

LA RELIGION COMO OBJETO DE ESTUDIO FILOSOFICO

JUDE P. DOUGHERTY

I

Este estudio está enfocado hacia la religión, en el sentido comúnmente aceptado de veneración de lo divino por el hombre. La religión, así concebida, consiste por lo menos en tres cosas: una creencia, un código de conducta y un culto. Tal vez ninguna de estas cosas pueda ser explícitamente formulada o interpretada en una teología sofisticada; sin embargo, al analizarlas, se puede ver que todas ellas son ingredientes incluso de las más primitivas formas de religión.

Como es obvio, la actitud de cada uno hacia la religión está matizada por la propia postura filosófica general. Al empezar a analizar la religión desde el punto de vista filosófico, hay tres posturas básicas que se pueden adoptar: la del ateo, la del agnóstico, la del creyente. Estas posiciones rara vez son puras, debido más que nada a la dificultad que los hombres encuentran en ser coherentes. Hay pocos que sean completamente ateos. Son muy escasos quienes argumentan filosóficamente que Dios no existe. La mayor parte de los filósofos, si no mantienen que Dios existe, afirman que no hay evidencia de que realmente exista. Por su parte, el creyente afirmará que Dios existe con bastante independencia de la evidencia, aunque algunos creyentes pueden argüir que esta fe está bien fundada por estar corroborada por la filosofía. Un ateo consumado, si es emprendedor, podría interpretar la religión a la luz de estas categorías puramente naturalistas. Podría adoptar una postura similar a la de SCHLEIERMACHER o RITSCHL. Y, sin duda, mucho de lo que tendría que decir sería interesante, incluso para el creyente. Desde cualquier punto de vista, la religión es un hallazgo humano,

aunque su objeto sea Dios. Aunque la pregunta «¿existe realmente Dios?» sea importante, no es preciso responderla para hacer filosofía de la religión. La cuestión de la existencia de Dios pertenece a la esfera de la metafísica. Por supuesto, la contestación que cada uno dé a esa pregunta determinará su actitud hacia la religión. Si hay evidencia de que Dios no existe, entonces el hallazgo, «la poética de la religión», si se quiere, puede considerarse como la satisfacción de alguna básica necesidad humana. Otros la podrán ver como un sinsentido. Algunos la considerarán como una beneficiosa fuerza en los asuntos humanos; otros, quizá, como nociva para la sociedad. John DEWEY, por ejemplo, consideraba la religión como divisiva, como algo que separa al hombre de este mundo y de las inquietudes humanas; y algunos de sus discípulos han ido más lejos, declarándola perniciosa, sobre todo en el ámbito de la moralidad.

II

Una filosofía de la religión debe ser, en principio, aceptable tanto para el creyente como para el no creyente. Es decir, debe permitir que el asentimiento, que es la creencia, pueda, de hecho, estar racionalmente fundado. Una filosofía de la religión no debe por lo menos inmediatamente, excluir la posible fundación racional de la creencia. Si se cierra a la posibilidad de que el creyente pueda tener de hecho razones para su asentimiento, entonces no puede tomarse en serio la fe religiosa y tiene que considerar al creyente como a alguien que ha fracasado en utilizar suficiente inteligencia o discreción al establecer sus compromisos.

Si en el inicio de una investigación no se encuentra la convicción de que la creencia puede estar racionalmente fundada, prevalecerá sin duda la actitud contraria, a saber, que la creencia no es racional. Si se comienza con este último supuesto, es obvio que la fe religiosa ha de ser criticada, para reemplazarla o revisarla en favor de una conducta inteligente. Las estructuras sociales o las instituciones fundadas en esa creencia, incluso aunque tengan efectos beneficiosos, se asientan en terreno movedizo.

