

EL LADO MANIPULABLE DE LA RELIGIÓN

PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO¹

RESUMEN: El objetivo del presente artículo es clarificar la esencia teológica de la religión y el principal ámbito de holgura que evita dinámicas tales como el fanatismo, la ideología y la idolatría. Esta importante meditación nos ayuda a percibir mucho más claramente las posibilidades de abuso de la religión.

PALABRAS CLAVE: esencia teológica de la religión; abuso de la religión; reduccionismo; fanatismo; idolatría; ideología.

The manipulable side of religion

ABSTRACT: The aim of this paper is to clarify the theological essence of religion and the main available leeway which prevents deviancies such as fanaticism, ideology and idolatry. This important meditation helps us to more clearly perceive the possibilities of abuse of religion.

KEY WORDS: theological essence of religion; abuse of religion; reduccionism; fanaticism; ideology; idolatry.

La historia humana muestra a cada paso el destino trágico de lo profundo; en el mejor de los casos, ser banalizado, hecho tópico, lugar común; en el peor, convertirlo en ideología y violencia. La religión no escapa de esta posibilidad de la libertad del hombre. El recrudecimiento actual de los fanatismos religiosos, que han llegado a cotas insospechadas de maldad con la ayuda de los medios tecnológicos de nuestro tiempo, implica para los creyentes auténticos una meditación constante, en un discernimiento lúcido, de aquel lado por el cual la religión puede ser manipulada, tergiversada hasta el punto de cometer en su nombre crímenes de lesa humanidad. Y, sin llegar a casos tan extremos, poder detectar dónde reside en ella la posibilidad de desnaturalizarse, como decía Bernhard Welte en los años sesenta del siglo pasado, con un término (*Unwesen*) que en alemán es más fuerte que la mera deformación negativa de la religión, pues supone, nada menos, que el abandono, la huida de su propia esencia (*Wesen*)².

¹ Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Correo electrónico: panizo@comillas.edu

² Cf. Welte, 1965: 279-296.

Por eso no se pierde el tiempo cuando se reflexiona en profundidad sobre lo propio, específico y central de la religión. El reduccionismo consiste, precisamente, en el desalojo de lo constitutivo del fenómeno. Este procedimiento inelegante y violento se da por desgracia en todos los ámbitos de la condición humana. Cuántas veces el amor auténtico, imposible sin servicio y reconocimiento del otro, es reducido a realidades que se le parecen, pero están muy lejos de él. No es infrecuente reducir la belleza de la obra de arte al cosquilleo que produce en el contemplador, cuando no a los soportes materiales, físicos y químicos que, en el caso de un cuadro, lo hacen posible. O el reduccionismo de la actitud cientificista, en los antípodas de la ciencia auténtica, procedimiento por el que se decreta, en un acto dictatorial, que el único acceso verdadero a la realidad es el que hacen posible las ciencias físico-naturales; lo cual, por otra parte, es imposible demostrar científicamente, pues ni pesa, ni mide ni se deja controlar mediante un experimento.

Las consecuencias de esta actitud para la pedagogía y la educación son deletéreas. Cuando el deseo de ser y saber, de buscar la verdad, de abrirse al mundo y hacer grandes preguntas, se sustituye por la ganancia de un título, la distinción por encima de los demás, o una determinada nota final, el deseo de formarse ha quedado reducido a una cáscara de la que se ha evaporado su esencia. Ha sido mérito del fenomenólogo italiano Vincenzo Costa, haber llamado la atención sobre tan lamentable estado de error, por más que venga avalado por las burocracias y los formalismos de las modas pedagógicas actuales, especialmente cuando se ponen acríticamente en manos de algunas teorías neurocientíficas contemporáneas. «Es el cerebro el que está dentro de nuestra experiencia, y no al contrario», dice con toda razón el autor citado (Costa, 2018, p. 55). Su queja no va dirigida contra la ciencia, sino contra la metafísica ingenua y contradictoria en que se sustenta. Ninguna educación consigue su objetivo si no remueve la vida afectiva (inteligencia, emociones, voluntad), «si no impulsa al sujeto que se educa hacia nuevas tonalidades afectivas, unificando aquellas tres aperturas fundamentales que constituyen la persona en su integridad» (Costa, 2018, p. 150).

