplirlos, bajo condiciones ajenas al deber mismo, es convertir algo absoluto en hipotético y, por lo mismo, prostituirlos. La única motivación, que nos debe impulsar a cumplir nuestros deberes, es la reverencia o respeto al deber mismo. Sólo entonces la voluntad es buena por no depender de condiciones empíricas o motivos extraños a la ley, sino de la ley misma en su pura forma de ley: "Dos cosas llenan el ámbito de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*"³³

³¹ CASSIRER, p. 444.

³² KANT, *Crítica de la razón práctica*, p. 151.

³³ *Ib.*, p. 201.

5. 5 La ley fundamental de la razón pura práctica la formula Kant en la siguiente máxima: "obra de tal manera que lo que motiva tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal"³⁴. Y este motivo universal, como hemos explicado, no puede ser otro que la santidad misma de la ley que nos impone un deber en forma absoluta. La moralidad, por tanto, consiste en cumplir religiosamente nuestros deberes y esto en últimas es también la religión. La religión es moral y la moral es religión. La religión moral pura no es sino buena conducta de vida, hacer cuanto esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor.

5. 6 Kant se queja de que "los hombres... no son fáciles de convencer de que la aplicación constante a una conducta moralmente buena sea todo lo que Dios pide de los hombres para que éstos sean súbditos agradables a él en su reino... Que cuando cumplen sus deberes para con hombres (ellos mismos u otros), justamente por ello ejecutan también mandamientos de Dios, que por tanto en todo su hacer y dejar, en cuanto tiene relación con la moralidad, están *constantemente en el servicio de Dios*, y que además es absolutamente imposible servir a Dios más cerca de otro modo, son cosas que no les entran en la cabeza"³⁵. Y, sin embargo, "la legislación *moral* pura, por la cual la voluntad de Dios está originalmente escrita en nuestro corazón, no sólo es la condición ineludible de toda religión verdadera en general, sino que es también lo que constituye propiamente ésta"³⁶. Si algo, pues, añade la religión a la moral es el cumplimiento del deber "como si" a la vez fuera un mandamiento divino. "Así surge el concepto de una religión *del servicio a Dios* en vez del concepto de una religión moral pura"³⁷.

5. 7 Pero, ¿en qué consiste dicho servicio a Dios? Y responde taxativamente Kant: "Todo lo que, aparte de la buena conducta de vida se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es mera ilusión religiosa y falso servicio a Dios"³⁸. Por tanto, los elementos sobrenaturales de una supuesta revelación distinta de la revelación de la razón pura ética, la pertenencia a una determinada confesión religiosa, la invocación de nombres sagrados, las solemnidades del

culto, las observancias rituales, no son para Kant sino quimeras o ilusiones religiosas. Porque, fuera de la pureza de nuestras intenciones y de una conducta concienzudamente buena, nada agrada a Dios. El culto, lejos de ser un servicio a Dios, es un despreciable acto de adulación. La religión, por consiguiente, sólo nos compromete a vivir moralmente y la moral a vivir religiosamente nuestros deberes, por la santidad misma del deber. La religión estatutaria está de más al lado de la religión puramente moral, la única racional y grata a Dios.

5. 8 La religión para Kant, además de un problema de deber, es problema de esperanza en una felicidad que el hombre definitivamente alcanzará. ¿Cómo se articulan en el concepto religioso de Kant deber y felicidad) Es el problema de los postulados de la razón práctica. Por postulado entiende verdades no demostrables teóricamente, al modo como lo hacen las ciencias, pero sí algo exigido por el mismo orden moral. Estos postulados son dos: la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. No se trata de algo afirmado sin más, irracionalmente, como algunos comentaristas piensan, sino una necesidad inteligible e inteligida de orden moral.