Aunque estoy manteniendo aquí que la postura inicial del que se pone a investigar la religión desde un punto de vista filosófico

debe ser una cierta neutralidad, esta neutralidad sólo es preciso que sea metodológica, ya que el filósofo es un hombre que *de facto* probablemente está comprometido de un modo u otro antes de empezar su investigación. El pre-juicio del investigador, en diversos grados, puede manifestarse a medida que avanza en su tarea, pero su neutralidad metodológica debe orientarle en su propio análisis hacia medidas correctoras. Debe ser axiomático que la neutralidad es una condición necesaria para una investigación lograda. La inteligencia crítica tiene que referirse incluso a la religión, pero la inteligencia tiene que ser también auto-crítica, y no proceder desde un dogmatismo no examinado.

Otro problema endémico en filosofía de la religión es la dificultad de hablar de la religión en abstracto. Es difícil discernir un común denominador de todo lo que se designa como «religioso», y cuando se intenta hacer tal identificación, el producto llega a carecer de significado. No conozco ningún autor que logre durante mucho tiempo hablar adecuadamente de la religión de una manera general. Por lo regular, el enfoque se desliza rápidamente hacia las religiones occidentales, y después se limita aún más, al Cristianismo y al Judaísmo, con ocasionales referencias al Islam. Aparte de nuestra incapacidad de tener en la cabeza todas las manifestaciones religiosas, o del valor que tal intento pueda poseer, resulta que los hombres no suelen tener interés por la religión en abstracto. En cambio, el hombre occidental tiene interés por las tradiciones de las principales religiones occidentales. Debido a la continuidad del impacto histórico de sus tradiciones, tiene que llegar a un acuerdo con ellas de una manera en la que no tiene por qué hacerlo con la religión más ampliamente definida.

III

Un análisis filosófico de la religión puede empezar con la noción de «creencia». La creencia religiosa es sólo uno de los tipos de creencia. Un acto de fe religioso tiene mucho en común con otros actos de fe. Aceptamos la mayor parte de lo que sabemos por el testimonio de otros. Creemos que París es encantador en Primavera, que hay una entidad —la molécula de DNA— que es la responsable de los rasgos hereditarios, que Miguel Angel es el escultor del Moisés.

Muy pocos físicos han realizado de hecho los experimentos en los que se basa la inferencia de los mesones k y p , pero todos están de acuerdo en que las proposiciones que enuncian su realidad poseen, por lo menos, un alto grado de probabilidad.

La creencia tiene normalmente un fundamento racional, en el sentido de que el creyente tiene alguna razón para asentir, aun en los casos en los que ha resultado erróneo su asentimiento. La convicción se sigue, por lo regular, de la presentación de una evidencia o de un testimonio. Esta evidencia o testimonio tiene que ser, a la vez, consistente y concorde con lo ya sabido. Algunos informes se reciben habitualmente con gran desconfianza: por ejemplo, el de que un automóvil tiene un motor con un extraordinario índice de rendimiento, o el de un nuevo programa para la erradicación de la pobreza, o el de un método infalible para enseñar matemáticas. A veces, el lenguaje usado para dar cuenta de descubrimientos científicos está tan plagado de metáforas que no aceptamos fácilmente la realidad de la «materia diestra» o de la «antimateria», o de las «gotas de electricidad». Tales informes pueden despertar nuestra curiosidad, pero suspendemos el asentimiento. Y, del mismo modo, detenemos el asentimiento ante informes de las ciencias sociales que se oponen al sentido común.

Así también hacemos instintivamente distinciones en el campo de las afirmaciones religiosas. Podemos ser capaces de entender el impulso que lleva a ciertas tribus primitivas a dotar a un fetiche, o a los elementos de la naturaleza, de diversas propiedades, e incluso de apreciar la belleza de sus ritos, pero nos resistimos a considerar sus creencias como bien fundadas. En materia de religión, tendemos a discernir entre los cultos primitivos y las grandes religiones de la humanidad. Ciertas religiones se presentan a sí mismas como creíbles; podemos entender que personas inteligentes e informadas suscriban sus asertos.

