3. Las creencias religiosas

Hasta ahora hemos hablado de religión en un sentido amplísimo, y lo podríamos ensanchar aún más, tanto que todos, en cierta manera, somos religiosos. Es lo que sucede cuando se dice de Pilar que su religión es el sexo o que para Alberto su religión es el partido político al que se entrega en cuerpo y alma. Y en un paso ulterior se puede y se suele llamar religioso a quien se pregunta por el sentido de nuestra vida, por si merece o no la pena vivir. Wittgenstein decía que él todo lo enfocaba religiosamente y, sin embargo, no profesaba religión alguna. Y es que si queremos acotar el concepto y referirnos a la religión en sentido estricto, hemos de considerar con detenimiento las creencias religiosas y el culto en el que toman cuerpo. Son los dos pilares sobre los que se asienta todo el edificio de

las religiones en sentido estricto, a las que llamamos con los nombres de judaísmo, cristianismo o islamismo, por citar a tres de las religiones monoteístas.

Comencemos por el muy complejo asunto de las creencias religiosas, que nos exigirá no pocas precisiones. La primera consiste en distinguirlas de las creencias habituales, de las que usamos cuando, por ejemplo, decimos que creemos que mañana lloverá. Antes de continuar, conviene recordar que la etimología del término «creencia», proveniente del indoeuropeo, está relacionada con el corazón. Creer sería tanto como tener confianza en algo o en alguien. Y esto nos devuelve al uso que hacemos habitualmente del verbo «creer» y del sustantivo «creencia». La cuestión del uso habitual o común tiene su importancia porque en lógica y en epistemología la creencia, como actitud proposicional, genera no pocos problemas que, sin embargo, no nos atañen en este contexto. En el lenguaje cotidiano, cuando decimos que creemos que mañana lloverá lo que damos a entender es que nos parece que es eso lo que ocurrirá. Y ello o bien porque sabemos qué es lo que suele suceder en la estación del año en la que nos encontramos, o bien porque hacemos caso al meteorólogo o al pastor del Gorbea. Siguiendo a Willard Quine,

sería tanto como afirmar que es probable o muy probable que llueva mañana.

La creencia religiosa de una religión en sentido fuerte es diferente y contiene un conjunto de peculiaridades que hacen difícil tratar con ella. Tanto es así que algunos han negado tal creencia, sosteniendo que solo existe en apariencia. Es lo que pensaba el citado Wittgenstein, para quien detrás de tales seudoafirmaciones lo único que se esconde es la expresión de una emoción. Se reducirían, en suma, a exutorios, exclamaciones, un desagüe que nos produce calma y satisfacción. El teólogo protestante Ian Ramsey las convierte en un mapa que nos sirve para orientarnos. Y Richard Rorty, interpretando a Wittgenstein, en opciones de forma de vida y nada más. No parece que sea esa la manera más correcta de entrar en el núcleo de una creencia religiosa. Cierto es que se trata de un *puzzle* en el que se combinan emociones, sentimientos, imágenes y símbolos. Pero no se puede negar que en su interior anida algún contenido, por mínimo que sea, intelectual. En caso contrario no hablaríamos de cristianismo como algo distinto del islamismo, no existirían teólogos dispuestos a racionalizar sus creencias, no podríamos distinguir entre ortodoxos y heterodoxos e iríamos contra un elemental sen-

tido común. Quien se confiesa cristiano no piensa como un budista. Una vez dicho esto, añadamos que lo que realmente caracteriza a una creencia religiosa en sentido estricto es que ese pequeño pero decisivo núcleo intelectual intenta referirse a algo extramundano. El siempre agudo José Bergamín, que se declaraba creyente católico y, al mismo tiempo, simpatizó con el comunismo, nos dejó esta aclaratoria sentencia: «Con los comunistas hasta la muerte, después, no». Excelente metáfora de lo que queremos decir. Y es que se afirman supuestas verdades que, reveladas, nos abrirían a una vida *post mortem* que es radicalmente distinta a la que, como lote, nos ha tocado en la existencia terrestre. Se cree que Jesús es el Cristo resucitado porque se cree a Cristo. De esta manera se cree que es verdad la resurrección, así como que es verdad la Trinidad, porque se cree en la palabra de Cristo. Que esta forma de creer convenza o que nos parezca contradictoria por circular o que no se adecue a lo que la gente realmente crea, es otra cuestión. A más de uno se le oye decir que es creyente porque si no la vida sería muy triste o porque tiene miedo a la cesación total. Pero nosotros no entramos en la psicología de Nieves o de Jaime. Nos basta con hacer referencia al modo como se presentan las creen-

