

ANTROPOLOGÍA, CULTURA Y RELIGIÓN

JUAN ANTONIO ESTRADA DIAZ
Universidad de Granada

RESUMEN

Para comprender el significado de la cultura y de la religión tenemos que asumir una perspectiva antropológica y sociológica, y plantear el problema del sentido de la vida como determinante de cada sociedad. Hay que analizar las funciones de la religión en la doble línea de ofrecer identidad y sentido, garantizar la cohesión social y legitimar el orden establecido. En relación con la religión podemos comprender también los sistemas de sentido inherentes a las mitologías y las primeras ideas filosóficas. El presente artículo analiza los fundamentos antropológicos y socioculturales de las religiones y las funciones que ejerce.

ABSTRACT

In order to understand the meaning of culture and religion we must adopt an anthropological and sociological perspective so that we can establish the problem of the sense of life as determinant for every society, analyse the functions of religion as a way of providing identity and meaning as well as assuring social cohesion and the legitimation of the established social order. In relation to religion we can also understand the systems of meanings conveyed by mythologies and primitive philosophical ideas. This article analyse the anthropological and sociological foundations of religions and the different functions of religion in society.

1. El hombre, de ser carential a sujeto social

El ser humano es un animal incompleto cuya segunda naturaleza es la sociedad. En realidad nacemos antes “de tiempo” en cuanto que nuestra estructura cerebral está inmadura y el primer año de vida se designa frecuentemente como el del feto extrauterino. El recién nacido tiene que aprender explorando su cuerpo y el entorno, sobre el que proyectamos nuestras exigencias, deseos y necesidades. Somos seres en el mundo y la sociedad configura nuestra subjetividad porque la interiorizamos. La inmadurez humana hace que prolonguemos

la gestación en el ámbito de la cultura y de la sociedad, completando nuestro desarrollo personal fuera del útero materno. La maduración del cerebro después del nacimiento nos remite a la sociedad, a la heteronomía personal que nos constituye. De ahí, la extraordinaria importancia del contexto familiar, social, institucional y cultural en la formación de la identidad personal. El entorno en que nos desarrollamos forma parte de nuestra naturaleza social y en él aprendemos a categorizar y a adquirir significados. En cuanto que no tenemos un entorno natural dado, sustituimos las capacidades naturales por el aprendizaje y la creación de la cultura. La incompletud es la otra cara de la carencia de especialización del hombre, y ambas son el punto de partida para la transformación del entorno en el que vivimos, la construcción de instituciones culturales y el autocontrol de nuestras dinámicas instintivas o pulsionales. Estructuramos el mundo y proyectamos sobre él valores y significados con los que le damos un sentido, y nos apoyamos en instituciones y certezas que nos descargan y estabilizan¹.

Por un lado, somos una creación social. A través de los mecanismos de identificación afectiva e imitación, aprendemos del comportamiento de las personas con las que convivimos. En la época reciente ha sido René Girard el que mejor ha mostrado la importancia del deseo mimético del otro, desde una relación triangular en la que el reconocimiento del otro es lo determinante, no los objetos que éste tiene o desea, y por los que luchamos desde una relación de imitación y de rivalidad simultáneamente². Somos sujetos relacionales y nuestra personalidad está marcada por los modelos con los que nos vinculamos, y tomamos conciencia de nosotros mismos desde esa relación constitutiva. Nuestra naturaleza es social y lo primero es la dependencia que nos constituye por dentro. Aprendemos una naturaleza social, como también el lenguaje y las normas de acción y de comportamiento. El carácter relacional de la persona se basa en la correspondencia entre el yo y el tú. Para que tomemos conciencia de nuestra propia identidad tenemos que relacionarnos con otros. El niño aprende a captar la alteridad de la madre y tiene que aceptar su autonomía, que rompe con la tendencia egocéntrica y de fusión propia del ser humano. Al relacionarse con ella puede vivir la doble experiencia de sen-

1 Gehlen, A., *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1984; *Antropología filosófica*, Barcelona, 1993; *Urmensch und Spätkultur*, Francfort, V. Klostermann, 62004.

2 Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983; *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca, Sígueme, 1982; *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986; *Los orígenes de la cultura*, Madrid, Trotta, 2006. Véase también Piaget, J., *La formación del símbolo en el niño*, México, FCE, 1961; *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Fontanella, 1971. Un buen estudio comparativo entre Girard y Piaget es el que ofrece Morin, L., "Le désir mimétique chez l'enfant: René Girard et Jean Piaget", en Douchel, P., (ed.), *Violence et vérité autour de René Girard*, París, B. Grasset, 1985, 299-318

tirse protegido, querido, reconocido y acompañado en el devenir que le lleva a ser persona. Y al mismo tiempo, ésta es la primera experiencia desde la que sentimos la soledad, el aislamiento, la insatisfacción y el abandono, ya que la madre tiene su propia identidad y autonomía, y no responde a las necesidades de posesión y de fusión que son innatas al animal humano. Aprendemos culturalmente a desear y a pensar, de ahí el carácter social de la personalidad, que sólo posteriormente deviene autónoma.

Por otro lado, el niño produce un mundo de representaciones, tiene dificultad para reconocer la realidad tal y como es, y tiende a proyectar en ella sus necesidades, sus impresiones, valoraciones y significados. Por eso el ser humano es un fabulador, un creador nato que construye un mundo subjetivo, proyectando y dando sentido de acuerdo con sus necesidades y demandas³. Siempre hay una ordenación del mundo, una simplificación reductiva y al mismo tiempo unificante de la complejidad de la realidad. El asombro ante la existencia del mundo y de las personas se combina con la curiosidad científica y la proyección para explicar el mundo. Creamos un mundo a nuestra imagen y semejanza, y proyectamos sobre las cosas y las personas la propia subjetividad. La heteronomía, la dependencia del mundo y de las personas, es la plataforma para la tendencia posesiva del mundo, interpretado desde las claves de nuestra subjetividad. Y esto es así por la indeterminación y libertad que constituyen al ser humano, por la debilidad y flexibilidad de los instintos y de los comportamientos innatos. El animal es previsible en su comportamiento, ya que sigue las leyes de la naturaleza y de la herencia, mientras que el ser humano limita ese peso desde la indeterminación y la capacidad de aprendizaje, que es la otra cara de su potencial de libertad.

Por una parte, somos un animal inseguro, ya que no tenemos predeterminada nuestra conducta. Por otra, esa indefinición es la base de la opcionalidad y de la educación, ya que completamos la carga genética y pulsional con el aprendizaje y la socialización, desde la que construimos nuestra identidad. Esta mezcla de animalidad y sociabilidad, de carga pulsional y de aprendizaje, de naturaleza y cultura es la que nos constituye como animales humanos. La cultura es nuestra segunda naturaleza, y cada modelo cultural es el intento de humanizar al animal, como observa Adorno. Sin la sociedad y el conjunto de creencias, valores, ideas y bienes simbólicos de cada cultura no podemos aprender un lenguaje ni adquirir una identidad humana. Por eso somos siempre una mezcla de herencia genética, que nos constituye, y el entorno socio-cultural, en el que aprendemos a ser personas.