Vuelvo a mi tema. La religión se funda sobre la creencia en un dios o en dioses. La filosofía de la religión tiene que empezar con un análisis de la naturaleza del acto de asentimiento a ciertos principios o proposiciones, a saber, que hay un dios, que la realidad consiste en algo más que en eventos físicos y mentales espacio-temporales, que la historia está guiada y controlada por fuerzas no humanas, que la existencia individual no termina con el cese de los

procesos corporales. El asentimiento puede ser generado por consideraciones filosóficas o resultar de un acto de fe más o menos gratuito. La fe se define como un acto personal de asentimiento a proposiciones que se reconocen como verdaderas, pero de las que no hay evidencia, científica o de otro tipo. La fe puede implicar esperanza o confianza en una persona o institución, pero es primario el asentimiento intelectual a alguna verdad articulable. Un acto de fe religiosa, aunque sea similar a otros actos de fe, difiere de ellos en su objeto (Dios) y en la convicción de que, al menos en alguna de sus proposiciones, todavía no se ha alcanzado la evidencia. No quiero negar que pueda haber una religión natural generada a través de consideraciones filosóficas, pero como la filosofía es cosa de pocos, no habría el número necesario para crear una comunidad de filósofos teístas. Una comunidad de creyentes es necesaria, no sólo para que exista la religión, sino para que se mantenga, se desarrolle, y ejerza una influencia social y cultural.

Del asentimiento a la existencia de Dios, con el reconocimiento de un poder superior que es de alguna manera el último responsable del curso de los eventos naturales, se siguen ciertas cosas. Implícitamente es un reconocimiento de la dependencia y finitud. La admisión de la dependencia puede llevar a la reverencia y al amor. Estas actitudes serán expresadas diversamente, dentro de contextos culturales distintos. El grado de sofisticación en los instrumentos intelectuales utilizados por el creyente determinará el carácter de la creencia y la religión resultante. Los grupos religiosos surgen cuando los hombres tratan de dar culto o rendir homenaje colectivamente a un ser superior. La mayor parte de las religiones, por primitivas que sean, parecen incluir, como rasgos esenciales, actos de culto, que incluyen a su vez el ofrecimiento de sacrificios. La adoración y la plegaria de súplica son otros actos de culto que es común encontrar. En religiones reveladas, como el Judaísmo, el Cristianismo o el Islam, estas tendencias comunes son más pronunciadas y se les confiere una forma definitiva.

Es evidente que una comunidad que se considera depositaria de ciertas verdades concernientes a las cosas divinas debe estructurarse para sobrevivir. Las iglesias visibles son el resultado natural del intento de las comunidades religiosas por perpetuarse. Las tareas que una comunidad religiosa tiene que acometer son múltiples, pero algunas de ellas son centrales.

Una función que parece ser universalmente característica de los grupos religiosos es el culto. El culto está a veces, no siempre, vinculado al sacrificio. En cualquier caso, surge un sacerdocio. Hay algunos hombres separados que —a través de actos públicos, de su ejemplo y de su enseñanza— muestran el camino. Son los maestros del rito. Guían a la comunidad de creyentes.

La definición, conservación y desarrollo de la doctrina, es también una función importante y se encuentra análogamente en todos los grupos religiosos. Se necesita un cuerpo de maestros de oficio que se seleccionan por su saber y santidad. La iglesia es necesariamente educadora y sus conductores, por tanto, han de ser maestros, aunque su función primaria sea la dirección del culto. El bienestar físico de sus miembros y de la sociedad en general es preocupación sólo de algunos grupos religiosos, sobre todo de los que han surgido en Occidente. En Occidente, desde los tiempos bíblicos, los grupos religiosos se han preocupado de los enfermos, de los pobres, de los huérfanos y de las viudas.