cias. Lo otro es escudriñar en el siempre escurridizo interior de las personas. Conviene añadir que, al revés que en los animales, la razón, por la que podemos tener creencias que quieren ir más allá de la experiencia, se basa en nuestra estructura predicativa del lenguaje. Y es que nosotros aislamos un objeto y predicamos de tal objeto una determinada cualidad o predicado. De este modo podemos hablar de ángeles, de demonios, de dioses, de caballos alados y hasta de la nada. Somos capaces, en fin, de romper, con el lenguaje, el cerco de lo que nos rodea.

Pero no todos, ni mucho menos, tienen creencias religiosas. La incredulidad es un dato que, creciente o no, se extiende por todas partes del globo. Más, desde luego, por las que han continuado un proceso de secularización que, por grandes que sean sus vaivenes, parece consolidarse. Y aunque mucha gente vive en un estado en el que ni cree ni no cree, si queremos tipificar las posturas hay que decir que frente a los que afirman unas supuestas verdades supranaturales se sitúan los que las niegan. Estos son los ateos. Bien de hecho, negando, sin más, las religiones que conocen, o bien de derecho, negando la posibilidad de todo lo que supere la experiencia mundana. Con frecuencia se trata a los creyentes y a los incrédulos con displicencia.

Para Gilbert K. Chesterton, quien deja de creer en Dios comienza a creer en cualquier cosa. Para Richard Dawkins, quien en nuestro tiempo cree en Dios es un analfabeto. Entre teístas y ateos se suele colocar a los agnósticos, quienes, en principio, parecería que se sitúan en medio. Según algunos, como Antony Flew, en realidad ateísmo y agnosticismo son diferentes palabras, pero con significado equivalente. En la concepción más vulgar, el agnóstico sería aquel que dice tener tantas razones para creer como para no creer. En dicha vulgaridad tropezó un filósofo de la ciencia tan agudo como Norwood R. Hanson, muerto prematuramente en un accidente aéreo. Y existe, finalmente, una idea más interesante de agnosticismo que no cae en la trivialidad de los que dicen quedarse en medio. Este tipo de agnosticismo, defendido entre nosotros por Enrique Tierno Galván y que se inspiraría en Hume, se limita a sostener que no sabe nada de lo que supera las capacidades intelectuales humanas. Es, probablemente, la forma más honesta de ser agnóstico. En el agnosticismo vulgar, en suma, el individuo se coloca en medio, mientras que en el agnosticismo profundo se coloca fuera. Todavía más, y esto diferencia a este último del ateo, no cree *de facto* en ninguna de las religiones existentes, mientras

que la marca de ateísmo consiste en no creer *de iure*, es decir, no habría posibilidad de creencia alguna.

Las distinciones que hemos hecho no dejan de centrarse en matices y, con frecuencia, se mezclan hasta producir no poca confusión. Pero si queremos ser fieles a una descripción lo más ceñida posible de las actitudes que acostumbramos a encontrarnos al topar con las creencias, no tenemos más remedio que recurrir a la tipificación expuesta.

Retornemos, una vez que hemos hecho un pequeño recorrido por la incredulidad, a las creencias, a la religión en cuanto tal. Y aquí no tenemos más remedio que imaginar una escala o una serie de grados que muestran de qué creencia hablamos, cuál es su manera de presentarse. Coloquemos en un extremo el monoteísmo y en el opuesto al cuasiateísmo. No hay que escandalizarse si contamos entre las religiones en sentido estricto alguna que niegue cualquier Dios. Enseguida veremos las razones.

El monoteísmo no afirma solo la existencia de un Dios sino que añade que ese Dios es único. En este sentido se diferencia del henoteísmo que afirma la existencia de un Dios pero no se cierra a que pudiera haber otros dioses. El monoteísmo, por lo tanto, consiste en sostener la

existencia de un solo y único Dios. Un monoteísmo radical es el islamismo. Para el musulmán es más intolerable la afirmación de muchos dioses que el ateísmo. Y, en esa línea, pensará que el cristianismo, en su versión más ortodoxa, no cumple las exigencias monoteístas. Y es que dicho cristianismo incluye entre sus dogmas la idea de un Dios trinitario, que sería tanto como mantener que hay tres dioses.