5. 9 El hombre aspira a ser lo que debe ser como tendencia objetiva y absoluta. De no cumplirse esta aspiración, tendríamos que reconocer que el hombre es una tendencia frustrada hacia el bien. Pero ser y deber ser, realidad e ideal, son dos líneas que, por mucho que trabajemos por hacerlas converger, nunca se encuentran en esta vida. Ningún humano puede decir que es lo que debe ser. "La adecuación completa de la voluntad a la ley moral es *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible en ningún momento de su existencia"³⁹. ¿Qué salida queda entonces sino prolongar la vida *in infinitum* hacia aquella completa adecuación? El logro, pues, de este ideal de santidad ética o moral "sólo es posible, bajo el supuesto de una *existencia* y personalidad duradera en lo *infinito* del mismo ser racional (que se llama la inmortalidad del alma). Así, pues, el bien supremo es prácticamente sólo posible bajo el supuesto de la inmortalidad del alma; por consiguiente, ésta, como ligada inseparablemente con la ley moral, es un *postulado* de la razón pura práctica"⁴⁰.

³⁴ *Ib.*, p. 112.

³⁵ KANT, *La religión dentro de los límites de la razón*, p. 104.

³⁶ *Ib.*, p. 105.

³⁷ *Ib.*, p. 104.

³⁸ *Ib.*, p. 166.

³⁹ KANT, *Crítica de la razón práctica*, p. 176.

⁴⁰ *Ib.*, p. 177.

5. 10 ¿Qué le cabe al hombre esperar? Sabemos que puedo esperar sobrevivir a la muerte como condición de realización del ideal de santidad moral, ¿Pero puedo además esperar la felicidad adecuada a aquella moralidad perfecta? ¿La adquisición del sumo bien lleva acaso aparejada la suprema felicidad? "La *felicidad* es el estado de un ser natural en el mundo, al cual, en el conjunto de su existencia, *le va todo según su deseo y voluntad*"⁴¹. Deseo y voluntad, tendencia natural hacia la felicidad y voluntad de santidad pertenecen a dos reinos enteramente independientes, el de la naturaleza y el de la libertad. El hombre no puede asegurar el logro de las tendencias naturales, pues él mismo depende de la naturaleza. Como agente racional en el mundo, no es causa del mundo. La conexión entre moralidad y felicidad no está en manos del hombre. "Por consiguiente, se postula también la existencia de una causa de la naturaleza toda, distinta de la naturaleza, que encierra el fundamento de esa conexión, esto es, de la exacta concordancia entre la felicidad y la moralidad... El postulado de la posibilidad del *bien supremo derivado*, es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un *bien supremo originario*, esto es, de la existencia de Dios"⁴².

5. 11 En resumen, para Kant la religión es una orientación puramente ética de la vida del hombre hacia Dios: un proceso de autorrealización que culmina en la otra vida y que por añadidura, sin pretenderlo expresamente, conlleva a un estado de felicidad suprema de la cual sale garante Dios, fundamento último de la naturaleza y del orden moral. "Por eso no es propiamente la moral la doctrina de cómo nos *hacemos* felices, sino de cómo debemos llegar a ser *dignos* de la felicidad. Sólo después, cuando la religión sobreviene, se presenta también la esperanza de ser un día partícipes de la felicidad en la medida en que hemos tratado de no ser indignos de ella"⁴³.

5. 12 ¿Qué pensar del enfoque kantiano de la religión? ¿Qué responder a muchos hombres de hoy que se sienten religiosos por el hecho de ser profundamente honestos en su trabajo, en su vida familiar, en sus relaciones sociales, en el cumplimiento de sus deberes cívicos? ¿Si existiera un modelo de hombre, que nada dejara de desear en ningún orden, sería sin más y por ello mismo religioso? ¿Religión y honestidad

a toda prueba son la misma cosa? Esto supuesto, lo de pertenecer a una comunidad eclesial, lo de ir a misa, etc., ¿serían arandelas sin importancia o peor aún, ilusiones, quimeras, supersticiones? Vamos a tratar de responder a estos interrogantes, que nacen del meollo mismo del enfoque kantiano, desde el pensamiento tomista. Enfrentando así a dos grandes espíritus, trataremos de arrojar luz sobre el tema.