Como el culto requiere un ritual y estructuras visibles adecuadas, la iglesia puede aparecer como protectora de las artes. Tan importante como el desarrollo de la doctrina es el desarrollo del adecuado ritual. La doctrina se desarrollará a través de una cierta «dialéctica». La suerte de la doctrina y las competencias de los teólogos ascenderán o declinarán según el estado del saber en cada época. Los teólogos desarrollan lenguajes y metodologías, que pueden ser plurales, permanenciando fieles al depósito básico de la fe. La comunidad misma es la última autoridad en lo esencial de la fe. Una teología, o el lenguaje de los teólogos, puede someterse al analizarse por medio de la lógica formal y la semántica. Uno se puede preguntar: «¿cuál es la estructura lógica de la fe? ¿cuáles son las condiciones de verdad de la fe?».

El ritual también tendrá sus guardianes (los sacerdotes) y sus creadores (los artistas). En la creación del ritual se puede poner en juego todo el alcance de la inventiva humana. El uso de las obras artísticas puede ser mínimo o profuso. Basta apreciar las diferencias entre el «gótico americano» y el gran barroco o rococó en la España de los siglos XVII y XVIII. Es una cuestión de gusto, de cultura.

En el rito se emplean necesariamente muchos símbolos visuales, orales y escritos. Para entender su importancia y sentido, hay que

meterse en la mente y el corazón del hombre religioso. Aquí fracasan muchos filósofos del lenguaje ordinario, porque sacan el lenguaje o el símbolo fuera de su contexto. La combinación de la doctrina, el rito, y la contemplación personal puede crear, en la intimidad de algunos, una «experiencia religiosa». Pero, tomada como categoría o como objeto de investigación, la «experiencia religiosa» casi carece de sentido. No se puede empezar con la experiencia religiosa, si se quiere entender la mente religiosa. Se presupone demasiado. Los símbolos religiosos fluyen de la doctrina. Es verdad que uno no tiene que pertenecer a una determinada religión para apreciar las obras artísticas creadas en esa religión y compartir una fe concreta para contribuir al arte o a la literatura de esa fe. Pero, para comprender un símbolo, hay que comprenderlo dentro del conjunto de creencias que forman su matriz. Los símbolos son multi-formes, incluyen de todo, desde palabras hasta incienso, y sirven para una gran variedad de finalidades. Hay un cierto refinamiento en el uso de los símbolos. Se suele decir que la habilidad para pensar analógicamente es una señal de inteligencia. El modo religioso de simbolizar, de celebrar, de señalar el paso de las estaciones del año, suele estar muy logrado y es también una señal de inteligencia. Al hombre le encanta la celebración, la ocasión en la que la monotonía se sustituye por el esplendor.

Teniendo en cuenta la variedad de mentalidades a las que hay que llegar, se requiere una pluralidad de símbolos. Es algo que se puede lograr bellamente o no. En el caso mejor, la Columnata de Bernini o el David de Miguel Angel; en el peor, una estatuilla para el coche, o un Buda de tienda barata. Los símbolos pueden tener diversos niveles de sentido. Un simple crucifijo puede simbolizar: el instrumento de la tortura de Cristo, su muerte, el Cristianismo en general, el propio compromiso religioso, y otra serie de cosas más. Y también sucede esto con los ritos sagrados. BAUDELAIRE escribió, y no sin razón: «Los sacerdotes son los servidores y los secretarios de la imaginación».

Cabe hacer otro comentario acerca de la experiencia religiosa como punto de partida. Se debe advertir que no hay nada especialmente religioso en los «sentimientos de contingencia o dependencia» o en el «sobrecogerse ante la grandeza del universo». Frente a HUME, se puede argumentar que el hombre no es religioso por na-

turalidad, que la religión está, más bien, culturalmente inducida. La religión puede ser «natural» en el sentido de que el hombre primitivo —y no primitivo— ha sacado de hecho la conclusión de que los acontecimientos humanos son contingentes ante las fuerzas de la naturaleza y que tras esas fuerzas hay una mente que debe ser reconocida en la adoración y aplacada por la oración y el sacrificio. Pero tal naturalidad se funda en referencias comunmente sacadas de juicios. Si esos juicios no se hacen, o no se saca la inferencia, no se seguirá el impulso religioso.

