

Religión e identidad humana

.....
José María Garrido Luceño
 Teólogo

De la religión se pueden decir mil cosas, pero yo deseo ceñirme aquí a unas pocas, tal vez de un modo laxo y algo desordenado, tramando algo así como un tapiz alejandrino, en el que se entretajan los hilos para mí más vitales de este gran tema.

La religión, algo antiguo y complejo, es también algo actual y simple para el hombre religioso de hoy. Y también es algo irrelevante para mucha gente, incluso algo visceralmente rechazable para un buen número de gente de nuestra cultura occidental.

Tomemos como muestra de este rechazo las palabras, que escribió el premio Nobel de Literatura, José Saramago, como reacción a la doble invocación a Dios, que hicieron el presidente Bush por una parte y el terrorista Bin Laden por la otra, a raíz del 11-S: «Se ha perdido la cuenta de los seres humanos muertos de las peores maneras, que los humanos han sido capaces de inventar. Una de ellas, la más criminal, la más absurda, la que más ofende a la razón, es aquella, que desde el principio de los tiempos y de las civilizaciones manda matar en nombre de Dios. Ya se ha dicho que las religiones, todas sin excepción, nunca han servido para aproximar y congraciarse a los hombres; que por el contrario, han sido y siguen siendo causa de sufrimientos inenarrables, de matanzas, de monstruosas violaciones físicas y espirituales, que constituyen uno de los más tenebrosos capítulos de la miserable historia humana» (*El País*, 18 septbre. 2001, p. 26).

Es la posición de los que piensan como Comte, que la religión pertenece a un estado oscuro y superado de la evolución histórica de la humanidad, pero que a la afirmación comtiana añaden una fuerte carga de hostilidad, porque advierten la pervivencia de un

tipo de religiosidad violento y contrario a lo humano (¡como para no advertirlo!). Sin duda, aquí está su parte de razón. Lo que pasa es que este abuso del nombre de Dios les da pie para condenar airadamente toda religión sin más. Creo que los que esto hacen padecen una forma de daltonismo, que les impide ver el color de lo mucho positivo aportado por la fe religiosa en bien de los hombres a través de toda la historia. Este daltonismo los lleva a expulsar a la religión de todo lo auténticamente humano; en realidad son ellos los que por eso, se sitúan fuera de la razón.

