

## ¿QUÉ ES RELIGIÓN?: DE LA RELIGACIÓN A LA DESLIGACIÓN

**JORDI COROMINAS**

Doctor en Filosofía  
Profesor Asociado  
Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona  
Universidad Ramon LLull  
Barcelona / España  
corominasescude@gmail.com

Recibido: 16/05/2013  
Aceptado: 16/09/2013

*Resumen:* Este artículo contrasta la definición de religión que alcanza Xavier Zubiri a partir de la “religación”, una de las nociones claves de su filosofía primera, con la definición que propone Antonio González Fernández a partir de la “desligación” que es el dato primario que arroja su análisis. La diferencia entre ambos autores conlleva perspectivas muy diferentes respecto a la religión y sus planteamientos nos obligan a repensar otra vez la cuestión desde el principio.

*Palabras clave:* ateísmo, desligación, filosofía de la religión, religación, religión.

### WHAT IS RELIGION? FROM “RELIGATION” TO “DETACHMENT”

*Abstract:* This paper contrasts the definition of religion that reaches Xavier Zubiri from “religation”, one of the key notions of his first philosophy, with the definition proposed by Antonio González Fernández from the “detachment” notion, which is the primary data in his new first philosophy. The difference between the two authors involves very different perspectives on religion and its study forces us to rethink the issue again from the beginning.

*Keywords:* atheism, detachment, philosophy of religion, religation, religion.

*A Antonio Pintor Ramos, maestro en el filosofar y en la amistad*

Hay sobre la tierra tres únicas fuerzas capaces de someter para siempre la conciencia de esos seres débiles e indómitos –haciéndoles felices–: el milagro, el misterio y la autoridad. Y tú no quisiste valerte de ninguna.

[...] ¿Pudiste pensar un solo instante que los hombres serían capaces de comprender tu resistencia a aquellas tentaciones?

F. DOSTOIEVSKI

Las ciencias sociales, la filosofía de la religión, la fenomenología, la teología<sup>1</sup> y en general todas las ciencias que abordan el estudio del hecho religioso se enfrentan con la dificultad de saber a qué nos referimos cuando hablamos de religión. Se ha intentado establecer una cierta unidad dentro de la diversidad, encontrar algún elemento común o al menos un principio general de donde procederían todas las religiones y siempre aparecen excepciones notables que impiden el consenso o críticas de que la noción misma de religión es eurocéntrica o filocristiana<sup>2</sup>.

Sin embargo, es obvio que el estudio de la religión conlleva una idea, explícita o no, de lo que sea la religión y que hoy por hoy renunciar a precisar el concepto sería tanto como renunciar a definir la sociedad o la historia. Xavier Zubiri y Antonio González, discípulo de Zubiri, buscan, como otros muchos autores interesados en el estudio del hecho religioso, una definición de religión satisfactoria. Su propuesta es lo que intentaré exponer muy brevemente en estas páginas.

Es conocida la ascendencia fenomenológica de Zubiri. Un acicate importante de sus investigaciones en filosofía de la religión se encuentra en el atractivo y a la vez en la insatisfacción que le debieron producir algunos de los desarrollos de la fenomenología religiosa del siglo XX<sup>3</sup>. Lo cierto es que en ella encontra-

1 Especialmente en la llamada teología de las religiones. Véase por ejemplo, José María VIGIL, *Teología del pluralismo religioso*, Córdoba, El Almendro, 2005.

2 Autores como Daniel DUBUISSON, *L'Occident et la religion, mites, science et ideologie*, París, Complexe, 1999, y Timothy FITZGERALD, *The Ideology of Religious Studies*, New York, Oxford University Press, 2003, consideran que la "religión" es una categoría intelectual inoperante, nacida del deseo de afirmar el ideal trascendente de la cultura global y que no existe ninguna base teórica consistente para su estudio.

3 Un recorrido amplio y profundo de los planteamientos de la fenomenología positiva y de la fenomenología filosófica de la religión lo encontramos en Enzo SOLARI, *La raíz de lo sagrado, contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, Chile, Ril Editores, 2010, pp. 17-84. Para contextualizar su búsqueda religiosa en los avatares de su vida Cf. Jordi COROMINAS, *Zubiri y la religión*,

mos una dirección y un método pero no unanimidad en relación con la esencia de la religión. La tesis de Rudolf Otto de que lo sagrado expresa lo más propio e irreductible de la religión<sup>4</sup> ha marcado los estudios fenomenológicos del siglo XX, pero ya dos discípulos suyos remiten la religión a un ámbito más allá de lo sagrado, a “una realidad última” (Joachim Wach<sup>5</sup>) y a un “sentido último”, mayor que todos (G. Van Der Leeuw<sup>6</sup>).

Tampoco hallamos mayor unanimidad en la fenomenología filosófica de la religión, pero de un modo muy genérico se podría decir que en autores como Edmund Husserl, Martin Heidegger o Michel Henry, lo sagrado se retrotrae a una instancia anterior: la vida de la conciencia, el misterio del ser, o la interioridad o modo de manifestación de la vida invisible.