Esta es una cuestión clave a indagar: si la religión surge en el hombre de fuerzas no racionales o si la dotación intelectual del hombre le lleva a reconocer su fundamental dependencia de un ser trascendente. Los que buscan situar la religión sobre una base racional afirman que, o bien la razón se ve en algún sentido forzada a reconocer un dios, o bien la fe tiene sentido incluso en el caso de que la existencia de Dios no pueda ser demostrada. Los que le niegan un fundamento racional, aún reconociendo el carácter natural de la religión, ponen su origen en la estructura emocional del hombre. El modo como se entiendan las emociones tiene aquí evidente importancia. ¿Se siguen las emociones de la percepción o tienen su inicio en sí mismas? La teoría de la religión depende en algún sentido de la teoría del conocimiento.

Estoy dispuesto a mantener que la religión es una cuestión de cultura, más que una disposición innata. Desde esta perspectiva, la religión se aprende, como se aprende todo lo demás. Si se niega la revelación divina y no hay evidencia conocida para afirmar la existencia de Dios, y esto llega a ser culturalmente reconocido, entonces la religión desaparece. Muchos dirán que esto es justamente lo que está ocurriendo en Occidente. Permanecen los sentimientos de finitud o dependencia, pero no pueden identificarse con la religión, aunque la religión situaría estos sentimientos en un contexto más amplio. Ciertas religiones, por lo menos, satisfacen y animan precisamente por su valor explicativo. Si uno sostiene que la emoción se sigue del conocimiento, entonces si yo sé que hay un dios, le adoraré y ordenaré mi vida en consecuencia. Bajo tal enfoque, no inventaré a Dios porque sienta necesidad de él.

V

Tras estas reflexiones, paso ahora a un segundo tema, el del valor de la religión. Parece evidente que los individuos tienen interés en la investigación filosófica de la religión, es decir, que necesitan conocerla de una manera crítica, para formar juicios fundados y consistentes, adoptando o rechazando un modo de vida que incluye el culto. Una acrítica aceptación debe dar paso a un compromiso reflexivo, si la religión ha de ser el centro de la vida personal.

Pero trasladamos ahora la cuestión desde el tema del valor personal de la religión al de su valor cívico. ¿Tiene relevancia para la sociedad el que los hombres crean en Dios y le den culto? ¿Tiene la sociedad interés en la presencia o ausencia de la religión? ¿Debe el gobierno alentar, permanecer indiferente, u oponerse activamente a la religión? Para contestar a estas interrogantes son útiles, como es obvio, los datos de la historia y de algunas ciencias, pero el debate sobre el valor cívico de la religión es cabalmente un problema filosófico. Como en otros campos de investigación, no se pueden emitir juicios seguros sin algún conocimiento de la historia. Se puede ser provinciano, no sólo en el espacio, sino también en el tiempo, y un modo cierto para aislarse es ignorar la historia. El filósofo de la religión debe usar todo el material del que pueda disponer; no sólo la experiencia personal y la historia, sino también los particulares análisis de la experiencia que proceden de la psicología, la sociología y la ciencia política. Pero no hay que exagerar el papel sólo de algunos grupos religiosos, sobre todo de los que han surgido, de las ciencias particulares. Con mucha frecuencia, las observaciones cuidadosas del hombre de sentido común, si se dirigen hacia los rasgos comunes de la humanidad, son más certeras que las conclusiones de las diversas ciencias sociales. No tenemos necesidad de la ciencia para enterarnos de que la religión es importante en la vida de los individuos; y de que —como los individuos— las comunidades pueden ser impulsadas a la acción por metas religiosas. Se precisa poca erudición para apreciar los efectos del decisivo papel del Cristianismo en Bizancio y en Occidente. Sus monumentos están ahí, desde la Hagia Sophia de Constantino hasta el San Denis De Suger. El legado medieval en arquitectura, liturgia, ciencia y tecnología —por no mencionar la filosofía y la teología— es real y no puede ser ignorado. En el Este, de modo similar, muchos de los