Por lo que respecta a la religión, muchas de las críticas que se le han dirigido son reduccionistas, bien porque se parta de una definición funcional de ella, dejando al margen lo sustantivo, bien porque se crea saber de antemano lo que es: una fabulosa potencia de compensación en todos los órdenes (personal, social, psicológico), un fenómeno de proyección, como ha pensado la crítica de la religión desde Feuerbach. Muchos de los primeros cultivadores de la naciente Ciencia de las Religiones buscaban encontrar el momento cero de surgimiento de la religión, e intentaban explicarlo recurriendo a un elemento no religioso (la magia, el totemismo, el animismo,

etc.). No digamos cuando se trata lo humano al modo naturalista, y se intenta dar cuenta de ello mediante lo que no lo es; procedimiento que se encamina por un plano inclinado hacia la barbarie³.

Sin embargo, los fenomenólogos entienden por reducción otra cosa totalmente diversa. Justo lo contrario de lo señalado hasta ahora. El término envía más bien a un rebasamiento de sentido (Miguel García-Baró), a la liberación de la esencia de lo que se muestra (Michel Henry), dejando que los fenómenos se ofrezcan originariamente, como su intimidad les impele a hacerlo y no como nosotros les forzamos a darse, imponiéndoles nuestros prejuicios, manías e intereses. Se trata de una actitud casi religiosa, franciscana, de apertura y respeto sumo hacia todo lo que se manifiesta, sin imponer desde fuera ningún esquema previo que los desnaturalice. Más bien al contrario, comprender todas las lenguas de los fenómenos, en una especie de Pentecostés que hace políglota a la razón, pues ella es cada uno de aquellos en su estilo propio y en los límites en que se da, como dice el §24 de *Ideen I* de Edmund Husserl. Lo cual transcende de la filosofía hacia una forma de ser en el mundo que estructura el propio sujeto: tener la tarea de cuidar y liberar los fenómenos. Tampoco andaba lejos de ello el joven Blondel cuando hablaba de la filosofía como la santidad de la razón⁴. ¿Deberá ser entonces la teología la santidad de la profundidad de la razón?

Lo primero que salta a la vista, cuando se permite al fenómeno religioso exhalar su propia esencia, es que abre tal claro al pensamiento, gracias a su condición simbólica, que deja ver cómo es imposible confundirlo con ninguna situación de la existencia, ni con alguna estructura de la conciencia, sino que la relación salvadora, liberadora y redentora con Dios, como gustaba de decir Tomás de Aquino (*ordo ad Deum*), consiste en un verdadero y auténtico trans(*as*)cender (Jean Wahl) hacia Dios en el horizonte de la salvación⁵. La entrega de todo mi ser, con todas sus dimensiones y niveles, a Dios y su misterio como término de preocupación última (Paul Tillich)⁶. No lejos de ello se encuentra la definición de fe que propone el Concilio Vaticano II en el número 5 de la Constitución dogmática *Dei verbum*: «*se totum libere Deo committit*», la entrega del hombre entero y libremente al Dios que se revela; con ese verbo (*committo*) que acentúa la confianza plena que invita a poner toda la existencia en las manos de fiar de Dios.

³ Cf. Henry, 1966: 161.

⁴ Cf. Blondel, 1961: 104; 1996: 495.

⁵ Cf. Seckler, 2000: 138. En la página anterior (137) reconoce en la filosofía de la religión de Paul Tillich una variante de su concepto teológico de religión.

⁶ Como dice Welte (1965: 281): «*ich: ganz ich selbst, lasse mich ganz ein auf Gott selbst und sein Geheimnis*».