3 El carácter carencial o de “incompletud” del hombre ha sido realizado desde distintas perspectivas. Cfr., Gehlen, A., *Antropología filosófica*, Barcelona, 1993, 33-38.

Hay una larga discusión en la filosofía y en las ciencias humanas acerca del concepto de naturaleza humana. Algunos sostienen la indeterminación absoluta, como Sartre y el existencialismo, que niegan una esencia constitutiva del hombre y resaltan la absoluta opcionalidad. La esencia humana sería precisamente la libertad, minusvalorando la dependencia biológica y sociocultural que nos constituye. Otros parten del genoma y estudian la evolución hasta el animal humano, resaltando su homogeneidad con el resto de los animales. De ahí las antropologías behavioristas o conductivas, que definen la acción humana desde la dinámica de los instintos y del binomio estímulo-respuestas.

Y es que el concepto mismo de naturaleza humana está cargado de presupuestos metafísicos, y presupone definir lo que es el hombre. Tanto si vemos al hombre como el culmen de la evolución, es decir, como la forma suprema de vida conocida hasta ahora, como si resaltamos la variedad de direcciones de la evolución, subrayando el carácter fortuito del hombre y negando que sea la meta conocida de un proceso, hacemos una valoración en función de lo que entendemos por el hombre. No hay ninguna definición que se escape a la interpretación selectiva, como tampoco podemos huir de la dinámica antropocéntrica, tanto cuando afirmamos la centralidad del ser humano como cuando la negamos⁴. El antropomorfismo es el resultado de una subjetividad que se proyecta y el conocimiento de la realidad se da siempre desde una interpretación. Estamos condenados a conocer interpretando y cualquier pretensión de llegar a la realidad está inevitablemente impregnada de nuestra subjetividad cultural.

Podemos describir materialmente la evolución del animal al hombre sin que haya grandes diferencias al describirla, y, sin embargo, diferir fundamentalmente al interpretarla, ya que nuestra reflexión es siempre a posteriori e inevitablemente proyectiva. Antropológicamente podemos definir el ser humano como un animal bípedo y erguido, con un cerebro complejo y una amplia capacidad práctica, instrumental y lingüística posibilitada por su anatomía, que, a su vez, evolucionó por influencia de esas capacidades. Trabajo y lenguaje están interaccionados, del mismo modo que las acciones manuales presuponen el cerebro y una creciente conciencia, que hace posible el lenguaje, la capacidad simbólica y el aprendizaje cultural⁵. Nuestra naturaleza biológica, y en especial el cerebro, hacen posibles el trabajo y el lenguaje, y, a su vez, es-

4 Mosterin rechaza como una falacia definir al hombre como culmen conocido de la evolución, porque ésta tiene pluralidad direccional. Pero retrospectivamente se puede hablar de la persona como la forma suprema de vida conocida. Muchos autores defienden una dinámica intencional hacia la complejidad en la evolución, que admite distintas hermenéuticas. Cfr., Mosterin, J., *La naturaleza humana*, Madrid, Espasa y Calpe, 2006, 33-38; 65-67.

5 Changeux, J.P., *El hombre neuronal*; Madrid, Espasa, 1985, 241-88.

tas dimensiones influyen en su maduración, complejidad y capacidades. Esta doble conjunción de naturaleza e influjo retroactivo de la acción humana determinó la evolución y abrió espacios inéditos a la carga hereditaria. En cuanto que somos realidad psico-somática, corporal y espiritual al mismo tiempo, hay una interacción entre ambos.

La realidad espiritual influye en los mismos rasgos corporales y humaniza no sólo al rostro sino a todo el hombre, y, al mismo tiempo, para que se dé una vida espiritual es necesario que haya una transformación corporal, que es la que permite el salto del animal al ser humano. Es lo que ocurre cuando seres humanos adultos que no han tenido acceso a la cultura entran en ella, de tal modo que se puede percibir incluso visualmente como se humanizan las facciones y los rasgos físicos que les constituyen. Esta es otra cara del proceso de emergencia del animal humano en la evolución, mediada por la sociedad y el grupo en que vivimos, así como del carácter unitario psicosomático de nuestra personalidad. Somatizamos lo que sentimos, haciendo que la subjetividad impregne a nuestra corporeidad y materializamos nuestras sensaciones, que influyen en nuestras vivencias, estados de ánimo y comportamientos. La inteligencia sentiente, y también la emocional, son expresiones que apuntan a esa realidad psicosomática que somos.

Esta doble dinámica es la que posibilita la enorme diversidad humana, incluso en el caso de gemelos que tienen una misma identidad genética, y, sin embargo, viven de forma diversa y selectiva el entorno sociocultural y familiar, que les influye de manera diferente. Por eso no hay personas iguales a otras, ya que varían las relaciones y las formas de comportarse en ellas, y siempre es impredecible la conducta del otro, por mucho que lo conozcamos. A diferencia del animal no tenemos una conducta plenamente predecible y la dinámica natural se canaliza por la cultura y la sociedad. Somos seres en el mundo y conciencia intencional dirigida a las cosas y a las personas. Y, sobre todo, somos seres relacionales que construimos nuestra propia identidad en relación con las otras personas. Para que haya un “yo” hacen falta “túes” con los que relacionarnos y en la comunicación tomamos conciencia simultáneamente de nuestra identidad y la del otro. Aprendemos a ser personas y somos animales sociales en el marco de una cultura. La socialización o inculturación es la otra cara de la individuación, y la madurez del yo se establece desde el conjunto de relaciones sociales. En realidad, primero somos los hijos de una familia, cultura y sociedad, es decir tenemos una personalidad “prestada”, y desde ahí tenemos que llegar a la autonomía personal, que presupone una selección y transformación del código cultural que hemos recibido,

La conocida afirmación de Simone de Beauvoir acerca de que la mujer no nace sino que se hace, es válida para cualquier persona. Somos una cons-

trucción social, el resultado de un proceso de socialización e interiorización, el fruto de un conjunto de relaciones que forman parte constitutiva de nuestra identidad. El diálogo con los otros es determinante del que tenemos con nosotros mismos y la introspección es como un pensamiento hablado interiormente, en que cada sujeto es emisor y receptor al mismo tiempo. Hablamos con nosotros mismos, es decir, trasladamos el diálogo a una relación de toma de distancia y de reflexión con nuestra identidad. El mismo cerebro humano evoluciona y se complejiza a causa de la inculturación. En cuanto que aprendemos un lenguaje y desarrollamos facultades cognitivas, perceptivas y reflexivas, favorecemos la evolución mental y el pensamiento transforma nuestra anatomía y naturaleza, humanizándola y espiritualizándola.

La curiosidad forma parte de nuestra disposición genética y cultural para enfrentarnos con el mundo que nos rodea, de la misma forma que tenemos también una predisposición a la ciencia y a la técnica desde la que nos relacionamos con el mundo. Pero no sólo nos desarrollamos transformando el mundo físico del que formamos parte, sino también construyendo un modo de vida sociocultural. La pertenencia al grupo es constitutiva del yo, pero cada sociedad es una forma de canalizar la naturaleza humana. Si como animales estamos poco dotados, dada la indeterminación y flexibilidad de los instintos, tenemos la mayor capacidad de aprender. No es el mecanismo de los instintos el que determina nuestra conducta, sino los valores, ideales, costumbres, tradiciones, creencias y doctrinas que aprendemos en cada cultura. A esto hay que añadir los rituales y formas de comportamiento que asimilamos, que funcionan como reglas sociales y nos socializan.