más notables logros de la cultura india y oriental tienen su fuente en perspectivas religiosas. Sin embargo, a pesar de este legado hay evidencia de que la religión ha disminuido en la sociedad occidental, que ya no posee la vitalidad con la que en otro tiempo animó las estructuras sociales y las costumbres. Algunos observadores sostienen que la secularización casi ha erradicado la religión como una fuerza moral y cultural. Se ha indicado que la nuestra es la primera sociedad, en la historia del Occidente, que ha intentado vivir sin religión. Esto no quiere decir que no se puedan encontrar individuos que sean religiosos; lo que este enfoque quiere hacer patente es que la religión ha dejado de ser una fuerza moral o cultural en la mayor parte de Occidente. En los Estados Unidos ha sido proscrita de la educación académica, convirtiéndola en algo privado o subjetivo, cuestión de gusto personal. Y esto en un país que hace menos de un siglo era manifiestamente cristiano.

Este balance no se debe tomar a la ligera. En muchos sentidos somos hijos de la Ilustración. Los puntos de vista sostenidos en los salones y Academias de los siglos XVIII y XIX han salido a la calle en nuestros días. VOLTAIRE urgía la erradicación del Cristianismo del mundo de la alta cultura, pero estaba de acuerdo en dejarlo siquiera en los establos y fregaderos. STUART MILL repudiaba el Cristianismo, pero no la religión de la humanidad, porque pensaba que era —desde el punto de vista del Estado— algo útil. COMTE era más benevolente en su actitud hacia la práctica de su negación de toda validez metafísica de la fe religiosa, estaba dispuesto a admitir, como un bien cívico, la moral y las tradiciones rituales de —al menos— la Cristiandad Católica. DURKHEIM no era tan positivo. Para él, la principal tarea del Estado era liberar a los individuos de las sociedades parciales, como las familias, las colectividades religiosas y los grupos laborales y profesionales. El individualismo moderno, pensaba, depende de que se evite la absorción de los individuos por los grupos secundarios o intermedios. En la antigüedad, las instituciones políticas y religiosas no eran más que partes del tejido social. La religión formaba parte de una vida social organizada, con la cual los hombres no tenían más remedio que conformarse. Los individuos adquieren libertad personal, dice DURKHEIM, sólo en las circunstancias modernas, originadas por la centralización del gobierno.

En el siglo XX, JOHN DEWEY se hace eco tanto de los puntos

de vista de MILL como de los de DURKHEIM. DEWEY ya no encuentra utilidad alguna en la religión o en las instituciones religiosas, sea cual fuera el papel que hubieran jugado en el pasado. La religión es una fuente de conocimiento poco fiable y —a pesar de las pretensiones contrarias— incluso de motivación. Muchos de los valores apreciados por el hombre religioso son dignos de consideración y no deben ser abandonados, pero se debe buscar una explicación racional para los que se estimen recomendables. El objetivo de la crítica de DEWEY a la religión es no sólo eliminar a las iglesias de la vida política, sino también reducir la efectividad de su acción en la vida privada. La religión se considera socialmente peligrosa, en la medida en que da una creencia práctica en una ley divina e intenta moldear la conducta personal y social de conformidad con unas normas que traspasan la cerrada esfera de la sociedad temporal en su marco natural.

Es evidente que apenas nos percatamos de qué manera tan íntima y profunda la vitalidad de una sociedad está vinculada con su religión. LORD DEVLIN ha aducido que la supervivencia de la cultura occidental exige tanto unidad como libertad. «Si los hombres y mujeres tratan de crear una sociedad en la que no hay un acuerdo fundamental sobre el bien y el mal, fracasarán. Si el acuerdo común, en el que se basaba, desaparece, la sociedad se desintegrará. ROBERT NISBET habla de los «estratos pre-democráticos» de valores e instituciones que son lo único que hace posible la libertad. «Perder, como creo que estamos perdiendo», dice NISBET, «la estructura basada en valores recibidos es ciertamente uno de los hechos más desoladores en el actual declive del Occidente». CRISTOPHER DAWSON mantiene que «es el impulso religioso el que proporciona la fuerza cohesiva que unifica la sociedad y la cultura. Las grandes civilizaciones del mundo no producen las grandes religiones como una especie de subproducto cultural; en un sentido muy real, las grandes religiones son los fundamentos sobre los que descansan las grandes civilizaciones».