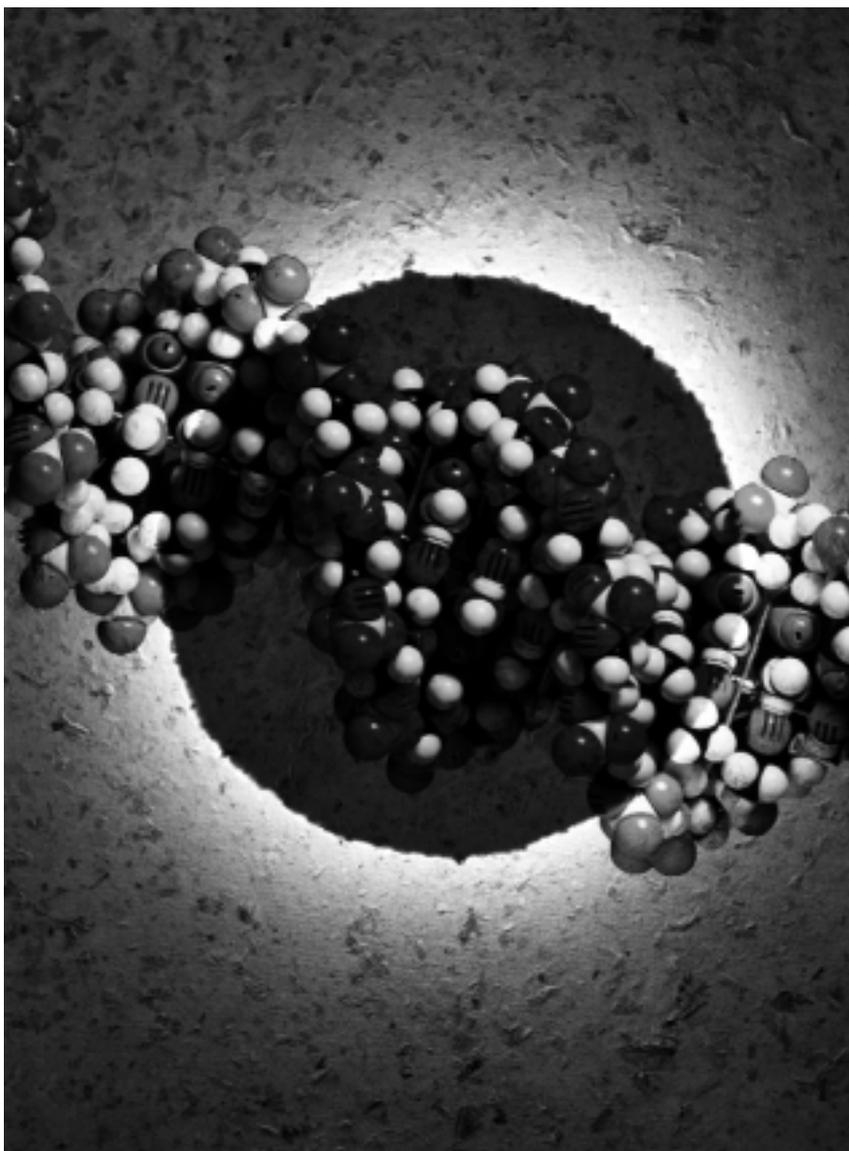
Hay otros teóricos de la religión, que sí captan las aportaciones de ésta. Están por ello lejos de expulsarla de lo positivamente humano; sólo que la inscriben dentro de los límites de la razón. Para Kant hay que inscribirla dentro de los límites de la razón pura, para Feuerbach dentro de una razón antropológica, para Marx dentro de una razón histórica y materialista. Por su parte, los antropólogos positivos ven en la religión un elemento de la estructura cultural, explicable por la función, que desempeña dentro de dicha estructura. Concretamente hablan de tres funciones: ofrecer los principios para la concepción del mundo, ser el medio para la cohesión social y finalmente el auxilio para el hombre a la intemperie, aliviándolo de su enfermedad, de sus problemas insolubles, de su angustia ante la muerte y en definitiva, de todas las situaciones límites de su existencia. Nos dice Arnold Gehlen que esta última función la sigue desempeñando la fe religiosa en las actuales sociedades seculares de Occidente, mientras que las dos primeras han sido barridas por el progreso científico-técnico.

Tenemos aquí la aplicación al fenómeno religioso de un paradigma de razón funcional. Sin duda hay que acoger con gratitud las muchas y valiosas aportaciones sobre la religión

que nos ofrece la antropología cultural, pero hay que cuestionar eso de querer «explicar» todo el fenómeno religioso como un simple hecho a flor de la comprobación empírica. Esto es tratar la religión como si fuera un crustáceo, cuya consistencia reposa toda ella en el caparazón externo, quedando la interioridad como un apéndice subjetivo e irrelevante para la razón. No se burla aquí que la religión pueda nacer de una experiencia más original y más vinculante que la que origina el saber empírico, que pueda ella fundar y desencadenar su propia razón, desbordándola sin cesar. Que yo recuerde, solamente encontré en la magnífica Introducción a la Antropología General de Marvin Harris (Alianza, 1985) una inteligente autolimitación del método, al ocuparse de la religión, dejando la puerta abierta a un posible mejor conocimiento del estado del hombre religioso (p. 461).

Creo que aplicando con más rigor el enfoque EMICS (contemplar las objetivaciones religiosas desde el punto de vista de los que las viven) podrían llegar los antropólogos a un conocimiento más aproximado de lo que verdaderamente es la religión, cosa que se haría, interrogando a los hombres religiosos. Por tales no entiendo a los miembros de esa masa, que por inercia se autodefine confesional, sino a los miembros de la minoría, para la que la religión es experiencia y compromiso. Tal vez éstos signifiquen incomodidad y aún escándalo para la razón del racionalismo, pero es interrogándolos con seriedad, con el mínimo de esa «razón participante», que el método requiere, como la antropología científica seguiría fiel a sí misma.