5.13 El tema de la religión en Tomás de Aquino está imbricado, como en el caso de Kant, en la totalidad del sistema tomista tal como quedó estructurado en la *Suma teológica*, aunque dentro de ésta, en forma más especializada, dedicada a una veintena de cuestiones a tratar de la virtud de la religión: II-II, qq. 8-100. Tenemos entonces que partir de la visión global de la *Suma teológica*, en líneas generales sencilla y a la vez grandiosa: "En esta sagrada doctrina se estudia todo bajo la razón formal de deidad, o bien porque se trata del mismo Dios o de cosas distintas en cuanto dicen relación a Dios como a principio y a fin"⁴⁴. Dios, es, pues, principio y fin de todas las cosas. En cuanto principio, Dios existe primeramente en sí mismo (in se ipso) desde toda la eternidad. En un momento determinado del tiempo, las cosas empiezan a salir de Dios (exitus a Deo). Pero Dios, además de principio, es fin al cual deben retornar (reditus in Deum) todas las cosas que de él han salido. Existe pues, en la concepción tomista de la *Suma teológica* una circularidad: *exitus-reditus*. En la misma hay evidentemente influencias neoplatónicas, a través sobre todo del pseudo-Dionisio a quien especialmente veneraba el Aquinate. Pero éste libera dicho plan arquitectónico de la idea de emanación de Platino y del determinismo griego tal como se expresa en la idea del eterno retorno⁴⁵. En efecto, para Tomás de Aquino las cosas proceden de Dios no por emanación necesaria, sino por un libérrimo acto creativo. Además las cosas creadas se deben orientar y retornar a Dios a través de la creatura racional, cuya libertad es siempre respetada por Dios. No se trata, pues, de un proceso mecánico y necesario, sino en todo momento libre. Tampoco se puede confundir la circularidad tomista de la creación con el círculo dialéctico de G. F. Hegel tal como lo presenta en *La enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Hegel considera el devenir (Werden) como un proceso en el que la Idea (Idee) se autorrealiza a

⁴¹ *Ib.*, p. 177.

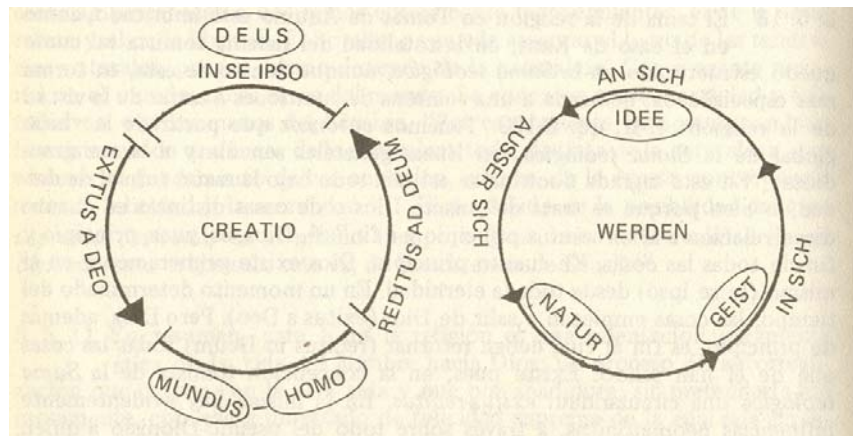
⁴² *Ib.*, p. 178.

⁴³ *Ib.*, p. 181.

⁴⁴ "Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem": *S. Th.*, 1, q. 1, a 7.