## 1. LA RELIGACIÓN Y SUS DIVERSAS PLASMACIONES

En Xavier Zubiri advertimos tanto la crítica de que lo sagrado sea la esencia o la raíz de los fenómenos religiosos, ya esbozada por los discípulos de Otto, como lo propio de la fenomenología filosófica: la retracción de la religión a algo que es su raíz, origen y principio. La raíz de la religión estaría en lo que Zubiri llama *religación*. Gracias a la realidad actualizada sentiente e intelectivamente, el hombre es la única realidad que actúa tomando en consideración su propio carácter de realidad y la realidad de todas las cosas. Esto es lo que hace de él una realidad religada. La *religación* es el apoyo humano en la realidad dada en la aprehensión como poder último, posibilitante e impelente. Se trata de un poder inextricable que afecta a todas las dimensiones del hombre y que es estructuralmente anterior a todo otro poder: social, biográfico, técnico, político o económico<sup>7</sup>.

La *religación*, así entendida, es anterior a todo sentido explícitamente religioso. Jugando con las etimologías algunos autores afirman que el hombre nace desligado y la *religación* sería “re-ligarse” a algún poder de lo real. Para Zubiri estamos ya religados. La *religación* no es opcional. Estamos, en sus propias palabras, ante una versión constitutiva al poder de lo real. No se trata de ningún

México, Universidad Iberoamericana, 2008 y más ampliamente en Jordi COROMINAS, Joan Albert VICENS, *La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006.

4 Entre sus obras destacan: *Lo Sagrado* (1917) y *Estudios relativos a lo numinoso* (1923).

5 Su obra más destacada es *Religionswissenschaft* (1924).

6 Su obra más conocida es *Phänomenologie der Religion*, (1956). Un resumen de la discusión en la escuela de Otto en torno a la noción de religión puede seguirse en Enzo SOLARI, *op. cit.*, p. 36 y ss.

7 Xavier ZUBIRI, *El Hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 2012, pp. 97-104.

género de sentimiento de dependencia, oceánico o de admiración por el hecho de existir. Se tenga el sentimiento que se tenga no existe nadie que no nazca religado. Nos encontraríamos ante un hecho positivo accesible al análisis filosófico<sup>8</sup> preterido por la fenomenología clásica<sup>9</sup>.

La Religión, el ateísmo, la indiferencia y el agnosticismo serían plasmaciones diversas de la *religación*, que es su raíz común y el hecho propiamente universal. Esta plasmación se realiza en forma de “probación física” de lo que es el poder de lo real en la persona y vida de cada cual. “Esta probación se va ejercitando por todas las rutas individuales, sociales e históricas. Desde este punto de vista, toda diversidad de los individuos en el curso de la vida, sus constitutivos sociales y su despliegue histórico a la altura de los tiempos, son una fabulosa, una gigantesca experiencia del poder de lo real”<sup>10</sup>. Cada una de estas grandes vías (ateísmo, indiferencia, agnosticismo, religión) se abre a su vez en una infinidad de posibilidades (diferentes ateísmos, religiones, agnosticismos) y muchas veces se solapan entre ellas (ateísmos religiosos, religiones ateas etc.) siendo difícil establecer una línea clara de demarcación entre ellas.

Ahora bien, con esto todavía no hemos respondido a nuestra pregunta. Una cosa es decir que las religiones surgen de la *religación* y de la consiguiente pregunta por el fundamento último del poder de lo real, y otra cosa es distinguir las diferentes respuestas a esta pregunta. Sabemos que la religión es una posibilidad humana, una posible plasmación de una raíz común al hombre religioso y al arreligioso, pero todavía no sabemos qué distingue la plasmación religiosa de las demás. Veamos como circunscribe Zubiri las que entiende que son las cuatro grandes posibilidades de plasmación de la *religación*:

En la vía agnóstica se “vive como palpando la nuda realidad [...] Y en este sentido es un tanteo sin encuentro preciso. Desde este punto de vista, el agnosticismo es frustración de búsqueda intelectual”, ignorancia o imposibilidad de determinar a algo como realidad plenaria o poder de lo real aunque sea buscado imperiosamente<sup>11</sup>.

8 *Ibid.*, p. 98.

9 Antonio GONZÁLEZ ha destacado diferentes virtudes y ventajas de este análisis frente a la fenomenología y la filosofía analítica en “Aproximación a la filosofía de la religión de Xavier Zubiri”: Juan Antonio NICOLÁS (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, 2011, pp. 503-518. También puede verse Jordi COROMINAS, “Filosofía de la religión y teología de raigambre zubiriana”, *Revista catalana de Teologia*, 27 (2002), 67-105; 397-423 y Enzo SOLARI, *op. cit.*, pp. 361-388.

10 Xavier ZUBIRI, *op. cit.*, p. 101.

11 *Ibid.*, p. 287.

En la vía indiferente se intenta vivir despreocupadamente respecto a la realidad última, abandonado a “lo que fuere”. “Sea lo que fuere” es ocioso ocuparse del problema de Dios para el indiferente. Se trata de desentenderse de toda opción o, si se quiere, de “la opción por no ocuparse de aquello que “está ahí””, de una opción por la indiferencia<sup>12</sup>.

En el ateísmo se vive reposando sobre la pura facticidad del poder de lo real. El ateo intente que el poder de lo real en las cosas es un hecho y nada más que un hecho, que no exige ulterior fundamentación. “Es fe en la facticidad”. La vida se basta y no necesita ulteriores fundamentaciones<sup>13</sup>. Pero, como veremos, hay muchos ateísmos que van más allá de creer en que la vida es lo que es y nada más y que llegan hasta afirmaciones cuasi religiosas y fundamentaciones ulteriores.