Pues interroguemos nosotros a un individuo de fe despierta. Pronto nos dejará ver su respuesta que el fondo de la razón positivista es un sí mismo, que se clava a sí en una identidad



clausa, la cual se erige en yo apodíctico y fundamentador, en el sujeto idóneo para comprender y juzgar esa radicalización de la alteridad, que es la religión. Un caso agudo de la tendencia del hombre a hacerse medida de todas las cosas desde su egocentrismo. Un conato ciego de dominar la luz.

Es lo que se desprende de la lectura de E. Levinas, para quien el despertar

religioso está vinculado al despertarse al Otro: «Todo lo que podría decir al respecto vendrá de esta situación de responsabilidad, que es religiosa, por cuanto el yo no puede eludirla. Si ud. quiere, es Jonás, que no puede huir» (*La realidad y su sombra*, Mínima Trotta, 2001 p. 121).

Aquí tenemos un doble dato : la experiencia de una interpelación, que me hace responsable y en segundo lu-

gar, una experiencia tan vinculante, que no puedo eludirla.

Pero en este segundo dato caemos en un nuevo escollo, levantado por la razón científica. Un vivirse religado de forma tan ineludible, ¿no presenta los visos de una neurosis obsesiva? El fondo de esta obsesión lo constituye una fuerza compulsiva, que tiende a desviar la angustia o la culpabilidad ante actos socialmente vetados. Una idea, una representación imaginativa, que se impone al espíritu de forma incontenible y repetitiva. Para E. Cerdá, la ansiedad obsesivo-compulsiva es ética; proviene del super-yo y es lo que comúnmente denominamos sentimiento de culpabilidad (Cerdá, 1965, p. 579). Quedémonos con estos tres puntos:

- 1) la neurosis obsesiva es un comportamiento reactivo ante unos obstáculos. Es un modo de organización de la personalidad y como tal, es un estado que viene de y tras unos factores patógenos. Como tal, es algo derivado, explicable desde esos factores;
- 2) implica verdadera violencia interior y por ello un grave menoscabo de la propia identidad. Un yo clavado a sí mismo;
- 3) los hábitos de comportamiento propios del neurótico obsesivo desadaptan al individuo de su relación con los otros. Una perturbación de la intersubjetividad, que malogra la posibilidad de expansión más humana del hombre.

Pues bien, el hombre religioso no se reconoce retratado en este cuadro patológico. Es verdad que no puede deshacerse de su fe, pero no porque esa fe sea la imposición de un poder alienante, sino porque va experimentando que el peso real de su propio ser converge (antes de que él lo advirtiera), con la llamada de esa interpelación, que le entró muy desde fuera de su conciencia. En esa interpelación reconoce la llamada de la plenitud de su

ser. Llamada original del Otro, no iniciativa ni reacción mía. Pues Dios es trascendencia activa y por eso en el hombre religioso se invierte la dirección del hombre racionalista: de sujeto autónomo y dominador pasa a sujeto dependiente e interpelado. Pero no por eso pierde su autonomía, al contrario, reconoce ahí como la emergencia de lo más profundo de ella. Al Dios interpelante, que lo despierta a lo mejor de sí mismo, oscuramente buscado en todos sus actos, puede decirle el creyente aquello del mozo a la joven en la obra de Offenbach: «Te conozco desde hace mucho tiempo». Un reconocimiento de sí mismo, pero como estando mucho más allá de sí mismo. Una verificación de que « el hombre supera infinitamente al hombre».

Ahora bien, ¡cuidado! este reconocimiento no sigue en continuidad secuencial a un conocimiento previo. Es un reconocimiento tras pura novedad, un reconocimiento que salta tras la sorpresa del encuentro inesperado, nos acaeció sin nosotros y por eso es gracia. Heidegger, Gadamer, Levinas, Ortega, Zubiri y cuantos pensadores del siglo xx se han empeñado en destronar al sujeto de su rango de principio primero dominador, lo sustituyen por otro sujeto finito, referido y en pertenencia a una realidad desbordante, que se le impone. Pues bien, esto mismo libremente acogido, hecho vida gozosa y agradecida por la gracia del Dios fascinante es ya la experiencia religiosa. Para los grandes místicos cristianos, esa realidad desbordante, que se les impone, es el Dios nocturno, que actualiza con sus amigos aquella lucha porfiada, que ya sostuvo con Jacob y que acabó en bendición (Gn 32, 23 ss.). Ese Dios nocturno se emplea activamente en dilatar a su fiel hacia la medida inconmensurable de su propio ser infinito y pleno.