2.- El ser humano no es una tabla rasa

Las creencias y rituales socioculturales guían el comportamiento y los adquirimos desde el doble mecanismo de la identificación y la imitación. Por eso necesitamos modelos que sirvan de referencia y nos arrastren a un comportamiento marcado por el seguimiento mimético. Pero este dispositivo cultural tiene ya una base natural, y podemos hablar de unos valores morales innatos al animal humano, que aprecia la cooperación, la simpatía y también los valores estéticos. El mundo animal se deja guiar por el instinto, pero no es verdad que la naturaleza sea una tabla rasa en la que no haya preferencias y predisposiciones. Hay una predisposición biológica a determinados tipos de comportamiento y, a su vez, el desarrollo evolutivo potencia la capacidad innovadora y creativa que tiene el hombre. Y también hay una determinación cultural, en función de las normas, hábitos y costumbres, que modifica los esquemas de comportamiento innatos o naturales. Nuestra libertad es real, dada

la flexibilidad e indeterminación de las pulsiones humanas, pero limitada, ya que no podemos superar el peso de la carga genética y del aprendizaje cultural, desde los que hemos construido nuestra identidad.

Hay una disposición genética a lo normativo, que es necesario para la supervivencia del grupo de pertenencia y que forma parte de la naturaleza animal. Entre la biología y la moral no hay sólo discontinuidad, ruptura evaluativa y selección, sino también complementariedad y apoyo mutuo. Por eso se puede hablar de una sinergia o afinidad entre las predisposiciones naturales y las normas sociales⁶. La sociedad selecciona y ofrece una economía para la conducta, que reduce la necesidad de optar, y facilita el aprendizaje. Por eso podemos hablar de unas raíces naturales para la obligación moral, desde el trasfondo de la supervivencia y tendencia a la complejidad de la especie humana, dentro de la cual se inscribe la regla moral de tratar a los demás como a uno mismo. La moral no se opone a la naturaleza humana, sino que la continúa y en la misma dinámica instintiva hay frenos y limitaciones a la violencia y agresividad animal, en función de la supervivencia no sólo del individuo sino también de la especie. Por eso, la moral no es simplemente un “superyo” que se opone a la naturaleza, sino también la complementa y la prolonga, al mismo tiempo que la selecciona, evalúa y jerarquiza para procurar la autonomía.

El proceso de humanización ha sido descrito por Kohlberg y Habermas, como el de una creciente tendencia a la universalización, superando los comportamientos egocéntricos y utilitaristas, en función del reconocimiento de la dignidad de todo ser humano. Es un proceso en el que hay un desarrollo cognitivo y emocional, que capacita para etapas morales cada vez más universales⁷. Este universalismo va mucho más allá de la protección animal del grupo de pertenencia, pero se inscribe en la dinámica de supervivencia de la especie. En cuanto que tomamos distancia crítica de nuestros deseos e intereses, así como también de los de nuestro grupo de pertenencia, rompemos el marco de la sociedad en la que vivimos y aprendemos a relacionarnos con otros grupos, cuya identidad diferente sirve de referente para concienciar la propia. Crecemos en identidad en cuanto que nos abrimos a lo diferente y dialogamos con otras culturas e identidades, sin que esto implique renunciar a la pertenencia de origen. Para ser ciudadanos del mundo no tenemos que abstraer de la socialización cultural primera en la que nos hemos formado, sino que nos universalizamos desde el diálogo y la apertura a los otros. De la misma forma

6 Changeux, J.P.- Ricoeur, P., *Lo que nos hace pensar*, Barcelona, Península, 1999, 195-202.

7 Kohlberg, L., *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclee, 1992; Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa II*, Madrid, Taurus, 1987, 244-260.

que la ley del incesto está al servicio de la apertura a los otros, rompiendo la endogamia familiar, así también la capacidad de relacionar y aprender de los otros es la que enriquece la cultura particular de la que partimos. Por eso, el comunitarismo está abierto al universalismo y éste no es el resultado de una abstracción, que niega las raíces locales y comunitarias, sino de la apertura y el diálogo que posibilita una identidad abierta al diálogo y propensa a la interculturalidad y el mestizaje.

En cualquier caso, hay que subrayar que la sociedad y la cultura son los lugares en los que se humaniza el animal. También que nuestra cosmovisión o imagen del mundo depende del entorno en el que nos hemos criado y que por mucho que la transformemos y ampliemos siempre somos hijos de un lenguaje, una tradición y una cultura. Podemos hablar de una construcción social de la realidad y afirmar también, con Horkheimer, que la epistemología remite a una teoría global de la sociedad, ya que el conocimiento está moldeado socioculturalmente⁸. La libertad es siempre limitada y condicionada, y la multiplicidad de sociedades expresan el carácter fragmentario de la condición humana, que se da en la diversidad de culturas. La cultura es nuestra segunda naturaleza y nuestra visión del mundo es aprendida, aunque también es reformable. En lugar de aferrarnos al mecanismo de los instintos nos valemos del sistema de creencias y prácticas que nos ofrece cada sociedad. Como cada cultura interpreta el mundo de forma diversa y está marcada por intereses, condicionamientos y tradiciones heterogéneas, toda forma de vida es una construcción social. No hay una naturaleza pura del ser humano, sino siempre inculturada, y la condición humana se expresa en la variedad de sociedades. Vivimos en un mundo interpretado, definido, seleccionado y construido, y no podemos superar plenamente ese marco que condiciona nuestro conocimiento.

3. Funciones socioculturales de las religiones

Hay que comprender el origen, significado y funciones de las religiones en la sociedad y como parte de la cultura. Hay que analizar también el hecho religioso desde una perspectiva no religiosa, como producto humano, atendiendo a sus implicaciones políticas, socioculturales y económicas. Por último hay que distinguir entre la creencia en Dios, los dioses, lo divino o lo sobrenatural, y las religiones, que son creaciones humanas, inspiradas o no. Una teoría de la religión presupone una hermenéutica de las religiones,

8 Berger, P., - Luckmann, T., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

que son siempre históricas, singulares y concretas. Toda hipótesis global es también una extrapolación ya que hablar de la religión, en abstracto, es siempre una pretensión desmedida porque no podemos abarcar el hecho religioso en su universalidad y complejidad. Incluso resulta imposible consensuar una definición de lo que es la religión, dada la enorme diversidad existente y la heterogeneidad de sus rasgos constitutivos. Aquí hablaremos de la religión desde la perspectiva occidental, teniendo como referentes a las tres grandes religiones monoteístas y enmarcando la reflexión en la historia de Occidente.

