

## LA RELIGIÓN EN LA HUMANIDAD DE LOS 5.000 MILLONES

### 1

*La «humanidad de los 5.000 millones» y la religión: alcance de la problemática encerrada en esta copulativa*

1. Hablamos de la religión en la «humanidad de los 5.000 millones» para referirnos a la humanidad en la época presente, pero de suerte que el «presente» sea *más* que una mera marca en el tiempo métrico y sea *menos* que el presente tal como es caracterizado desde coordenadas que, aun siendo muy distintas (época del imperialismo, época de la libertad generalizada o de la emancipación democrática de la humanidad, época postindustrial, época postmoderna, tercera ola...) envuelven, de un modo más o menos explícito, una filosofía de la historia con la que, inicialmente al menos, no quisiéramos comprometernos del todo al plantear la cuestión de la religión «hoy». La denominación del presente por los 5.000 millones parece más neutra en tanto se atiene a la mera cantidad factual humana, una cantidad por otra parte, cuya significación no puede ser pasada por alto por ninguna filosofía de la historia. En efecto, la neutralidad cuantitativa significa mucho en relación con el concepto unívoco de «humanidad» al que nos referimos. No es una cantidad meramente genérica (un dato externo, grosero, al lado de características *cualitativas* al parecer más finas: la época de la libertad, etc.), puesto que la cifra de los 5.000 millones en tanto se construye tomando como unidades a los individuos humanos constituye ya, desde luego, una forma de totalización (aunque sea como total, πᾶν, más que como todo,

ὄλον) que ya no es metafísica, sino *positiva*; que además, sólo puede llevarse a efecto desde una cultura que dispone de censos mundiales, de métodos estadísticos, de computadoras. Éstas nos dicen, por ejemplo, que el número de católicos —la religión más numerosa de la Tierra a la que siguen la islámica, la protestante, la budista, la china y la ortodoxa— se sitúa, en 1985, en los 850,952 millones de creyentes, un 17,60 % de la población total del mundo y que este número crece en términos absolutos débilmente —en lo que va de siglo, ha crecido más que la media del crecimiento de la población— aunque en términos relativos ha descendido suavemente desde 1980 —17,92 %— hasta 1985 —17,69 %. Además, los 5.000 millones no son un rasgo puramente material o genérico de la humanidad, como hemos dicho, puesto que sólo hoy la humanidad ha alcanzado sincrónicamente esta cantidad de individuos. Por consiguiente, los 5.000 millones definen interna y formalmente el «hoy» y con razón se celebró en 1987 el nacimiento del niño simbólico 5.000 millones. En tercer lugar, la totalización demográfica «hoy» incluye una totalización histórica, que no es homogénea, sino que contiene las modulaciones de la propia cantidad cuando la situamos, como se hace ordinariamente, en el conjunto de las curvas estimadas de evolución demográfica de la humanidad. Según cálculos generalmente aceptados: 8.000.000 en el Neolítico; 300.000.000 en la época de Augusto; 800.000.000 hacia 1750; 2.500.000.000 en 1950 —sin que esta curva pueda extrapolarse. En cuarto y último lugar, la totalización cuantitativa actual, lejos de ser grosera, contiene, en su propia estructura estadística, la forma misma del proceso humano. Pues 5.000 millones no es el cardinal de un colectivo fijo, sino la estimación de un colectivo estadístico que designa una masa fluyente, en la que en cada hora, desaparecen millones de individuos a la vez que aparecen otros en una cantidad aún mayor. En cada siglo, el recambio ha sido prácticamente total sin perjuicio de que ese colectivo sea totalizado como una unidad global. El recambio completo de los componentes individuales (cuasi partes materiales) no implica un recambio de las grandes formaciones culturales (entre ellas las religiosas) en las cuales los individuos están engranados. Pero tampoco estas formaciones son indiferentes a aquel recambio, sobre todo cuando se tiene en cuenta las variaciones diferenciales del colectivo total, los 5.000 millones.