El politeísmo, por su parte, dice entrar en relación con alguno o muchos dioses. El mazdeísmo persa, por ejemplo, solo se refiere a dos que luchan entre sí, mientras que los nuer divinizan casi todo. Se ha discutido y se discute si el politeísmo es anterior o no al monoteísmo. Es probable que los muchos dioses fueran el preludio de un solo Dios, de la misma forma que en la religión griega todo se desarrolla para que al final Zeus reine poderoso sobre el resto. El antes citado Feuerbach pensaba que el politeísmo hace más justicia a las distintas facultades humanas que el monoteísmo, al igual que a Nietzsche el monoteísmo le producía risa y a Schopenhauer le olía a desierto. Y Hume lo consideraba un ataque a la inteligencia. Por otro lado, se puede objetar que en el monoteísmo se da un grado de abstracción superior y que, en consecuencia, manifiesta una mentalidad más avanzada.

Finalmente, fijémonos en la antítesis del monoteísmo, que es el cuasiateísmo con creencias religiosas. El caso más sobresaliente quizá sea el del jainismo. Lo incluimos en la categoría de religión en sentido estricto porque, aunque niega la existencia de Dios, cree que es posible la divinización humana. Además, las almas o *jivas* de los humanos, despojadas de la materialidad del *karma*, serían inmortales y conscientes. El *moksa* o cielo jainista, al revés que el *nirvana* budista, no es un estado de paz inconsciente sino de felicidad consciente. Pero, repitámoslo, y esta es su originalidad, no solo rechaza la existencia de Dios sino que ha formulado potentes pruebas ateológicas; es decir, contra toda entidad divina.

Añadamos, en relación con la separación entre monoteísmo y politeísmo, que se trata de una línea muy borrosa. Como indicamos, los politeísmos pueden ir jerarquizándose hasta dar lugar a un ser que sobresale por encima de los demás. Y el monoteísmo parece más una aspiración de sus sostenedores que una realidad de los fieles que dicen profesarlo. En el cristianismo, Tomás de Aquino trató de demostrar la imposibilidad de que existieran varios dioses. Primero intentó probar, de forma racional, la existencia de Dios partiendo de los datos empíricos de este mundo. Son las famosas cinco vías, escritas

de un modo tan sintético que causa admiración. Pero, con su prudencia característica, a lo que llega es a lo que, según sus palabras, «llamamos Dios». En estricta lógica la conclusión tendría que ser «hay al menos un Dios». Después quiere demostrar que solo puede existir un único Dios, dado que es incompatible la existencia de dos infinitos al mismo tiempo. La argumentación es, como mínimo, ingenua. En el siglo pasado el lingüista y antropólogo Padre Schmidt, de quien, por cierto, fue discípulo Julio Caro Baroja, escribió la celebrada y discutida obra *El origen de la idea de Dios*, en la que ofrecía gran material para demostrar que el monoteísmo había sido anterior a las diversas formas de entender la divinidad. Tampoco careció de ingenuidad.

Un ejemplo de las variaciones y oscilaciones entre monoteísmo y politeísmo lo encontramos en el zoroastrismo o mazdeísmo. Su fundador, o reformador de una antigua religión que tenía por deidad a Mitra, fue Zaratustra, nombre en avéstico, o Zoroastro, nombre que hemos tomado de los griegos. Se trata de una religión socialmente importante porque enlaza el hinduismo oriental con Occidente a través de Persia. Su influencia en la Biblia es considerable. Aparte de la idea de retribución después de la muerte introduce toda una angelología que llega hasta

nuestros días. Piénsese que, como ya dijimos más arriba, si Harold Bloom no se confunde, casi el setenta por ciento de los norteamericanos cree en los ángeles. Curiosamente, una proporción similar a la de los que están a favor de la pena muerte. El zoroastrismo sigue activo en nuestros días, aunque es muy minoritario y se encuentra, sobre todo, en Irán y en la India. A algunos ecologistas les encanta su costumbre de exponer los cadáveres al aire libre. Todo volvería a la cadena de la naturaleza. En esta antigua e influyente religión, a Ahura Mazda, también llamado Ormuz, se opone Ahriman, el dios malo. Podríamos interpretarlo como la lucha entre dos dioses que ganan y pierden sucesivamente. Y, más audazmente, como la eterna lucha entre el Bien y el Mal, entre la luz y las tinieblas. O, así nos enseñaron Mircea Eliade o Denis de Rougemont, como un reflejo de un Dios mitad bueno y mitad malo, e incluso andrógino. El malo ha acabado descendiendo a la categoría de un Satán condenado.