⁴⁵ CHENU, p. 264.

través de tres momentos: en un en-sí (an Sich) lógico, en un fuera-de-sí (ausser Sich) en el que la Idea se exterioriza y aliena en la naturaleza y en un retorno a-sí (in Sich) gracias al cual la Idea recupera su unidad perdida mediante la emergencia del espíritu subjetivo, objetivo y absoluto. Las diferencias con la concepción tomista son claras: en Hegel se trata de un proceso al interior del Absoluto, de un despliegue en el que nada queda por fuera de la Idea. Por tanto, hay en Hegel una concepción panteísta de la realidad, mientras que en el esquema tomista de la creación Dios y el mundo no son una y misma cosa. Comparemos los dos esquemas:



5. 14 Pues bien, dentro de este círculo global de la creación, Tomás de Aquino hace una interpretación muy aguda de la palabra religión haciéndola derivar de "religatio": "Para que podamos conocer la naturaleza de la religión, investiguemos el origen de este término. El nombre de religión... fue derivado de religar o estar religado (a religando). Algo está verdaderamente ligado o atado, cuando está unido a lo que liga de tal manera que pierde la libertad para encaminarse hacia otras cosas; en cambio, la palabra "religación", dado que significa reiteradas ataduras o ligámenes, muestra que uno se liga o ata de nuevo a alguien con quien primeramente había estado unido y después distanciado. En efecto, toda creatura existió en Dios antes que en sí misma y, dado que salió de Dios, en alguna forma empezó a existir distanciada de El en cuanto a su esencia por el hecho de la creación. Pero, en un tercer momento, la creatura racional debe proceder a unirse de nuevo o religarse al mismo Dios, a quien estaba unida antes de su

existencia en el mundo, y así al lugar donde salen las aguas de los ríos allí revierten"⁴⁶.

5. 15 Guiados por el anterior texto tomista, tenemos que en un primer momento las cosas creables existen en Dios, unidas o ligadas a la mente y el corazón del artífice. Es lo que llama Tomás de Aquino el primigenio ligamen o "ligatio". En un segundo momento, lo que Dios piensa y ama eternamente, lo crea en el tiempo. Por la creación la creatura empieza a existir separadamente, a cierta distancia de Dios (ab eo distare incipiens), porque en efecto Dios y el mundo no son una y misma cosa como afirman los panteístas. Finalmente, en un tercer momento, como el agua que sale de las fuentes retorna a éstas, las creaturas deben volver a Dios y de nuevo ligarse a él como a su fin último. Tomás de Aquino marca perfectamente los tres momentos de la dialéctica de la creación: la *ligatio*, la *separatio* y finalmente la *religatio*. La religación se cumple mediante el movimiento de la creatura racional hacia Dios (motu rationalis creaturae in Deum), que el Santo Doctor explica a partir de la segunda parte de la *Suma teológica*. Dentro de este contexto se entiende la definición tomista de religión como *ardo hominis ad Deum* o búsqueda de Dios por parte del hombre: "sea cualquiera la interpretación etimológica que se dé a la palabra religión, ésta importa formalmente una ordenación del hombre a Dios"⁴⁷.

5. 16 ¿En qué consiste dicho orden (ordo)? ¿Se trata de una orientación meramente cultural sin implicaciones en la vida real del hombre? O, por el contrario, ¿la religión en cuanto orientación del hombre hacia Dios tiene que ver algo con la vida? Tomás de Aquino, dentro de la *Suma teológica*, trata específicamente de la virtud religión en la II-II, qq. 81-100. Trataremos de destacar en el comentario que sigue, con fidelidad al texto, los puntos fundamentales.

⁴⁶ "Ut autem religionis naturam cognoscere valeamus, huius nominis originem inquiramus. Nomen igitur religionis, ut Augustinus, in libro *De vera religione*, innuere videtur, a religando sumptum esto Illud autem proprie ligare dicitur, quod ita uní abstringitur, quod ei ad alia divertendi libertas tollatur; sed religatio iteratam ligationem importans ostendit ad illud aliquem ligari cui primun conjunctus fuerat, at ab eo distare incipit. ,Et quia imnis creatura prius in Deo extitit quam in seipsa, et a Deo processit, quodammodo ab eo distare incipiens secundum essentiam per creationem: ideo rationalis creatura ad ipsum Deum debet religari, cui primum conjuncta fuerat etiam antequam esset, ut sic "ad locum, unde exeunt, flumina revertantur"; *Contra impugnates Dei cultum et religionem*, C. 1.