La teoría de la superación de la religión

Durante mucho tiempo se impuso una visión positivista, comtiana, de las religiones. Se pensaba que la humanidad se desarrollaba por etapas. En un primer momento habría una fase mítico-religiosa, que pertenecía a las sociedades primitivas. Se trataría del núcleo característico de las sociedades primitivas que buscaban fuerzas sagradas, divinas o sobrenaturales sobre las que construir su imagen del mundo. El animismo, la proyección de la subjetividad humana en los seres naturales, y la comprensión mítica del mundo eran los rasgos determinantes. Se podía incluso establecer un paralelismo entre el desarrollo del individuo desde la niñez y el de la infancia de la humanidad. De la misma forma que los niños creen en cuentos y fábulas que les explican qué y cómo es el mundo, relacionándose con los seres naturales como si fueran personas, así también las grandes cosmovisiones mitológicas hablaban de un mundo de dioses, seres humanos y naturales, desde los que se explica el origen, la estructura, el sentido y el significado del mundo. Los grandes mitos del oriente próximo, con sus teo-gonías, antropogonías y cosmogonías, expresaban esta imagen inmadura del hombre.

A partir de aquí se desarrolló una teoría que culminaba en el anuncio de la superación última de la religión. Al mito, le sucedió la etapa de la racionalidad filosófica y de los grandes sistemas metafísicos, así como de las primeras imágenes científicas del mundo. A pesar de que la filosofía es la sabiduría obtenida a partir de una racionalidad crítica, reflexiva, y evaluadora de la cultura mítica, no dejaba de inspirarse en los mismos mitos a los que criticaba. Por eso los sistemas metafísicos, es decir, las cosmovisiones filosóficas, no lograban desprenderse del todo de las mitologías a las que suplían. Pasamos de una inicial edad religioso-mítica de la humanidad a otra filosófica y científica, en la que había una racionalización del mundo y se ponían las bases de la crítica a la religión. Si en un primer momento era la naturaleza la que servía para interpretar el hombre y para hablar de los dioses, desde la convergencia entre el dios de los filósofos y el de las religiones, luego se daba el giro antroppo-

lógico que degradaba a la naturaleza a materia prima para la acción humana, poniendo las bases de la revolución científico técnica, y posibilitaba criticar a los dioses como mera proyección de la subjetividad humana. Esta etapa es la que abarcó desde la filosofía griega hasta la Ilustración, abriendo el camino a la tercera etapa que sería la de la ciencia y del final de la religión.

De esta forma la imagen científico técnica del mundo, en la que vivimos hoy, sería el culmen del desarrollo de la humanidad. Estaríamos en el final de la historia, en el que la filosofía se convertiría en filosofía de la ciencia y las antropologías filosóficas se establecerían como análisis del comportamiento humano. La naturalización del hombre, el mono desnudo según Morris, llevaría a comprenderlo en analogía con el resto de los animales, con la pretensión de superar los restos antropomórficos de la etapa anterior. Esta etapa, que es la actual, sería también la del final de la religión, que sólo persistiría residualmente, ya que no sería todavía efectiva la plena desmitologización de la cultural. Las culturas tradicionales, en las que todavía la religión es importante, tendrían que prepararse para asumir la modernización, alentada por la globalización actual, sustituyendo el saber religioso desfasado por una imagen científico técnica del mundo, que sería la determinante hoy. El corte categorial que genera una visión científica del mundo, en la que no hay lugar para lo sagrado, lo sobrenatural o lo numinoso, arruinaría la imagen religiosa del mundo y obligaría también a la filosofía a superar la ilusión metafísica, basada en una interpretación de la naturaleza o en la construcción de la subjetividad humana.

La década de los sesenta y de los setenta estuvo marcada por esta concepción de la evolución cultural. La modernización liquidaría la religión, condenada a desaparecer o a subsistir de forma residual, refugiándose en el ámbito privado del hombre. Y lo que estaba ocurriendo en Occidente, más concretamente en Europa, era la avanzada de lo que antes o después pasaría en otras partes del mundo. En una palabra, se ponían las bases del tercer milenio cristiano como el de salida de la religión, según la conocida tesis de Gauchet⁹. La mayoría de edad de la humanidad se construiría en torno a una civilización científico técnica, la verdad equivaldría a científicidad, y la reflexión filosófica estaría marcada por el paradigma científico.

La persistencia socio-cultural de las religiones

Esta concepción ha cambiado en el último cuarto de siglo. Por un lado, se ha dado el retorno de lo reprimido y las religiones han vuelto a irrumpir en el escenario sociopolítico con una fuerza inesperada, que ha llevado a hablar

9 Gauchet, M., *El desencantamiento del mundo*, Madrid, Trotta, 2005

de la revancha de Dios¹⁰. Por otro, se ha cuestionado la presunta evolución comtiana, así como la tesis de la desaparición de la religión, en favor de una tradición que habla de la permanencia del hecho religioso y de su importancia como factor constitutivo de la cultura, la sociedad y la historia. Esta tradición abarca autores tan heterogéneos como Nietzsche y Huntington, Durkheim y la Fenomenología francesa de la religión, pertenecientes a la Escuela de Frankfurt (W. Benjamin, Horkheimer, Adorno) y representantes cualificados del giro lingüístico de la filosofía (L. Wittgenstein). Hay un redoblado interés por el hecho religioso; una toma de distancia del eurocentrismo de la visión anterior, en la que el mundo tendría que recorrer etapas similares a las de Occidente para alcanzar un desarrollo entendido también en términos occidentales; y un análisis mucho más matizado acerca del significado antropológico y las funciones sociales de las religiones.

Por un lado está el significado antropológico de las religiones. Hay una toma de conciencia acerca de la importancia de la religión para la evolución de la especie humana. La religión es una creación humana que está relacionada con experiencias antropológicas fundamentales. Por un lado está la toma de conciencia del significado del nacimiento y de la muerte, es decir, de la contingencia y finitud del hombre, y de la inseguridad y angustia que conlleva. El hombre es el único animal que tiene conciencia acerca de la infundamentación de su existencia, que se puede interpretar como un don o regalo, que es lo que afirman las religiones monoteístas, o como un estar arrojado, que es el análisis de Heidegger. La inseguridad tiene raíces en el carácter inacabado e inmaduro del hombre desde su nacimiento, que algunos definen como un trauma¹¹, en la búsqueda de reconocimiento a lo largo de la vida, y en la angustia ante el fluir del tiempo y la progresiva cercanía de la muerte. De ahí preguntas existenciales vinculadas a un deseo de pervivencia e inmortalidad, que es la otra cara de la conciencia de finitud y de contingencia.

En cuanto que sabemos que tenemos que morir, y esa conciencia reflexiva nos distancia del resto de los animales, nos preguntamos por el valor y permanencia de nuestras relaciones interpersonales, que son las que hacen que nuestra vida sea valiosa. La muerte no es sólo un término, en la línea de Epicuro que nos aconseja despreocuparnos de ella, sino una referencia que acompaña al desaparecer los seres queridos. Heidegger resalta la vinculación de la muerte, conciencia de finitud, y la preocupación que caracteriza a la libertad en cuanto poder ser. El hombre es ser en relación con la muerte y la temporalidad le caracteriza como existencia arrojada. Experimentamos la

10 Keppel, G., *La revancha de Dios*, Madrid, Muchnik, 1991

11 Rank, O., *El trauma del nacimiento*, Barcelona, Paidós, 1991.

pérdida del otro, tomamos conciencia de nuestra finitud y experimentamos la angustia de nuestro ser contingente e infundamentado¹². En cuanto que construimos nuestra identidad en las relaciones interpersonales, al morir las personas que son importantes para nosotros, desaparece también una parte de nuestra biografía y sentimos la infundamentación sobre la que vivimos. Dependemos de los demás, con los que nos relacionamos, y por ello no somos indiferentes a sus presencias y ausencias en nuestra vida, que son también un anuncio de nuestra propia muerte. La pregunta acerca de qué es lo que quedará de nosotros nos lleva a interrogarnos sobre si la vida tiene sentido y si nuestras creaciones y acciones tienen algún valor.