Se podría objetar a lo dicho, especialmente sobre el monoteísmo, que hemos utilizado con excesiva alegría la palabra «Dios». Esta palabra, que vuela sobre nuestro idioma, proviene del latín y hunde sus raíces en la noción indoeuropea de luz. Y es que no se trata, en modo alguno,

de un concepto claro, en el caso de que alcance la categoría de concepto. Habría que contarla, más bien, entre esos términos que concitan tanta emotividad que tiende a desaparecer cualquier concepto medianamente diáfano. Por otro lado, las religiones reveladas, también llamadas positivas, y que son las que nos interesan por su imponente presencia en los creyentes, se ven sometidas a un dilema que parece destruirlas. Pocos supieron exponerlo como lo hizo Hume. Y otros, como Rudolf Carnap, lo radicalizaron hasta el ridículo.

El dilema es el siguiente: si hablamos de Dios de forma comprensible no podemos por menos que caracterizarlo de forma humana. Es el drama del antropomorfismo, que hace de Dios un Gran Hombre, pero nada más. Pero el creyente busca algo mucho más grandioso. Por eso, si, por el contrario, lo elevamos más allá de todo lo conocido, convirtiéndolo, por usar una frase mil veces repetida, en «lo totalmente otro», nos hundimos en una metafísica vacía. Entre Dios y la nada no se daría distinción alguna. La teología negativa, que es a lo que equivale imaginar algo inimaginable o nombrar algo innombrable, se salda en simple ateísmo. No parece haber modo de salir ileso de los cuernos del dilema. En las teologías más exigentes, sin embargo, se

ha intentado salir indemne de la cornada y se han arbitrado maneras de pensar que consigan ir más allá del antropomorfismo y más acá de la nada. Al final, con las espadas en alto de la polémica, lo que se hace es apelar a un ser supremo, creador, legislador, que imparte justicia y que es capaz de prometer y dar felicidad a los humanos; se lo entienda como se lo entienda. Ahí acaba la discusión. Los creyentes pueden respirar. Los no creyentes respiran peor.

Las creencias no son solo estados mentales de los individuos. Como anteriormente indicamos, otro pilar básico de las creencias es el culto. Es ahí donde adquieren todo su esplendor, donde se despliega su fuerza. Para algunos, como en el caso del filósofo Hegel, el culto sería lo más esencial a lo religioso. «Culto» quiere decir «cuidado», y en lo que atañe a la religión se trata del cuidado de los deberes divinos. De ahí que se traduzca también por «adoración» o «devoción». En el culto tiene lugar lo que se llama liturgia. En Grecia, la liturgia o servicio público no poseía connotación religiosa, sino que consistía en una ceremonia en la que se ensalzaban y recordaban las hazañas de personas o acontecimientos que habían favorecido a la ciudad. Más tarde, concretamente con el cristianismo, la liturgia irá empapándose de significado religioso. El culto

litúrgico, que se realizará en el templo o espacio sagrado, es el espacio donde se alaba a la divinidad. De ahí que se componga de plegarias, de cánticos y, muy especialmente, de sacrificios. Como ha destacado la antropología, el sacrificio es la forma suprema de reconocimiento que se debería a los seres superiores. Brutales sacrificios humanos en la antigüedad, sacrificios de animales más tarde y sacrificios simbólicos en las sociedades que han ido despojándose de un primitivismo que hoy nos repugna, han configurado el núcleo del culto religioso. El ritual y la ceremonia, por tanto, invaden la actividad religiosa y hacen que las creencias pasen de su sitial teórico a su vivencia práctica. No en vano, de acuerdo con Wittgenstein, el hombre es un animal ceremonial. Pero, aparte de la relación entre el individuo y la divinidad, conviene resaltar la importancia que tiene el culto para la comunidad: ahí donde la comunidad se une, se cobija, se apoya, se mira como comunidad de creyentes. Tanto es así que a veces la creencia se convierte en una sombra o en una lejana nebulosa, mientras que el culto pasa a primer plano. Escribió Schopenhauer que el hombre ha inventado a Dios porque quiere ser inmortal. Independientemente de que este filósofo tenga razón o no, es de una gran parcialidad remitir la religión a

los deseos de superar la muerte. La religión, por intensas que se anuncien sus creencias, posee un rasgo profundamente terrenal. Sirve para vivir cotidianamente sin caer en las redes del caos, para desarrollar una cálida relación con los otros congéneres, para hacer mucho más llevadera una existencia que carga sobre sus espaldas el dolor y la muerte.