## 2. LA RELIGIÓN

Desde los análisis zubirianos podrían justificarse hasta cuatro definiciones de religión:

Una primera, la más amplia posible, sería comprenderla como la plasmación múltiple y diversa de la “religación”<sup>14</sup>. Todos seríamos inevitablemente religiosos. Una concepción omniabarcante de este tipo la hallamos en Paul Tillich: la religión no consistiría en ninguna función especial, vida espiritual o actividad distinta de las demás, sino en la dimensión de profundidad de todas las funciones y actividades humanas. Por ejemplo, en el ámbito del conocimiento puede manifestarse bajo la forma de la búsqueda apasionada de la realidad última y en el ámbito de la estética bajo la forma del deseo ilimitado de expresar el sentido último de las cosas. “En esta situación sin morada, sin el mínimo lugar donde establecerse, la religión comprende enseguida que no tiene necesidad de buscar una morada. En todas partes está en su casa, es decir, en la profundidad de todas las funciones de la vida del hombre”<sup>15</sup>.

Cabría una segunda posibilidad, muy amplia, pero no omniabarcante, donde la religión consistiría en una experiencia positiva de la ultimidad de lo real como fundamento de la plenitud de la vida. El poder y el enigma de lo real expresado en la *religación* se resolvería en un sentido último de lo real desde el que se trataría

12 *Ibid.*, pp. 290-293.

13 *Ibid.*, pp. 293-298.

14 *Ibid.*, p. 13.

15 Paul TILLICH, *Teología de la cultura*, Buenos Aires, Amorrortu ediciones, 1974, p. 16.

de configurar la propia vida. Esta definición deja espacio a experiencias ateas, agnósticas e indiferentes que no encuentran en la ultimidad de lo real ningún fundamento de la plenitud de la vida.

Algunos tipos de nacionalismo y de comunismo podrían ser comprendidos desde esta concepción de la religión como religiones de estado o religiones seculares<sup>16</sup> y también diversas sabidurías como el estoicismo y el budismo antiguo, aún en sus interpretaciones más agnósticas o ateas<sup>17</sup>. Ciertamente el budismo original es una religión sin dioses. La liberación no se espera de ningún Dios, ni del conocimiento filosófico, la ascesis o la meditación, sino de la extinción del deseo. Al extinguirse el deseo, se extinguen las acciones y, con ellas, sus consecuencias situándonos en un estado de *Nirvana*, libres ya del ciclo terrorífico de las reencarnaciones<sup>18</sup>.

Pero este budismo, entendido como una filosofía pragmática de la vida que ofrece a los seres humanos un diagnóstico de su condición y una vía práctica de liberación, no deja de insertarse en una experiencia positiva de lo último. Aunque Sidharta no hablara de Dioses ni de ninguna Ley Cosmo-Moral, ni ofreciera tan siquiera una definición del *Nirvana*, no dejó de mencionar atributos suyos como el de beatitud, inmortalidad, incondicionado, absoluto. De modo que el *Nirvana*, más que una extinción total, parece una beatitud más allá de la existencia que nadie puede expresar<sup>19</sup>.

Del mismo modo, cuando algunas interpretaciones budistas sitúan la noción de vacío, *Shuniata*<sup>20</sup>, en el núcleo del budismo nos hablan de ella como iluminadora, como el encuentro de un espacio calmado, libre y abierto que conlleva

16 Véase más adelante “lo religioso en los ateísmos”.

17 Por ejemplo Stephen BATCHELOR, considera que el budismo ha tendido a ser reducido a formas religiosas o formas de meditación cuando ante todo lo que habría enseñado Buda es un método, el *dharmā*, una forma de vida para comprender los orígenes de la angustia y vencerla. Cf. *Budismo sin creencias*, Madrid, Gaia ediciones, 2008, p. 35.

18 Mircea ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978, pp. 106 ss. Algunas corrientes budistas afirman que la sabiduría es capaz de asegurar por sí sola el *Nirvana* sin ningún recurso a la meditación y a las técnicas yóguicas.

19 “El ser que ha penetrado en el *Nirvana* ya no existe (si entendemos la existencia como un modo de ser en el mundo), pero puede afirmarse que existe también en el *Nirvana*, en lo incondicionado, en un modo de ser que no cabe imaginar”. *Ibid.*, p. 112.

20 La noción de *Shuniata* se interpreta con énfasis muy diferentes según la tradición y la escuela budista. Si bien se suele traducir como “vacío universal” lo que propiamente refiere es la irrealidad, (el budismo antiguo insiste incluso en la irrealidad del alma), la inexistencia en sí de las cosas. Nada posee una esencia individual. La aparente pluralidad de individualidades es un carácter ilusorio de nuestra existencia. Esta doctrina de la vacuidad universal, al vaciar al universo de “realidad”, facilita el desasimiento del mundo y conduce a anularse a sí mismo. *Ibid.*, 219 ss.

responsabilidad con todos<sup>21</sup>. Su descubrimiento supone una cierta “conversión”<sup>22</sup>. La relatividad radical o reciprocidad total budista, especialmente subrayadas por las escuelas Zen, o el vacío universal, *Shuniata*, y la mente pura totalmente vacía del Tao, pueden comprenderse en esta definición como una plasmación religiosa.