Aquí es dónde las religiones juegan un papel determinante, en cuanto que ofrecen respuestas acerca del origen, significado y final de la vida¹³. Son preguntas de todas las culturas y de todos los tiempos, respondidas por los distintos humanismos, éticas, filosofías e ideologías, y, sobre todo por las religiones. La negatividad de la vida y las diversas formas de la experiencia del mal son determinantes para responder a la pregunta sobre si la vida tiene sentido. Por eso el sufrimiento es una experiencia clave para la persona. Y también para las religiones, que están marcadas por la necesidad de dar respuestas a las preguntas que surgen en relación con el dolor físico, (el mal natural), el sufrimiento causado por el hombre (sobre todo, en relación con la injusticia y la crueldad) y el mal global, que Leibniz llamaba metafísico y que vinculaba a la imperfección de nuestro ser como criaturas, pero que se concreta más bien en la desesperación, el sin sentido y el hastío ante la vida. El suicidio no es sólo el problema filosófico por excelencia, como afirmaba Camus, sino también el gran desafío para la religión. El mal global, o si se prefiere el mal metafísico, es que la vida no merezca la pena, que la muerte se vea como una liberación de una condición humana insoportable, y que no haya motivos para luchar, esperar y vivir. El sin sentido de una vida fracasada, inútil, que desespera y se plantea como un absurdo es el gran desafío para las religiones que buscan dar sentido, funciones y significado a los sufrimientos, vinculándolos a la divinidad, desde la que ofrecen respuestas. De ahí la importancia y actualidad de la teodicea, que constituye el gran reto actual para las religiones¹⁴.

12 Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1971, 253-81.

13 Ninguna sociedad conocida por la antropología carece de religión y sin ella la humanidad no habría salido de la condición prehumana. La idea de lo divino o sagrado es un universal humano (Rappaport, R., *Ritual y religión en la construcción de la humanidad*, Madrid, Cambridge Univ. Press, 2000, 21-22; 547). Morris defiende que hay pueblos primitivos sin religión y sin noción de lo sagrado, pero no concreta ni ofrece ninguna información sobre estas sociedades. Morris, B., *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona, Paidós, 1985, 13; 121

14 Estrada, J.A. *La imposible teodicea*, Madrid, Trotta, 2003

El sufrimiento es también un punto de partida para plantear normas de convivencia, un orden social y valores éticos que permitan distinguir entre el bien y el mal, entre lo que está permitido y prohibido, lo que favorece o destruye la vida. La ética tiene una de sus fuentes en la religión, que orienta y prescribe normas de conducta desde la alusión a los mandamientos divinos. Pero tiene también una base natural, ya que hay una predisposición animal a proteger a la propia especie, que en el caso del ser humano, se puede universalizar y extender a todos los seres vivos más allá del propio grupo de pertenencia e incluso de la misma especie humana. Las normas morales sirven de pauta, orientación e interpelación para el hombre y forman parte constitutiva de cada cultura. La religión ha sido una de sus matrices fundamentales, aunque no es verdad que todo está permitido si Dios no existe. La religión protege y vive de la moral, con la que interacciona, pero ni se reduce a ella (ya que es, sobre todo, una instancia de sentido) ni la moral depende de la religión, ya que es legítimo propugnar una ética laica, racional y sin teología¹⁵.

No hay que olvidar que las normas morales están vinculadas a los instintos sociales que guían el comportamiento evolutivo, aunque las superan. La cooperación, la sociabilidad y la sinergia no sólo son valores culturales sino predisposiciones de nuestro ser animal. Hay que rechazar la pura racionalidad en favor de inclinaciones naturales y motivaciones emocionales que tienen una base biológica y evolutiva. Hay instintos innatos que canalizan y limitan la violencia, y que son superados y transformados socioculturalmente. La vida instintual prepara a los valores morales, que trascienden los instintos y los canalizan. La moral evalúa y discierne, abriendo espacio a la libertad, pero hay predisposiciones biológicas con las que conecta. Pero la moral, como la religión, va mucho más allá de la dinámica del deber y está enraizada en el horizonte de la búsqueda de sentido¹⁶. El niño reacciona emocionalmente ante la tristeza o alegría del otro, e inhibe comportamientos y dinámicas agresivas de forma prerreflexiva. Por eso la ética hay que verla como complemento transformador de la naturaleza biológica, siendo la supervivencia el núcleo de la convergencia entre los comportamientos naturales y sociales¹⁷.

15 Es el propósito de Habermas, a pesar de su progresiva valoración positiva de las aportaciones de las religiones al humanismo ético. Cfr., Estrada, J.A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, Trotta, 2004.

16 Este es el sentido de la obra de Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1996.

17 Lorenz, K., *Sobre la agresión: el pretendido mal*, Madrid, Siglo XXI, 1989, 275-89; *La ciencia natural del hombre*, Barcelona, Tusquets, 1993, 49-73. Remito al debate de Changeux, J.P. - Ricoeur, P., *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Barcelona, Península, 1999, 165-234, Changeux, J.P. - Connes, A., *Materia de reflexión*, Barcelona, Tusquets, 1993, 165-86. También, Mosterín, J., *La naturaleza humana*, Madrid, Espasa, 2006, 363-66

De la misma forma que las convicciones están condicionadas por las convenciones sociales, y al quebrantarlas se produce la inseguridad, así también los instintos que predisponen y dan una base natural a la ética. Este es uno de los elementos subyacentes a la teoría del derecho natural, aunque se rechace la falacia naturalista, ya que la naturaleza no da valores y la ética presupone conciencia evaluadora. Pero no hay posibilidad de una ética sin tener en cuenta la naturaleza humana, aunque siempre la evaluemos culturalmente. La cultura domestica al animal humano y hay pérdidas de las fuerzas instintivas que posibilitan la libertad pero hacen todavía más inseguro al hombre, al perder comportamiento innato. No sólo hablamos de inseguridad sino también de angustia, debido al carácter infundamentado del hombre, siendo la pregunta de ¿Por qué hay algo y no nada? determinante para la misma antropología; a la necesidad que tiene de darse un proyecto y encontrar un sentido a su vida; a la conciencia sobre su finitud y limitación, de la que deriva el “terror a la historia” (Eliade), al experimentar el fluir del tiempo y el carácter perecedero de su vida y obra, que choca con su ansia de inmortalidad y pervivencia. En cuanto que las religiones ofrecen respuestas a estas demandas existenciales se convierten en fuente de sentido además de también motivadoras de la moral y orientadoras de los proyectos culturales.