Y es que tal acto de confianza, capaz de estructurar la vida del creyente, es siempre la voz a Dios debida, si se permite evocar aquí el famoso verso de Garcilaso que, más tarde, será el título de un poemario de Pedro Salinas (*La voz a ti debida*, 1933). La respuesta al *prius* y *supra* de su amor agradeciente e indebido que despierta todas las potencias del asombro y el agradecimiento, en la más rendida adoración; pero también de la vergüenza, cuando el creyente percibe lo débil de su respuesta y la mezquindad de su entrega al prójimo. La tentación de concebir la relación con Dios y la unión con Él al margen del otro, pobre, extranjero, viuda; según la tríada bíblica que resume toda la vulnerabilidad humana y llega hasta Levinas. «Quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve», dice 1Jn 4, 20.

La relación redentora con Dios, y la unión liberadora y salvadora con Él que llamamos mística, puede vivirse en cualquier ámbito, reino o región de lo real, pues no se agota en las expresiones explícitas del sistema de mediaciones organizado que constituye la religión positiva, su densidad categorial, y sin el cual el acto religioso se esfumaría en los amplios palacios de la memoria del creyente de puro dado por supuesto. Es más, esta relación redentora se convierte en el criterio interno de la propia religión para juzgar sus expresiones de todo tipo, pues estas simbolizan al Misterio Santo de Dios y expresan la vida religiosa del creyente, y, de ahí, su ambigüedad, dado que en el ejercicio de la vida de fe podría resolverse mal la desproporción constitutiva del sujeto que ha despertado en el encuentro con la infinitud de Dios y su misterio.

En efecto, el encuentro personal con Dios favorece la experiencia de la inadecuación entre el yo empírico y el que se debería y querría ser. Este último se representa simbólicamente en la liturgia, con el anhelo de que Aquel que ha iniciado esta obra maravillosa, Él mismo la lleve a término⁷. Pero puede ocurrir que ese desfase o desproporción, lejos de ser el motor de toda lucidez, de todo discernimiento que sitúa al creyente en su humildad, se resuelva en superstición, en deseo de convertirse en dueño del Infinito apuntado por la misteriofanía mentada. Lejos de vivirse la desproporción con alegría y agradecimiento, como el eco en el sujeto de la presencia originante (Juan Martín Velasco) de Dios, puede concentrar la energía espiritual manifestada en ese decalaje en la creación de un ídolo, o en la absolutización de cualquiera de las expresiones organizadas del sistema de sacralidades. El veredicto de Blondel es rotundo: «No hay acto, por infame que sea, en el que no se haya podido integrar lo divino, ningún acto que no haya suscitado una idolatría» (Blondel, 1996: 354).

⁷ Cf. Lacoste, 2010, p. 82.

Los maestros espirituales han señalado siempre el peligro de fijar y detener el impulso de transcendencia (*volonté voulante*); es decir, de travesía y elevación del sujeto en un momento parcial del camino. Lo han llamado de diversas formas: afectos desordenados (Ignacio de Loyola), apetitos (san Juan de la Cruz), etc., pero lo importante no es tanto el nombre cuanto la realidad apuntada por esos términos, de la que también avisa el Evangelio cuando previene de poner la mano en el arado y mirar hacia atrás en el seguimiento de Cristo (ver Lc 9, 62). San Juan de la Cruz recurre a la imagen de la mujer de Lot en Gén 19, 26, convertida en estatua de sal, algo fijo, inerte, sin vida al mirar hacia atrás y detener su marcha: «No mires hacia atrás ni te detengas en parte alguna» (Gén 19, 17). Cuando esto sucede, la esencia de la religión desaparece, aunque se mantenga en pie la expresión. La crítica bíblica se actualiza entonces con toda la fuerza de los profetas: «Este pueblo me alaba con su boca, y me honra con sus labios, pero su corazón está lejos de mí, y el culto que me rinden es puro precepto humano, simple rutina» (Is 29, 13; texto recogido por Mt 15, 8-9). «Misericordia quiero, no sacrificios, conocimiento de Dios, y no holocaustos» (Os 6, 6; citado en Mt 9, 13).