Una tercera opción algo más restringida es considerar que hay religión allí donde se reconozca una realidad plenaria, absoluta, se llame divinidad o no. En esta definición cabrían aquellas corrientes e interpretaciones del budismo y el jainismo que entienden que Dios o la divinidad se identifican con el Cosmos a través de la Ley Universal. La Ley Cosmo-Moral sería la realidad absolutamente absoluta<sup>23</sup>, pero quedarían fuera algunas “sabidurías” y corrientes como la del budismo antiguo mencionado anteriormente.

Cabría aún estrechar más el ámbito religioso y decir que sólo hay religión allí donde se reconoce como fundamento del poder de lo real una divinidad, sea bajo una orientación dispersiva (politeísmo), immanente (panteísmo) o trascendente (monoteísmo). Habría religión allí donde hay dioses y estos dioses encarnan el poder absoluto. De esa guisa, algunas interpretaciones del hinduismo, el budismo, el taoísmo o el jainismo, no serían religiones porque sus dioses son realidades sobrenaturales, pero no entes supremos, pues están sometidos a la Ley suprema del cosmos como el resto del universo<sup>24</sup>.

En cualquiera de las cuatro versiones las religiones serían una plasmación ulterior y derivada del poder de lo real, darían un fundamento a este poder y manifestarían una enorme diversidad y riqueza<sup>25</sup>. El problema de la primera definición es que inutiliza la noción de “religión”: se le da un sentido omniabarcante a costa de que no designe nada en particular. Tanto la segunda como la tercera y la cuarta solución tienen la ventaja de admitir un razonable pluralismo de vías religiosas, ateas y agnósticas y, a la vez, permitir una mínima determinación del referente de toda religión. En la tercera y cuarta el objeto religioso queda restrin-

21 Stephen BATCHELOR, *op. cit.*, pp. 104-105.

22 Amador VEGA, *Passió, meditació i contemplació, Sis assaigs sobre el nihilisme religiosos*, Barcelona, Fragmenta editorial, 2012, p. 87 ss.

23 Enzo Solari muestra muy bien el titubeo de Zubiri entre esta definición y la siguiente. Parece inclinarse por esta tercera definición, pero la cuestión queda abierta. En 1948 Zubiri señala el ateísmo de Buda y que fue el budismo popular el que terminó por divinizar a Buda. En 1971 Zubiri afirma que el Tantrismo, el Jainismo y el Budismo no niegan los dioses, sino que éstos están sometidos a la Ley Cosmo-Moral del mundo que podría ser entendida como la realidad absolutamente-absoluta. SOLARI, Enzo, *op. cit.*, pp. 282-284. Sin embargo, ello no es óbice para que desde la filosofía zubiriana, especialmente desde su noción de *religación*, no se puedan plantear otras definiciones.

24 *Ibid.*, pp. 282-284.

25 Zubiri distingue tres grandes vías religiosas: politeísmo, panteísmo, monoteísmo. XAVIER ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 299.

gido a la divinidad (en cualquiera de sus formas), pero el precio a pagar es excluir del universo religioso a ciertas tradiciones espirituales que en la segunda solución quedan incorporadas<sup>26</sup>.

### 3. LA “DESLIGACIÓN”

En Antonio González nos encontramos en una filosofía que va madurando y que hace relativamente poco que ha llegado a una noción de religión muy diferente de la de Zubiri<sup>27</sup>. Ciertamente asume los logros de Zubiri, pero intenta radicalizarlo, influido y en diálogo con la fenomenología de la vida de M. Henry y el último Heidegger<sup>28</sup>. En la cuestión que aquí nos ocupa, en la filosofía de la religión, también es de notar la influencia de Karl Barth, de la teología dialéctica y de su propia teología.

Como en Zubiri, las nociones nucleares se acrisolan en la filosofía primera y, por tanto, es la nueva filosofía primera de González, todavía en ciernes, la que le hace divergir en el concepto de religión<sup>29</sup>. El punto de partida es el análisis de actos. La praxis humana está constituida de una sucesión de actos: actos de visión,

26 Tanto si se adopta la tercera como la cuarta definición, en Zubiri lo sagrado es siempre adjetivo de lo divino.

27 Esta continua maduración hace que el mismo A. González se desdiga de anteriores afirmaciones o que no haya precisado y sacado todas las consecuencias de una nueva terminología que va aquilatándose. En el momento en el que Enzo Solari escribió su síntesis de la filosofía de la religión de Antonio González ésta no había llegado a una fundamentación de la noción de “desligación”, ni a la definición actual de religión. Obsérvese que es la filosofía de la religión contenida en el capítulo 3 de Antonio GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, Santander, Sal Terrae, 1999, pp. 112-173, la base para la síntesis que realiza Enzo SOLARI, *op. cit.*, pp. 512-543, y que allí la definición de religión es todavía muy cercana a la de Zubiri: “lo religioso se define por ser plasmación, en actuaciones con sentido, de la presencia universal de la paradoja de la alteridad en la praxis humana”, p. 131.