Hay también una empatía pre-temática ante el sufrimiento humano, un “no hay derecho”, instintivo y pre reflexivo, ante la injusticia, desde el que luchamos en favor del bien y en contra del mal, aunque éstos se concreten en cada cultura de forma diferente¹⁸. Por un lado está la motivación para el comportamiento moral, que es anterior a las construcciones ideológicas que hacemos luego para justificar racionalmente la ética, presuponiendo siempre el valor de dignidad del hombre que hemos experimentado desde la empatía con la persona oprimida e injustamente tratada. En esta línea habría que poner la ética de Levinas, que subraya siempre la responsabilidad ante el otro como planteamiento inicial para la ética y la misma filosofía. Es verdad que si no hay un bien y un mal absolutos, es decir un referente divino no se pueden fundamentar de forma incondicional el bien y el mal. Pero esto forma parte de la condición fragmentaria humana. Creemos en Dios, y desde ahí establecemos lo que es bueno o malo, o creemos en la dignidad humana y sus derechos (tematizando la experiencia original de identificación con la persona y su sufrimiento), pero en cualquier caso estamos remitidos a nuestras creencias y no

18 La empatía con el sufrimiento es uno de los elementos básicos para escapar a la fundamentación cognitiva de la ética y para desarrollar una ética después de Auschwitz. Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992, 25-26; 204-4; 365-66. Cfr., Zamora, J.A., *T.W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004, 249-78; Estrada, J.A. “El nihilismo axiológico según Adorno y Horkheimer”: *Pensamiento* 62 (2006) 245-271.

a una instancia absoluta sobre la que podríamos construir la moral. Todo lo humano es contingente y finito, aunque le demos valor absoluto con pretensiones de universalidad y ultimidad. Sin embargo, las religiones ofrecen motivaciones morales, enraizadas en el valor ejemplarizante de las grandes personalidades religiosas, que no pueden ofrecer los razonamientos filosóficos. Por qué ser moral y apelar a la heroicidad en situaciones difíciles es típico de las religiones, sobre todo desde la dinámica de llamamiento a la imitación y el seguimiento de los fundadores de las religiones. Por eso, la decadencia de las religiones establecidas en Europa, y el vacío que han generado, ha favorecido la crisis de valores y la erosión de la moral. No es fácil encontrar sustitutos a las religiones a la hora de crear pautas de conducta para los miembros de una sociedad.

Por otra parte, la biología social subraya que hay estructuras de conducta que no derivan de la naturaleza sino que son exigencias sociales y preculturales, que facilitan una buena selección y adaptación del hombre en la lucha por la supervivencia, y que, por tanto son favorecidas por la selección natural. Se puede hablar de una interacción de genética y cultura, que favorece determinadas creaciones socioculturales. En este marco encuadra Wilson las religiones, que tendrían una base genética para explicar su aparición en la evolución humana, siendo nuclear su función de generar sentido y legitimar un orden social. Su postura es materialista, en cuanto que rechaza cualquier referencia a un Dios personal, pero la tesis que defiende es compatible con las religiones y mucho más con las creacionistas. La evolución bio-cultural cristaliza en religiones, que se configuran culturalmente¹⁹, lo cual implica, desde la perspectiva teológica, nuevas perspectivas sobre la evolución y el creacionismo. Esta función y otras (como la necesidad universal de reconocimiento; la importancia de la identidad, que siempre es sociocultural; la necesidad de cohesión y de pertenencia del ser humano; las preguntas existenciales de sentido, que son últimas, universales y permanentes, y para las que sólo tenemos respuestas penúltimas, particulares y cambiables) explican la validez e importancia de las religiones. Estas han sido a lo largo de la historia grandes instancias de

19 “La predisposición a la creencia religiosa es la fuerza más poderosa y compleja de la mente humana y con toda probabilidad una parte inseparable de la naturaleza humana”: Wilson, E.O., *Sobre la naturaleza humana*, Madrid, FCE, 1983, 238; 238-70, *Consilience. La unidad del conocimiento*, Barcelona. Círculo de lectores, 1999, 349-88. Wilson interpreta a la religión en términos estrictamente mentalistas y plantea que hay predisposiciones biológicas a asumir determinados códigos morales. Hay que distinguir, sin embargo, entre su teoría científica de la evolución y la interpretación ideológica en la que lo encuadra. Una aplicación de sus tesis a las religiones se puede encontrar en Burkert, W. *Kulte des Altertums. Biologische Grundlage der Religion*, Munich, Beck Verlag, 1998.

sentido. Han jugado un papel básico en la evolución humana²⁰, ofreciendo motivaciones, significados y valores a un ser humano indigente y necesitado de ellas. Si no hubieran favorecido la evolución de la especie humana habrían desaparecido con el paso del tiempo. Las personas con convicciones religiosas hondas soportan mejor que otras las dificultades de la vida, porque tienen un plus de sentido que las favorece al enfrentarse con las adversidades de la vida. Esto no implica la verdad de la religión y la existencia de un referente divino, ya que la religión podría actuar como un placebo, pero sí que las convicciones religiosas favorecen la supervivencia y ofrecen un plus de sentido.

Naturalmente esto no quiere decir que las religiones sean meros derivados de la evolución bio-cultural, negando la creatividad de la experiencia religiosa. Desde un evolucionismo estricto no habría evolución desde un Dios creador, sino que éste sería una creación ilusoria, fruto de ella. Mientras que desde una perspectiva creacionista habría que reinterpretar la creación en la línea evolutiva, aunque sin limitarse a ella y hay prescripciones de la religión e imperativos de conducta que superan la dinámica de la mera funcionalidad²¹. Hay que asumir, por tanto, rupturas y discontinuidades entre las creaciones culturales y las predisposiciones sociales adquiridas evolutivamente. Y hay que contrarrestarlo con elementos de continuidad. La pregunta sobre el significado de las religiones se clarifica al estudiar su funcionalidad y sus aportaciones al desarrollo del hombre. Esto no quiere decir que la funcionalidad de las religiones demuestre la verdad de ellas. De hecho, favorecen lo mejor y lo peor de la persona, pueden generar comportamientos ejemplares y también los más degenerados. Por un lado, apelan a la mente y al corazón, en cuanto que son instancias que están marcadas por la inteligencia social. Ofrecen imágenes del mundo y un sistema de creencias en base al cual se puede interpretar la vida humana y captar su significado. Pero también generan motivaciones, sentimientos, emociones y dinámicas para el comportamiento, que van mucho más allá de las doctrinas, creencias y conocimientos. Las grandes instituciones socioculturales son cristalizaciones y sedimentos de sentido, que constituyen una reserva para los miembros de una comunidad. Podemos hablar de razones y sin razones que llevan a las religiones, ya que éstas apelan a la razón práctica y no sólo a la teórica, y ofrecen creatividad, intuiciones, imaginaciones y fantasías que desbordan a la razón pura. La empatía, el control y reconocimiento de las emociones y la capacidad para las relaciones interpersonales corresponde a la inteligencia emocional.

20 Dennet, D., *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin, 2006; Rolston, H., *Genes, Genesis and God: Values and their Origins in Natural and Human History*, Cambridge, Cambridge University, 1999, 308-15; 335-47.

21 Una buena síntesis y crítica es la que ofrece Bernhardt, R., "Die Soziobiologie als Anfrage an die Theologie": ThZ 58 (2002), 172-188.