Y es que el lado manipulable de la religión siempre es *a parte hominis*. Nunca tiene que ver con la bondad y la santidad augusta del Misterio de Dios. La dialéctica profética de los labios y el corazón aparece también en un conocido texto de Pablo: «Porque si proclamas con tu boca que Jesús es el Señor y crees con tu corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, te salvarás» (Rom 10, 9)⁸. La forma de «increencia» del creyente comienza con una incoherencia: el desfase entre los labios y el corazón: decir que se cree, pero no tener un corazón convertido a la fe en un Dios capaz de resucitar todo lo que está muerto y llenarlo de vida y plenitud, haciendo nuevas todas las cosas.

En definitiva, no dejar a Dios ser Dios (Karl Barth). Y lo que empieza por este desalojo de la esencia puede terminar en formas mucho más peligrosas; cuando la desproporción se acalla del todo cosa que no sucede impunemente, se opta por ello, y se cree que ya no hay distancia entre el yo real y el que debo y quiero ser, entonces comienza la dureza y el juicio rigorista sobre los demás, del que se excluye por supuesto quien lo emite, como si estuviera en estado de llegada y su voluntad queriente fuese una sola cosa con las decisiones de su voluntad querida (Blondel). Detrás del que está demasiado seguro de sí mismo, del rigorista que no tiene la más mínima holgura en la interpretación de los diversos elementos de la religión, se esconde siempre la hipocresía y el fariseísmo del que solo la tiene para él.

⁸ Cf. Schlier, 1970: 13-58.

Todavía cabría ir más allá hacia posturas fanáticas y fundamentalistas que abolen toda distancia salvadora, que creen hablar en nombre de Dios, interpretando a la letra la Escritura, convertida en ideología para su utilización política. La historia religiosa de la humanidad muestra cómo, en estos casos, a la larga, siempre lleva la peor parte la religión, pues el terreno queda tan minado que cuesta años recuperar su sentido auténtico y hacerla creíble. Y como la religión verdadera y la desnaturalizada no se dan en estado puro⁹, el creyente está llamado a no declinar un instante en la lucidez de un discernimiento autocrítico, en una interminable lucha contra todo tipo de idolatría posible; sin olvidar jamás el consejo de Blondel:

«Son ídolos igualmente lo Incognoscible, la solidaridad universal, el organismo social, la patria, el amor, el arte y la ciencia, en cuanto la pasión se apodera de un corazón y le convence de que en su seno hallará con qué saciarse, en cuanto les dedica todas sus capacidades de ternura y de afecto, como si el hombre hubiera encontrado al fin el centro en esas realidades» (Blondel, 1996, p. 361).

REFERENCIAS

- Blondel, M. (1961). *Carnets intimes (1883-1894)*. Paris: Cerf.
- Blondel, M. (1996). *La acción (1893)*. *Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Madrid: BAC.
- Costa, V. (2018). *Fenomenología de la educación y la formación*. Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (1996). *La barbarie*. Madrid: Caparrós.
- Lacoste, J-Y. (2010). *Experiencia y absoluto. Cuestiones que se encuentran en discusión sobre la humanidad del hombre*. Salamanca: Sígueme.
- Schlier, H. (1970). Die Anfänge des christologischen Credo. En H. Schlier *et al.* (Eds), *Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia* (pp. 13-58). Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Seckler, M. (2000). Der theologische Begriff der Religion. En W. Kern *et al.* (Eds), *Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 1. Traktat Religion* (pp. 131-148). Tübingen und Basel: Francke Verlag.
- Welte, B. (1965). Wesen und Unwesen der Religion. En *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene gegenstände der Religion und der Theologie* (pp. 279-296). Freiburg-Basel-Wien: Herder.

⁹ Cf. Welte, 1965: 294-296.