Aunque algunos de los juicios citados se apoyan, como es obvio, en datos que trascienden lo filosófico, son de todos modos primariamente filosóficos. Juicios de este tipo son los que es preciso hacer y probar contra los cánones convencionales de la investigación y el análisis. Una vez aceptado que la religión tiene relevancia cultural, ¿por qué es importante la religión? Casi todos los que se ocupan del

tema consideran la religión como una fuerza moral que tiene incidencia en el orden social. Esta posición y otras requieren ser examinadas.

No quiero confundir la moralidad con la religión. Ni quiero hacer que aquélla dependa de ésta. Las normas morales tienen su propia vida, independientemente de la religión. C. S. LEWIS ha advertido que las principales religiones del mundo han tendido —en su mayor parte— a incorporar los más altos principios morales. Esto ha sido verdad, especialmente en el Cristianismo, al menos en el pasado. Ahora el Cristianismo aparece como heterónimo y casi no hay un principio —por absurdo que sea— que no haya sido defendido por algún «teólogo» cristiano.

Debe también reconocerse que la actitud religiosa no queda confinada a la defensa de la moralidad secular. En muchos aspectos la moralidad cambia dentro de un contexto teísta. Se admiten tanto obligaciones respecto a Dios como respecto a los hombres. Sobre todo en el cristianismo, el sufrimiento y la muerte ganan un sentido que no tienen en un contexto secular. Una vida ascética de renuncia o sacrificio adquieren un valor que no tendrían en un orden puramente materialista. Una concepción de Dios como un ser personal y amoroso tiene muchas implicaciones; la oración y la contemplación se convierten en hábitos recomendables. De cara a la adversidad, una visión cristiana puede inspirar esperanza, al ofrecer una promesa de recompensa eterna por acciones que no tienen ningún fruto temporal. El Cristiano aconseja la paciencia, el amor, la comprensión, la penitencia y la humildad. Algunos de estos consejos, si no todos, entran en conflicto con una visión puramente secular. Y muchos de estos principios son defendidos por otras religiones mundiales. Está claro que la actitud religiosa añade algo nuevo al elenco de principios morales.

Aunque no hay que identificar la moralidad y la religión, es evidente que la religión conlleva un código de valores. Esto puede augurar un bien o un mal para el Estado. Si la religión pierde su alto tono moral o si los grupos religiosos dentro de un Estado hablan en lenguas diversas y contradictorias, entonces debe revisarse la pregunta: ¿tiene la religión utilidad para el Estado? Se ha reconocido desde antiguo que la unidad religiosa tiene interés para el Estado. Tanto Cicerón como Séneca estaban tan convencidos de la importancia de la religión para el Estado que pensaban que era

necesario que el propio Estado promoviera y regulara la observancia religiosa. Las Inquisiciones de la baja Edad Media se llevaron a cabo tanto por propósitos cívicos como para lograr la pureza religiosa. Cuando surgieron religiones estatales, tras la división del Cristianismo, encontramos en ellas —sin excepción— que se castiga el disenso religioso.

Se deben examinar y evaluar otras contribuciones atribuidas a la religión. Una de las más importantes es precisamente la tenida por DURKHEIM. La Iglesia, incluso en una sociedad religiosamente plural, puede estar entre el gobierno y el individuo, sirviéndole a éste como una especie de amortiguador. Las organizaciones religiosas realizan esta función sirviendo al individuo para que no dependa del Estado en cada necesidad material. En la educación, en el cuidado de enfermos, huérfanos y ancianos, las instituciones religiosas pueden proporcionar un tipo de cuidados que respeten la dignidad de la persona y que respondan a los requerimientos individuales de una manera que frecuentemente eluden las instituciones estatales mejor intencionadas.