Por eso, las religiones abarcan más que la ciencia y la filosofía, ya que no se quedan en la racionalidad cognitiva sino que la desbordan, sin negarla²². Si la ciencia nos dice cómo es el mundo y la filosofía es una instancia crítica, reflexiva y racional que critica las hermenéuticas de sentido, la religión las crea y motiva para el sentido, en función de su búsqueda de lo absoluto, trascendente y misterioso, conocido y vivenciado en una experiencia cognitiva y vivencial al mismo tiempo. La capacidad motivacional es básica para la ética; la identificación afectiva y la imitación y seguimiento son, a su vez, constituyentes básicos de las religiones²³. De ahí la importancia de los elementos expresivos y estéticos en las experiencias religiosas, y su cercanía al arte, la poesía. Una religión intelectual se empobrece y las celebraciones de la religiosidad popular vinculan de una forma más intensa y total que las meras doctrinas. Uno de los sentidos de la religión es la religación, con Dios y con los demás, que a su vez remite a las primeras relaciones interpersonales familiares, que no sólo son constitutivas para la identidad personal sino también determinantes para los elementos de fe, confianza, y empatía a los que apelan las experiencias religiosas.

Además, el diálogo y la cooperación inter-religiosa, que son una exigencia básica para el mundo globalizado actual, presuponen una experiencia compartida. La identidad religiosa se basa en una confianza que no se puede comunicar sólo con argumentos racionales. El culto, las devociones y meditaciones, las fiestas y otros elementos expresivos de la religiosidad no pueden valorarse al margen de las emociones que posibilitan procesos cognitivos de los contenidos de las religiones. Por eso, el estudio de las religiones exige actitud positiva y empatía previas, aunque no se pertenezca a la religión que se estudia, juntamente con una conciencia crítica, reflexiva y evaluativa. Sin estas vivencias resulta incomprensible la fascinación y rechazo de las religiones en la sociedad. La mera información sobre las doctrinas y prácticas de las religiones se queda en la superficie y resulta ineficaz. La relación con Dios y con una comunidad religiosa de referencia está marcada por la inteligencia emocional y las dificultades o rechazos que producen las religiones también están vinculadas a experiencias biográficas negativas, más allá del valor cognitivo que se conceda a las doctrinas.

22 Estrada, J.A., *Razones y sin razones de la creencia religiosa*, Madrid, Trotta, 2001, 17-46; *Imágenes de Dios*, Madrid, Trotta, 2003, 21-54

23 La inteligencia emocional ha cobrado cada vez más importancia en el análisis de la capacidad cognitiva humana. Cfr., Mora, F., "El cerebro sentiente": *Arbor* 162 (1999), 435-50; Ledoux, J., *El cerebro emocional*, Barcelona, 1999; Goleman, G., *Inteligencia emocional*, Barcelona, 1979; Marina, J.A., *El laberinto sentimental*, Barcelona, Anagrama, 1996.

4. La ambigüedad constitutiva de las religiones

Las convicciones religiosas se traducen en acciones dinámicas que hacen de ellas una enorme fuerza cultural. De ahí la fascinación y al mismo tiempo la peligrosidad de las religiones, que remiten a una experiencia pluridimensional. Quizás sólo el nacionalismo, en nuestra época, pueda aunar registros tan heterogéneos y complejos de la personalidad humana. La patología de las religiones es la otra cara de su enorme potencialidad. Por un lado están enraizadas en la inseguridad existencial humana, a la que ofrecen cauces y respuestas. En cuanto que ofrecen respuestas absolutas a esas demandas y preguntas generan estabilidad, orden e identidad, además de seguridad. De ahí su eficacia y también la dinámica fundamentalista que posibilitan. Son respuestas, creencias y prácticas, tan importantes para el ser humano, que cualquier cuestionamiento, impugnación o rechazo de éstas inevitablemente impacta experiencial y emocionalmente a los que participan de ellas. Negar una religión no es sólo impugnar un sistema de creencias y prácticas, sino también cuestionar a las personas a las que ha dado seguridad y estabilidad existencial.

De ahí el potencial fanatizante de las religiones, tanto mayor cuanto más inseguros son sus adherentes y menos estabilidad interna tienen. En cuanto que dependen de una representación del mundo externa, que se presenta como revelada por Dios, y no son capaces de mantener sus convicciones e identidad al margen de la crítica o el rechazo de las representaciones y autoridades religiosas, más se sienten atacados personalmente al impugnar a éstas. El fanatismo es incompatible con la crítica racional y con la pluralidad religiosa abierta a la tolerancia. No se soporta ni a los ateos ni, mucho menos, a los herejes, que impugnan por su propia existencia el sistema de creencias que da seguridad a personas que no se basan en sí mismas. El carácter secular, crítico y plural de las sociedades modernas occidentales propicia la reacción fanática de personas, que dependen de un sistema de creencias y prácticas que no se pueden criticar, so pena de agredir emocionalmente a sus miembros más dependientes. De ahí el potencial desestabilizador del pluralismo actual, al que subyace un imperativo herético o de disidencia²⁴, y la paradoja de que la pérdida de valores estables y consolidados puede llevar a una reacción fundamentalista por compensación.

Por otro lado, no podemos ignorar que las religiones se basan en experiencias de una personas, los fundadores de cada religión, que ofrecen una determinada interpretación del mundo en base a una vivencia original, que se presenta como inspirada o motivada por Dios. Cada fundador de una religión

24 Berger, P., *The Heretical Imperativ*, Nueva York, Anchor Press, 1979.

remite a una experiencia original, a lo que podemos llamar carisma fundacional. Esta dinámica vivencial, personal y carismática hace de las religiones una instancia amenazante del orden social, sobre todo en sus inicios. Luego, necesariamente se institucionaliza y se corporeiza en unos escritos fundacionales, unas autoridades religiosas, un marco de prácticas rituales y acciones normativas, y un sistema doctrinal de verdades. La institucionalización es la única forma de sobrevivir la experiencia religiosa inicial, porque mediante ella se puede transmitir a los demás una vez que ha desaparecido el fundador. Las tradiciones forman parte de las consecuencias históricas de los fundadores de las religiones, son necesarias y responden a la dinámica institucionalizante del hombre, que le descarga y le facilita el no tener que recomenzar desde el principio en cada momento. Por eso no hay experiencia religiosa que no se institucionalice y no hay carismas puros que no tengan un trasfondo institucional del que parten. De esta forma, hay una ordenación del mundo, una jerarquización y una fijación que responde a la necesidad humana de comunidad.