28 Para este diálogo puede verse Antonio GONZÁLEZ “Ereignis y actualidad”, en D. GRACIA (ed.), *Desde Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 102-193; “La praxeología como filosofía originaria”, en R. Salas Astrain (coord.), Chile, Universidad Católica, 2005, pp. 817-832; “Las cosas”, en J. A. NICOLÁS y R. ESPINOZA (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 107-136 y “El lugar geométrico de la realidad”, en Javier San Martín y Tomás Domingo Moratalla (eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 171-186.

29 Jordi COROMINAS, “Un humanismo a la altura de lo humano”, *Lletres de filosofia i humanitats*, IV (2012) 4-50. El primer ensayo de una filosofía primera de Antonio GONZÁLEZ es *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Madrid, Trotta, 1997. Importante la distinción que realiza allí de acción, actuación y actividad pues es la terminología que utilizamos en este artículo. En *La transformación posible ¿Socialismo en el siglo XXI?* www.bubok.com, 2010, y en los artículos mencionados en la nota anterior se dibuja un nuevo punto de partida y una nueva filosofía primera.



de pensamiento, de recuerdos o de sensaciones, de emociones, de sentimientos o de movimientos, desplazamientos, caricias etc. Y en todos ellos surgen cosas: cosas vistas, imaginadas, pensadas, recordadas, sentidas, movidas, desplazadas, acariciadas. Estos actos no son reales ni en el sentido de la filosofía moderna, “estar ahí fuera”, ni en el sentido de la filosofía zubiriana, “ser de suyo”, pues no se actualizan en la inteligencia ni pueden actualizarse jamás porque precisamente son la actualización de las cosas, son su surgir.

Los actos son radicalmente otros que lo surgido en ellos. Surgen las cosas, pero el surgir mismo no surge, es invisible. En cambio, las cosas sí que son reales en el sentido zubiriano, pues ellas se presentan con su peculiar modo de alteridad, en los actos humanos. La realidad surge en los actos y no a la inversa.

A diferencia de la realidad y de las cosas actualizadas en los actos, éstos, en su transparencia y diafanidad, me son patentes inmediatamente. Por ejemplo, el acto de ver no es a su vez visto, pero tampoco es un presupuesto o hipótesis para justificar lo visto. El acto de ver, conlleva una autocerteza, un darse cuenta del acto mismo en su surgir.

La irreductibilidad de los actos, de la acción a las cosas, se opone a todos los intentos de objetivar o sustantivar la acción. De ahí la dignidad del ser humano, su originalidad y diferencia respecto a todo lo demás puesto que únicamente en el ser humano ocurre este surgir. En el límite, un cuerpo humano donde se mantuvieran las constantes vitales, pero donde se hubieran extinguido los actos de este tipo sería un cuerpo con vida biológica pero sin vida humana.

Lo importante para nuestro tema es que el dato primario no es la *religación*, ni un poder de lo real que se plasma en diferentes vías, sino la *desligación* y el surgir de cosas, realidades, en los actos. A diferencia de Zubiri A. González no parte de un poder de lo real o de la alteridad dado en cada uno de nuestros actos, sino de la irreductibilidad de los actos humanos a las cosas. Los actos son ontológicamente previos o, mejor dicho, no están sujetos al poder de lo real, sino que lo rebasan. En este sentido, lo más propio del hombre, que son los actos, está desligado de todo poder de lo real y no tiene ninguna necesidad intrínseca de atarse a algún poder último.

#### 4. LA RELIGIÓN COMO GARANTÍA

La religión sería un sistema de actuaciones que apela a un poder último que garantiza la correspondencia entre la acción y los resultados. Estos poderes pueden ser un Dios o unos dioses, una Ley Cósmica superior a los dioses (estoicismo, corrientes budistas e hinduistas), lo sagrado, el destino del ser, la vitalidad, la

razón histórica, la ley universal o la evolución cósmica<sup>30</sup>. A diferencia de la magia, la persona religiosa controla muchísimo menos este poder último teniendo que recurrir a la plegaria, la súplica, el sacrificio y técnicas ascéticas etc., para hacerlo propicio.

Lo decisivo de los sentidos religiosos no estaría en que todos ellos pudieran reducirse a un significado común, presente en todas las religiones, como a veces se ha pretendido hacer con lo “sagrado”. Haya en cada religión los juegos lingüísticos que haya, con sus múltiples y plurales significados, lo que constituye esos sentidos en religiosos es que esos sentidos se refieren a un poder último, más allá del poder de mis actos, que avala las acciones<sup>31</sup>.

Estos garantes de la correspondencia entre la acción y sus resultados tienen normalmente un carácter explícitamente divino. Sin embargo, pueden también adquirir formas más seculares bajo el manto de estructuras metafísicas que garantizan que, en último término, quienes actúan “bien”, conforme a la ética, la política y los criterios de los poderes de turno, les irá bien, y a quienes actúan “mal”, les irá mal.

Ya se le ha objetado a González que esta correspondencia entre la acción y sus resultados es casi un dato antropológico. ¿Acaso no actuamos siempre buscando unos resultados? ¿Querer liberarnos de esta especie de causalidad entre la acción y sus resultados no es querer escapar de lo humano? ¿No constata la psicología todo tipo de esquemas de culpa relacionados con el resultado de nuestras acciones?