Otros sutiles pero importantes efectos laterales de una visión religiosa son el sentido histórico y, por decirlo así, el sentido metafísico. La religión conduce al creyente a identificarse, no sólo con una comunidad actual de creyentes, sino con una comunidad que tiene historia y que, en algunos casos, se piensa que ha recibido una revelación divina. Un pueblo religioso tiene historia y la mente así informada intentará captar esa historia para poder entender las fuerzas que han dado forma al lenguaje del que es heredera. Tanto el judío como el cristiano creen que son —en algún sentido— elegidos de Dios, que se les ha revelado algo que no se ha concedido a otros. Esta revelación tiene lugar en el tiempo. Para volver a captar ese tiempo, el creyente trasciende su propia época. Como la historia sagrada está unida a la historia secular, será algo más que la historia religiosa lo que recabe su atención.

En cuanto al sentido metafísico, la mente religiosa encuentra imposible discutir el contenido de su fe sin recurrir a las categorías del ser. Jerusalén debe pedir prestado a Atenas. La mente religiosa tiene también un sentido del orden. La naturaleza se considera como inteligible porque es obra de lo divino. No es accidental el que la Universidad moderna haya nacido en un contorno religioso donde se

confiaba tanto en la inteligibilidad del ser como en la capacidad humana de conocimiento, además de la convicción de que la naturaleza estaba para ser usada en beneficio del hombre. Estos acertados discernimientos habrían de desempeñar un importante papel en el desarrollo de la ciencia y tecnología de Occidente.

Debe admitirse, a pesar de la opinión de algunos iconoclastas, que la religión conlleva una apreciación del símbolo. El rito es una forma obvia en donde se emplea una multiplicidad de símbolos. La literatura religiosa está llena de metáforas; debido al carácter inefable de su objeto, la comparación, la alegoría y la parábola son como una segunda naturaleza. La tendencia a relacionar todo con Dios, el santificar los actos y ocasiones humanas, ha propiciado no sólo las más deleitables festividades, sino también alguna de la más grandiosa pintura, música y literatura que el mundo haya conocido.

Las cosas son diferentes según se las refiera a Dios o no. Como ha dicho EUGENE ROSTOW, «En una Sociedad Secular, los derechos del ciudadano sólo surgen por un convenio social». En cambio, si los derechos son considerados como dados por Dios, si el estado es responsable ante el orden divino de las cosas, si la Ley civil no es definitiva, entonces la calidad de la sociedad será muy diferente. La doctrina del «derecho divino de los reyes», tan alegre y vorazmente adoptada por la monarquía de Occidente, fue en realidad una herejía cristiana.

Ningún rey medieval podía sostener que la ley proviniese de él. Más bien, reconocía que estaba subordinado a la ley divina y que sus actos serían juzgados con una medida ajena a él. En los primeros tiempos de nuestra república el derecho divino se daba por sentado.

Finalmente, la religión fuerza al hombre a hacerse importantes preguntas. ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿Cuál es el destino último del hombre? ¿Qué bienes son indispensables? ¿Cómo debe el hombre comportarse consigo mismo, con su vecino, con otros pueblos, con la naturaleza? ¿Qué es lo que debe consagrar? La religión también estimula al debate de mayores cuestiones y tal vez sea fructífera aún cuando produce a un Voltaire. Como dijo De Gaulle de SARTRE, con respecto a su contribución a Francia: «Sartre, él también sirve».

Para que no haya malentendidos, ha de añadirse que no se debe

LA RELIGION COMO OBJETO DE ESTUDIO FILOSOFICO

esperar un acuerdo total en cada punto cuando los filósofos fijan el valor de la religión. Pero sí debe reconocerse en común que existe una estructura religiosa que puede ser estudiada filosóficamente con la ayuda de la historia y las ciencias particulares, y que la cuestión del valor de la religión puede y debe ser estudiada.