Pero de nuevo aparece aquí la patología inherente a cada creación cultural y a las religiones en particular. Al institucionalizarse se domestica la experiencia carismática original. La vivencia del fundador genera una producción institucional, de creencias y prácticas, autoridades y organizaciones, que buscan servir a la experiencia inicial y mantenerla, pero que, al mismo tiempo, la modifican, la transforman y la erosionan. El poder de las instituciones religiosas está en su significado de representar al fundador y su experiencia, cuando, por otro lado son diferentes de éstas. Hay una paradoja en la pretensión de universalidad de una experiencia particular, como es la de un fundador, que exige traducciones, aplicaciones y transformaciones, a costa de la experiencia inicial. La universalización de lo particular se paga con una modificación del segundo, y la experiencia inicial puede quedar enterrada bajo el cúmulo de tradiciones, doctrinas e instituciones que se han generado a partir de ellas. En este sentido, las iglesias (en cuanto instituciones religiosas) transforman la experiencia religiosa de la que derivan y a la que buscan proteger, buscan servir a la experiencia religiosa inicial pero pueden fácilmente suplantarlas y convertirse en alternativas a éstas. La institucionalización del carisma es necesaria para que éste sobreviva, pero la institución lo erosiona también y fácilmente degenera en instrumento de dominio al servicio de sus representantes.

Hay una ambigüedad constitutiva. Las religiones generan un poder religioso y éste puede servir a la experiencia original, a costa de relativizarse a sí mismo como mediación institucional, u oponerse a él y contradecirlo, so pretexto de fidelidad y aplicación necesaria en un nuevo contexto. Por eso, las religiones son un poder social, detentado por sus autoridades, y la violencia religiosa puede ser el resultado de la defensa de los intereses de sus represen-

tantes, aunque se presenten como los intereses de Dios o del fundador en cuestión. En cuanto que el poder religioso tiene influencia social resulta inevitable que haya intentos de manipulación política de la religión, de la misma forma que hay una utilización eclesiástica del poder político en beneficio de sus propios intereses. Esta instrumentalización recíproca, que alcanzó su culmen en el Estado confesional, es una de las causas de la reacción de las sociedades secularizadas y laicas en favor de una religión privada, centrada en el ámbito de la conciencia y en el culto, marginando así la dimensión pública de la religión. Pero no es la privatización de la religión, sino su personalización, la que genera libertad religiosa en un Estado laical y una sociedad secular. Cada ciudadano debe participar en el ámbito público con sus convicciones religiosas, sus valores morales y su ideología, asumiendo el debate y la argumentación como forma de influir en la sociedad. Esto da margen a la libertad religiosa, sin exclusiones ni cortapisas a ninguna religión.

Favorece también a un Estado laico, pero no laicista, es decir, beligerante contra la religión. El Estado confesional, que presiona a la sociedad en favor de una fe religiosa, no puede sustituirse por el Estado ateo o agnóstico, que hace de la lucha contra la religión un objetivo político. Esta sería una forma de confesionalismo negativo, tanto más contraproducente cuando el problema de la sociedad no es hoy defenderse de los abusos de una religión prepotente, sino favorecer un debate cívico en el que participen todas las corrientes sociales, sin exclusión. No hay que olvidar que la democracia depende de valores y tradiciones humanistas, desde las que se avala la dignidad de la persona y los derechos humanos, que el Estado no puede crear por sí sólo, y en los que las corrientes religiosas han jugado un papel crucial. Por otro lado, la jerarquía religiosa tiene que renunciar al poder político institucional, pero tiene derecho a exponer su doctrina e intentar influir en sus fieles y en la opinión pública²⁵.

La violencia y la patología acompañan siempre a las religiones. Para contrarrestarlas hay que velar por la fuerza de la razón, la conciencia personal y la necesidad de un espacio público en el que se haga presente la pluralidad religiosa, contrarrestando la dinámica absolutista de las creencias. Pero no hay que olvidar la fuerza de los sentimientos religiosos, que tienen mucha más intensidad que los razonamientos. Las religiones arrastran porque están ancladas en las necesidades afectivas de las personas y responden, para bien y para mal, a las demandas subterráneas que se han ido construyendo biográficamente. Los estudios sobre el carácter social de la Escuela de Francfort han mostrado la propensión de algunos grupos a las ideologías autoritarias y su

25 Estrada, J.A., *El cristianismo en una sociedad laica*, Madrid, Desclee, 2006, 137-69.

enraizamiento en un tipo de personalidad y de familia que predispone a estas ideologías²⁶. Lo mismo ocurre con la religiones autoritarias que responden a inseguridades y ansias personales con una llamada al orden, la autoridad y la moral que remite al mismo Dios²⁷. La disponibilidad y apertura al encuentro con el diferente, así como la tolerancia y el respeto ante los comportamientos divergentes tiene una base emocional vinculada al tipo de religión, que puede influir en la conducta en el sentido de una mayor apertura o de una cerrazón y el aislamiento.

Por eso la funcionalidad de una religión, aún bien adaptada a las necesidades personales y sociales de sus miembros, no es una garantía de su verdad. En realidad todas las religiones tienen componentes de ilusión y de figuración que, sin embargo, son esenciales para la vida. Pero su adaptación a las necesidades sociales es una de las razones de la persistencia, universalidad y capacidad de supervivencia de las religiones. No hay ninguna sociedad histórica sin un sistema de prácticas y creencias religiosas. La religión es una posibilidad para el individuo²⁸, aunque es muy dudoso que no haya en él ninguna dinámica, pregunta o predisposición a la religión, por fragmentaria que sea, después de milenios de socialización religiosa y de una cultura impregnada por ella. Pero es una necesidad para la sociedad, y cuando una religión muere, antes o después surge otra que la reemplaza. En este sentido podemos afirmar que las religiones son constitutivas de la sociedad humana, y dentro de ellas grandes promotoras de sentido, identidad y coherencia, y que existe el “hombre religioso”, aunque desde la perspectiva individual haya personas no religiosas, indiferentes o insensibles al hecho religioso, como también las hay sin interés por la ciencia, insensibles estéticamente o francamente amorales.

Esta funcionalidad de la religión es la que lleva también a que haya religiones, existan o no los dioses. La creencia en Dios es discutible aunque la pregunta por Dios surja en relación con el mundo y la sociedad, y se mantenga como una interpelación constante para el hombre. Pero lo que no es discutible es la religión en cuanto hecho antropológico y sociocultural, tan viejo como el hombre, cuya persistencia se debe a necesidades y preguntas constitutivas de

26 Horkheimer, M., (ed.), *The authoritarian Personality. Studies in prejudice*. Nueva York 1950; *Studien über Autorität und Familie*. París 1936; “La familia y el autoritarismo”, en *La familia*. Barcelona, Península, 1972, 177-95; *Sociedad, razón y libertad*, Madrid, Trotta, 2005, 81-98.

27 Fromm, E., *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 1994, 19-39; *Ética y psicoanálisis*. México 1971, 51-130; *Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires, Ed. Psique, 1917, 37-87.

28 Sádaba, J., *De Dios a la nada. Las creencias religiosas*, Madrid, Espasa, 2006, 167-72

la existencia humana. El vacío de las religiones es propicio a la irrupción de lo irracional en la forma de esoterismos, gnosticismos, misticismos, mientras que otras instancias como el nacionalismo asumen funciones de religiones seculares. Y es que las necesidades existenciales del hombre, cognitivas y emocionales, facilitan el surgimiento de sistemas de creencias y prácticas que ofrecen estabilidad, seguridad emocional e imágenes del mundo, que facilitan la adaptación a una vida con sentido, identidad y coherencia. Por eso, aunque Dios no exista, siempre subsistirán religiones y la muerte de unas conllevará el nacimiento de otras.

Juan A. Estrada