De hecho, González no desprecia el resultado de nuestras acciones. No sólo no lo desprecia sino que considera importantísimos los efectos de nuestros actos, aún de los más inconscientes. Lo que él denuncia es que se utilicen estas consecuencias como aquello que justifica la praxis viva como tal, pues si la praxis se reduce a sus resultados se equipara al hombre con lo que produce y fácilmente se supedita su dignidad a las consecuencias de sus actos, o peor, se le iguala a las cosas.

Podría pensarse que la definición de religión como garante del valor de nuestras acciones es demasiado omniabarcante. Parece que el ateísmo no es posible<sup>32</sup>. Sin embargo, no creo que suponga una anulación de la vía atea, agnóstica o indi-

30 En el sociólogo Jacques Ellul encontramos una definición de la religión parecida. Jacques ELLUL, *La foi au prix du doute*, París, La Table Ronde, 2006, p. 168. En Jordi COROMINAS, “Un humanismo a la altura de lo humano”, *op. cit.*, p. 17 ss. he señalado las diferencias entre la noción de religión de A. González y la de Barth y de la teología dialéctica.

31 Cf. Antonio GONZÁLEZ, *La transformación posible ¿Socialismo en el siglo XXI?* *op. cit.*, pp. 124-128.

32 Es uno de los problemas que plantea Enzo Solari en el acercamiento de Antonio González a la religión, Enzo SOLARI, *op. cit.*, p. 535.

ferente, sino una redefinición de estas vías según se apele o no a algún tipo de poder que garantice la correspondencia de la acción con los resultados. De ese modo podría decirse que es ateo el que cree que no hay ningún género de garantías que aseguren algún tipo de resultados, que es agnóstico el que cree que no puede decidirse si hay o no garante último y que el indiferente no se plantea esta cuestión.

Ciertamente, desde la definición de A. González, lo no religioso no equivale a experiencia atea, agnóstica o indiferente, y aparecen, dentro de lo que usualmente se llama ateísmo, religiones que a menudo no se reconocen como tales y dentro de lo que normalmente se llama religión, verdaderas actuaciones no religiosas. Por decirlo de un modo paradójico: hay ateísmos nominales religiosos y religiones nominales ateas.

## 5. LO RELIGIOSO EN LOS ATEÍSMOS

Desde la definición de A. González es posible un ateísmo no religioso. Es decir, un ateísmo donde no sólo se niegan determinados dioses sobrenaturales, sino también todo tipo de poderes últimos que justifiquen nuestra acción o que establezcan algún tipo de garantía respecto a sus resultados.

No obstante, hay muchas formas de vida que se llaman ateas quizás porque se niega un Dios sobrenatural o divinidades panteístas, pero donde hay poderes que sustantivan o cosifican la praxis humana de manera tan o más constringente que las religiones históricas. En la modernidad muchas veces se ha acabado sustituyendo el garante religioso por garantías metafísicas que cumplen el mismo papel: la Patria, el Estado, las Leyes de la Historia, la Razón Universal, la Estructura del Mundo, la Técnica, el Progreso, el Interés Egoísta, el Capitalismo, el Socialismo, la Naturaleza, o la Vida. Cosas y poderes por las que muchos seres humanos han entregado sus vidas y aún están dispuestos a entregarlas<sup>33</sup>.

Hay ateísmos cuasi religiosos y religiones laicas tan o más potentes en la medida en que se ignoran como religión. Basta pensar en el marxismo soviético o chino: en su concepción determinista de la historia que aseguraba que tarde o temprano los revolucionarios tendrían éxito, en sus “ídolos” revolucionarios o en su culto a la personalidad.

No deja de ser cierto, como asevera Mircea Eliade, que un ateísmo “puro” es bastante minoritario. “No es sólo en las “pequeñas religiones” o en las místicas políticas donde se encuentran comportamientos religiosos camuflados o

33 Antonio GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, op. cit., pp. 156 ss.

degenerados: se los reconoce incluso en los movimientos que se proclaman francamente laicos, incluso anti-religiosos. Así, en el desnudismo o en los movimientos en pro de la libertad sexual absoluta, ideologías donde se pueden entrever las huellas de la “nostalgia del Paraíso”, el deseo de reintegrarse al estado edénico anterior a la caída, cuando no existía el pecado y no se daba una ruptura entre la bienaventuranza carnal y la conciencia.[...]”<sup>34</sup>.

En la postmodernidad, por más que sea común la crítica a la religión y a los ideales ilustrados de progreso y racionalidad considerados como religiones seculares, se da una especie de “retorno de los brujos”. Los variopintos sincretismos de la *New Age*<sup>35</sup> y ciertos poderes cósmicos asumen el lugar de los viejos dioses. Determinadas terapias alternativas de curación y crecimiento personal (*Feng-Shui*, biomagnetismo, depuración de *chacras*, imantología, *Reiki*, mensajes del agua), y otras muchas técnicas, quieren garantizarnos la posesión de la energía vital que nos conduzca al éxito<sup>36</sup>.