⁴⁷ S. Th., I,q.81,a.1.

5. 17 En primer lugar, la religión en el pensamiento tomasiano es una *virtud*. Esta palabra, desgraciadamente, es una de las más devaluadas, desgastadas e incluso desprestigiadas por el abuso que de ella hemos hecho. Pero "virtus" en latín significó fuerza o capacidad para hacer algo difícil sin dificultad. En este sentido decimos que los grandes maestros son "virtuosos" del violín o del piano. En ellos esta capacidad es una destreza adquirida mediante repetición de actos, es un hábito. No es que les suene la flauta por casualidad, es que habitualmente y sin mayores problemas, casi sin esfuerzo, tocan bien. De análoga manera afirma Tomás de Aquino que la religión es una virtud, es decir, una disposición, una aptitud constante, una especie de segunda naturaleza. La religión, por tanto, no consiste en ciertos actos esporádicos que hacemos a la buena de Dios, de vez en cuando, sino en una manera de ser y de actuar.

5. 18 En segundo lugar, la religión es una virtud *moral*. No es una virtud intelectual como el hábito de estudio, sino una habitud que se refiere a la vida práctica, a la recta orientación de la actividad humana en relación con las cosas, con nosotros mismos, con los demás hombres y también con Dios. Una vida desorientada, que no responde a unos fines, es como una orquesta mal dirigida, como un barco a la deriva. La religión orienta la actividad humana a sus últimos fines. .

5. 19 En tercer lugar, la religión es una virtud moral *principal*. Porque en la ordenación de la vida humana interviene una jerarquía de fines. En efecto, la actividad humana debe estar ordenada no a la destrucción, sino a la construcción de la propia realidad personal, a la ayuda de otras personas en la promoción del bien común mediante la justicia, etc. Pero el fin último del hombre, como dijimos, es Dios. Entonces, la virtud de la religión en cuanto ordena la actividad humana hacia el último fin se constituye en virtud primera y principal.

5. 20 En cuarto lugar, el objeto de la virtud de la religión, es decir, lo que la religión formalmente trata de ordenar en la vida del hombre son los *actos del culto*, mediante los cuales honramos a Dios, principio y fin de toda creación y de modo especial de la creatura racional. Los actos del culto son los propios de la religión. El culto puede ser interior y exterior, privado y público. Ni que decir tiene que para Tomás de Aquino los actos internos son los principales. Mediante ellos honramos a Dios en espíritu y en verdad. Pero el hombre además de espíritu es cuerpo y por lo mismo tiende a acompañar los actos internos con otros externos.

Pero en todo caso, éstos sin aquéllos se convierten en pantomimas o ritos mágicos sin contenido. Lo exterior está en el culto en espíritu y verdad. Más aún, por ser el hombre por naturaleza social, es lógico que comparta con los demás unas mismas obligaciones y honre a Dios comunitariamente, eclesialmente.

5. 21 Ahora bien, ¿el culto tiene que ver algo con la vida? ¿Puede el culto reducirse a mero culto y la religión a sola religión como lo postulaba el deísmo y la ideología liberal clásica en este punto hija del deísmo? Como expusimos, al hablar de la dimensión cultual de la religión en este mismo capítulo, el culto no puede ser puro culto, asépticamente puro; el culto tiene una dimensión horizontal que mira al hombre; no podemos honrar a Dios sin servir al hombre. Nos importa aquí conocer el pensamiento de Tomás de Aquino en torno a la relación culto-vida.

5. 22 Pues bien, esta relación para Tomás de Aquino es esencial al culto, hasta tal punto que la plantea en el primer artículo de la cuestión 81. Allí se pregunta si la religión ordena al hombre *sólo* a Dios (*utrum religio ordinet hominem solum ad Deum*). Si la esencia de la religión es el culto, se objeta Tomás de Aquino, parece ser que se refiere a sólo Dios. Pero, citando a San Agustín, responde el propio Tomás diciendo que culto significa "servicio" y que estamos obligados a servir no sólo a Dios sino también al prójimo. Luego la religión, concluye, importa también orden al prójimo (*ergo religio importat etiam ordinem ad proximum*). Pero lo importante no es tanto esta afirmación, de grandes consecuencias, sino la fundamentación que de ella hace.