Se trata de una lucha nocturna en dilatación configuradora. El hombre religioso deja aquí atrás la pesadilla del «hombre medida de todas las cosas» y entra en la vía firme de conformar su propio ser con el que es su medida real y está más allá de todo sí mismo y de todas las cosas. Santa Teresa de Ávila comenta esta dilatación a propósito de ver expresada su experiencia con las palabras del salmo 118: «Cuando dilataste mi corazón».

Parece como si hubiéramos apuntado la existencia del hombre sobre el punto arquimédeo, en el que todo es gracia. Las funciones de la religión, de las que nos hablan los antropólogos, se quedan en añadiduras del gran exceso gratuito, que es el misterio religioso.

Ahora bien, avanzando por esta vía de la autoidentificación en Dios, ¿no parece que nos encaminamos hacia un trasmundo aniquilador del maya insustancial y alienante de lo visible? Hay religiones y experiencias, que apuntan en esa dirección, pero no es éste el caso del creyente bíblico.

Tomemos otra vez como testigo a Levinas: «Cuando tengo que decir algo de Dios, es siempre a partir de las relaciones humanas. La abstracción inadmisibles es Dios. Es en términos de relación con el Otro como hablaré de Dios» (Obr. cit. p 121). Este modo de hablar exige una interpretación. Está lejos de significar que el encuentro con el Oteo sea una premisa, que desde sí engendre como conclusión el encuentro con Dios. El encuentro con Dios, mejor el ser encontrado por Él, es un acaecimiento original, no derivado de nada. Lo que pasa es que ese Dios, que me alcanza y con el que yo me encuentro, es «un Dios de rebote». El que vive su toque, se encuentra rebotado desde Él hacia su prójimo, pues escucha que «el que no ama a su prójimo, al que ve, no ama a Dios al que no ve» (1 Jn 4, 20). El Otro es la

urgencia inmediata, está intimando responsabilidad a todo prójimo en la experiencia cotidiana; pero si ese prójimo o cercano ha entrado en el encuentro con Dios, Dios le refuerza esa primera urgencia. Es en este sentido de segundo momento reforzado como debe entenderse lo que dice Levinas. Sólo desea hablar de Dios en relación con el Otro. Tenemos tras de nosotros mucha experiencia de religiones evasivas. Centremos pues la nuestra sin pizca de escapismo. Es lo que intenta Levinas, al perseguir «una moral tan terrestre como la genealogía de la moral de Nietzsche»; así lo constata John Llewelyn, citando varios lugares de Totalidad e infinito (E. Levinas, Ed. Encuentro, 1999, p 158).

Dios fundamenta y urge la relación con el Otro. En obedecer a esta urgencia se cumple la identidad del hombre. No es la identidad del sí mismo clavado a sí mismo, la identidad clausa en la inercia de un adoquín o del hombre egocéntrico, curvado sobre sí mismo y vecino de la sicopatología, si no domiciliado en ella. La verdadera identidad humana es la identidad de la persona, entregada a la dinámica de su vertiente relacional y ésta en la concreción temporal de cada encuentro; una identidad nómada, una identidad-rodeo, del que se pierde, para ganarse, una identidad transitiva, como imagen de la de Dios, que es amor. Por eso nunca es el hombre tan humano, como cuando conjuga en su vida la bienaventuranza del rezo con la bienaventuranza del servicio fraterno, es decir todo ello sin sombra de perturbación en las relaciones intersubjetivas y con una gran fecundidad social. Tal vez esto mortifique las orejas del señor Saramago, pero esto es la religión. Los asesinatos y las violencias en nombre de Dios son unas deformaciones graves de la religión, que hacen un enorme daño.