A pesar de todo, el mismo M. Eliade piensa que todas las culturas han conocido hombres arreligiosos y que “no es imposible que los haya habido incluso en los niveles arcaicos de cultura, a pesar de que los documentos no hayan atestiguado todavía su existencia”<sup>37</sup>. Tampoco es el ateísmo estrictamente un fenómeno occidental. La filosofía *Lokaiata* o *Chárvarka* en la India, cuyos textos se remontan al siglo VI a. C. y que tuvo seguidores hasta el siglo XV, sostenía que sólo existía el mundo empírico, eran materialistas, negaban la reencarnación, la vida después de la muerte, la eficacia de todo rito religioso y la acumulación de méritos o deméritos por las acciones humanas<sup>38</sup>.

Hay ateísmos que se encuentran en las antípodas del ateísmo prometeico y “religioso” de la Ilustración. Ateísmos que no ofrecen ninguna escapatoria, “iluminación”, “despertar” o garantía. Ateísmos que aceptan con resignación o con un sentido trágico que todas las esperanzas y los temores humanos, todas las alegrías extáticas y los terribles dolores, se desvanecerán para siempre tragados por un caos indiferente al que pertenecemos sin objeto y que al final nos aniquila. Ateísmos como el de F. Nietzsche, que subraya precisamente los aspectos gratuitos de

34 Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Ed., Guadarrama, 1981, p 174.

35 Eduardo N. GARCÍA, “postmodernidad y religión. Nueva era”. *Teoría y praxis*, 12, febrero 2008, pp. 70-86.

36 Antonio GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, op. cit., p. 170.

37 Mircea ELIADE, op. cit., p. 173.

38 Ramkrishna BHATTACHARYA, “Lokayata Darana and a Comparative Study with Greek materialism” en: *Materialism and Immaterialism in India and the West: Varying Vistas*, New Delhi, Partha Ghose, 2010, pp. 21-34.

la acción humana y que entrevió una similitud fundamental entre la justificación religiosa y la justificación ilustrada de la acción humana<sup>39</sup>.

Es importante señalar que aún un ateísmo verdaderamente “no-religioso” no es completamente ajeno a la búsqueda de garantías que establezcan algún tipo de correspondencia entre la acción y sus resultados. Y es que la justificación de la acción por sus resultados no es propia de la religión. Lo propio de ella es creer en un poder último que garantiza la retribución, la correspondencia entre la acción y los resultados, pero en las vías agnósticas, ateas e indiferentes, que no creen en ningún tipo de poder último, pueden aparecer tendencias a atribuir el éxito y el fracaso al propio mérito o culpa o a creer que se es valioso sólo en tanto que se producen buenos resultados.

No hay un poder exterior a mis actos que garantice la correspondencia de la acción con unos resultados, pero puedo vivir bajo el peso de estar buscando constantemente el reconocimiento y la aprobación de otros, o bajo el deseo de venganza y el rencor de no poder perdonar las acciones de los demás que me hieren. También puedo vivir bajo la continua presión del éxito admirando a los poderosos como encarnación de una superioridad merecida y despreciando a los fracasados como merecedores de su situación.

En definitiva, desde la filosofía de González el ateísmo, el agnosticismo y la indiferencia pueden ser más o menos religiosos. No niega la pluralidad de las grandes vías que ya anunciaba Zubiri, pero todas ellas se ven afectadas en diferentes grados por el principio de retribución.

## 6. LO NO-RELIGIOSO EN LAS RELIGIONES

Si muchos ateísmos que en principio niegan un poder último acaban religándose a poderes tan o más coercitivos que las religiones históricas constituyéndose en verdaderas religiones, diversas tradiciones catalogadas de religiosas pretenden liberarse de todo principio retributivo y de toda religación a un poder último o al menos aparecen en ellas elementos desligadores, no-religiosos, al negarse a justificar, equiparar o medir la vida humana por los resultados de sus actos. En grados diferentes, como en los diversos ateísmos, encontramos en las religiones la protesta contra el principio retributivo.

Por ejemplo, en el *Bhagavad-Gita* encontramos la renuncia explícita a los resultados de las acciones y un llamado a “desligarse” de los resultados:

39 Antonio GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, op. cit., p. 168 ss.

“Quienquiera que actuando dedica sus acciones al Espíritu Supremo y deja de lado todo interés personal en sus resultados no es tocado por el pecado. [...] El hombre que no está atado al fruto de sus acciones obtiene tranquilidad, pero el que intenta disfrutar del fruto de sus acciones queda atado. El señor supremo no ha creado ningún lazo a los resultados de las acciones”<sup>40</sup>.

En el budismo original se busca precisamente desatar la acción de sus resultados y salir del círculo infernal de las reencarnaciones, que es la máxima expresión del principio retributivo, mediante la extinción del deseo. Podrá discutirse hasta que punto el deseo se extingue antes de la muerte por más que a través de una vida monástica uno se separe del mundo y ejerza técnicas de meditación y de yoga, pero en el budismo está sin duda inscrita la protesta contra la correspondencia entre la acción y sus resultados.

Según E. Levinas el judaísmo busca liberarse de la sacralidad de las cosas y del poder que esta sacralidad emana. Lo sagrado se identifica con la manipulación de lo divino, con la hechicería y todo tipo de ídolos que someten al hombre. De ese modo, en la modernidad nos encontraríamos con nuevas y poderosas idolatrías como las ideologías totalitarias y el mundo hipertécnico. Frente a lo sacro y a los ídolos el judaísmo coloca en su centro la ética. Por ello, los profetas bíblicos no sólo clamaron contra la adoración a las realidades poderosas de otros pueblos, sino también contra la religiosidad del templo de Israel, contra la confianza que ese templo podía otorgar, y contra la apariencia de acceso a Dios mediante los sacrificios<sup>41</sup>.