5. 23 "La religión tiene dos suertes de actos. Unos, elícitos, que produce propia e inmediatamente y por los que el hombre se ordena sólo a Dios, como sacrificar, adorar y otros similares. Otros son producidos mediante virtudes sujetas al dominio de la religión, y que ella ordena al honor divino, ya que la virtud que tiene como objeto el fin, puede ordenar a las virtudes que versan sobre los medios. Según esto, ayudar a los huérfanos y viudas en sus necesidades son actos imperados de la religión y elícitos de la misericordia. El 'conservarse sin tacha en este mundo' igualmente es acto imperado de la religión y elícito de la templanza o de otra virtud semejante".

5. 24 Establece aquí Tomás de Aquino las dos dimensiones del culto: la vertical que mira al honor de Dios y la horizontal que busca el servicio

del hombre. La división entre actos ilícitos o formalmente propios y actos imperados es esclarecedora. Así como andar es un acto propio de los pies, pues son ellos los que ejecutan, pero a la vez es un acto imperado de la voluntad, pues aunque la voluntad no anda, los pies no andarían sin el impulso que reciben de la decisión voluntaria de ir a algún sitio. En forma análoga, por ser la religión virtud moral principal puede y debe hacerse presente en toda la actividad moral de la vida humana, impulsando y exigiendo el cumplimiento de las demás virtudes. En este sentido, el hombre debe ser, por ejemplo, justo no sólo por razones de justicia sino también de religión. La religión está implicada en la justicia hasta tal punto que Tomás de Aquino la considera una parte potencial de la misma. En contrapartida, nadie puede ser religioso si no cumple con la justicia y con las demás virtudes morales. Este es el sentido integral del culto tal como lo siente hoy la filosofía latinoamericana de la religión.

5. 25 En conclusión, cuando Tomás de Aquino define la religión, en el contexto de la *Suma te o lógica*, como "ordo" u ordenación del hombre a Dios, está pensando no en un simple repertorio de actos rituales, sino en la ordenación u orientación total de la vida del hombre hacia Dios a través de las relaciones prácticas entre los hombres. El culto al Otro-Absoluto, pasa por el servicio al Otro-Hermano. Como escribe el poeta nicaragüense Ernesto Cardenal en su "Epístola a monseñor Casaldáliga":

"Para los comunistas Dios no existe, sino la justicia.

Para los cristianos Dios no existe sin la justicia".

La diferencia, muy importante en ambos casos, es de una "," y una "o".

5. 26 Si, para terminar, comparamos la concepción eticista de Kant con la tomasiana que siguiendo los textos de la *Suma teológica* hemos tratado de sintetizar, vemos que algo en común las une: la importancia práctica o vital que la religión tiene en la vida de los hombres. No puede ser cosa de iglesia y sacristía. No puede quedar reducida a un lugar, a unos días, a unos actos específicamente religiosos. La vida toda es religiosa. La religión compromete, ata o religa todo cuanto el hombre es y hace. Es un compromiso total. Pero dicho compromiso ético en Kant es invertebrado, no está impulsado, alentado por una vida específicamente religiosa expresada por los actos del culto. Mientras que en la visión tomasiana los actos del culto vertebran y alimentan toda la actividad práctica.

5. 27 En América Latina, la religiosidad popular o ha estado al margen de la vida o se ha relacionado mágicamente con ella. Hoy hemos entendido que la religión debe ser un factor no de inmovilismo sino de cambio que impulse los desarrollos de la vida real hacia nuevas formas más dignas de vida para todos. Sólo así la religión puede mantener su influencia en nuestra historia futura.