En el cristianismo diversas teologías afirman un Dios que está por encima de toda poderosidad de la realidad y por encima de toda realidad. En la teología de A. González la creación de Dios culmina en una realidad, la humana, que es apta para ser des-ligada de todo poder de lo real. Esta posibilidad de des-ligación de todo poder de lo real incluye también la ligazón a la propia realidad. El ser humano puede desasirse de sí, liberarse de la angustia por sí mismo, del miedo a perder la propia realidad. Frente a la religación al poder de las realidades de las religiones, el Dios cristiano se manifestaría como el “desligador” por excelencia. Al estar situado más allá de todos los poderes del mundo puede llamar al ser humano a la libertad respecto a todos esos poderes que lo someten. De ahí precisamente la prohibición de confundir idolátricamente a Dios con las cosas. Y de ahí también la prohibición de reducir la praxis viva del ser humano a sus resultados<sup>42</sup>.

40 *Bhagavad-Gita*, cap. V

41 Emmanuel LEVINAS, *L'au-delà du verset*, Les éditions de Minuit, 1982.

42 Cf. Antonio GONZÁLEZ, “La cuestión de la religión” en: *La transformación posible*, op. cit., pp. 121-143.

## 7. DE LA RELIGACIÓN A LA DESLIGACIÓN

A. González hace especial énfasis en insertar los diferentes sentidos y “vivencias” religiosos o no religiosos en una praxis o forma de vida. El análisis de la intelección de Xavier Zubiri (aprehensión primordial, logos, razón) es integrado en un análisis de la acción (acto, actuación, actividad), pero la verdadera novedad de González respecto a Zubiri viene determinada por su más reciente filosofía primera que es la que da pie a una nueva noción de religión.

El dato primario no es la religación, ni un poder de lo real que se plasma en diferentes vías, sino la desligación y el surgir de cosas, realidades, en los actos. El poder de lo real surge ciertamente en el acto, pero el acto está desligado de todos los poderes que surgen en él. A diferencia de Zubiri el poder de lo real no subsume los actos sino a la inversa. Los actos humanos son irreductibles a la realidad, desbordan el poder de lo real que surge en ellos. La religión “religa” los actos a las cosas, a la realidad, a un poder que en lugar de ser subordinado a los actos, supedita y enajena a éstos.

La “religación” en Zubiri era universal y previa a la plasmación religiosa. En González lo universal y previo es la “desligación” y la “religación” a algún tipo de poder es lo propio de la religión. La religión ya no era para Zubiri una dimensión ineludible de lo humano. Pero para A. González tampoco es una noción neutra, es más bien peyorativa. Bajo su descripción de la religión como “religación” a algún poder de lo real integra las críticas modernas que consideran a la religión como una *legitimación* de los poderes sociales (Marx), como una *proyección* (Feuerbach) o constitución de poderes distintos de la praxis humana, como *consolación* (Freud) para asegurar, a quienes se consideran víctimas inocentes, que su sufrimiento es pasajero y que más adelante, en esta vida o en otra, recibirán una compensación por el sufrimiento experimentado, y como *resentimiento* y espíritu de venganza (Nietzsche) pues la correspondencia entre la acción y sus resultados permite al débil esperar el castigo de sus enemigos.

La distinción básica que establece González no es entre ateísmos, agnosticismos, indiferencias y religiones, sino entre lo religioso y no religioso, presente en muchas religiones históricas, y aún en ateísmos y metafísicas laicas. Y esta distinción tiene un potencial muy crítico no sólo para las religiones, sino también para los ateísmos provocando un verdadero replanteamiento de todas estas categorías, pues determinadas comprensiones catalogadas de religiosas pueden

hallarse mucho más cerca de determinadas comprensiones ateas que de otras comprensiones religiosas y a la inversa<sup>43</sup>.

La religión reduce lo humano, somete la praxis viva a los resultados, religa la acción a realidades poderosas, Dioses antiguos o nuevos: Patrias, Estados, Dinero, Energías Cómicas.... En cambio, lo no-religioso, la irreductibilidad de la acción humana a sus productos, la desligación de todo tipo de realidad poderosa, la destrucción de los ídolos creados para justificar la acción, nos acerca a lo más propio de la humanidad: la libertad y su absoluta dignidad<sup>44</sup>.

No se trata de tomar partido por una u otra posición, sino de repensar otra vez la cuestión, sin negar un ápice de su complejidad y, si es necesario, retomar todo desde el comienzo intentando abandonar nuestros inevitables presupuestos. No es otro el sino del filosofar<sup>45</sup>.

43 La cuestión tiene implicaciones decisivas para la llamada teología de las religiones o teología del pluralismo religioso.

44 La afirmación kantiana de que el ser humano tiene dignidad y no precio se fundamentaría en la distinción de A. González entre los actos y las realidades actualizadas en ellos.

45 En la víspera de su muerte parece que Husserl murmuró: "Justo ahora que llego al final y que todo ha terminado para mí, sé que me es necesario retomar todo desde el principio". Jaques DERRIDA, *Alter*, 8, (2000) 84.