Estamos, en resolución, ante una situación muy clara en la que se nos manifiesta la rudeza de la distinción entre *cantidad* y *cuali-*

*dad* (en el contexto de la consabida «ley de la transformación de la cualidad en la cantidad») como si *cantidad* y *cualidad* fuesen dos estratos diferentes acumulables (como una materia y una forma hipostasiadas), y como si la cantidad humana —para hablar de nuestro asunto— no presupusiese ya, a través de las unidades que son los hombres, las formas de los organismos individuales y sus relaciones estructurales. En particular, y teniendo en cuenta precisamente la naturaleza de esas formas y estructuras, la caracterización de nuestro presente por los 5.000 millones de hombres implica inmediatamente una relación a su pretérito y a su futuro. Pues estas unidades son más bien de naturaleza *vectorial*, es decir, están tomadas en un momento o corte de su trayectoria, y están dirigidas u orientadas (como las ánimas de los fusiles de ejércitos enfrentados) no ya en una dirección uniforme, sino en direcciones múltiples, que forman *dominios* diferentes en el conjunto del colectivo total. El análisis de las implicaciones encerradas en estos 5.000 millones (por ejemplo, los modos tecnológicos de producción y distribución de alimentos, sin los cuales las formas de las mismas unidades se disolverían) podría llevarnos a recomponer muchos más contenidos de nuestra cultura presente que los que podrían recomponerse a partir de una caracterización fundada en criterios cualitativos aparentemente más finos (espirituales o culturales).

Y no solamente los 5.000 millones significan mucho en la idea de humanidad: también significan mucho en relación con la idea de religión —en modo alguno constituyen un dato que, aunque antropológicamente fuese importante (como pudiera serlo el número total de glóbulos rojos), resultase ser irrelevante en cuanto a sus implicaciones religiosas. Pues casi todas las religiones terciarias, por su proselitismo, tienden a favorecer una política social de incremento demográfico, opuesta al control de la natalidad —y precisamente la correlación positiva o negativa entre las normas religiosas y los resultados efectivos de esa política, constituye una excelente medida de la implantación social de las religiones de referencia. Algunas religiones soteriológicas, por su parte, incluyen entre sus dogmas indicaciones muy precisas sobre el número global de individuos que van a ser elegidos por Dios, y ligan el fin del mundo al cumplimiento de este número —por lo que, indirectamente, tales confesiones podrían tener alguna incidencia, por insignificante que sea, sobre la cantidad humana. Asimismo, sabemos que los ritmos de crecimiento de las religiones socialmente bien arraigadas son variables dependientes de los ritmos de creci-

miento de esas sociedades (lo que dice mucho de los mecanismos de la «propagación de la fe»). Y esto nos conduce inmediatamente a considerar la fórmula «religión de los 5.000 millones» como una fórmula en sí misma engañosa (en cuanto sugiere una pacífica unidad), si no se la interpreta como mera abreviatura de esta otra (que no va en sentido nominalista, puesto que sigue operando con universales disyuntos y además enfrentados entre sí): clase «co-ciente» del conjunto «5.000 millones de hombres» por la relación de equivalencia «copartícipes de una misma fe» o «correligionarios».

2. Partiendo, por tanto, de los datos cuantitativos y descomponiendo esas cantidades según todas las configuraciones que se estimen pertinentes (descomposición que matemáticamente es siempre legítima en virtud de las propiedades asociativa y conmutativa de la adición) pueden reobtenerse por extrapolación o por interpolación conclusiones probables del mayor interés relativas al comportamiento religioso de la humanidad de los 5.000 millones, en un futuro más o menos próximo, en función del comportamiento en las diversas series temporales pretéritas y según las diversas «factorizaciones» utilizadas. No solamente las curvas demográficas de la evolución de diversas configuraciones culturales pueden ponerse en correlación con las correspondientes religiones, sino también, en particular, las configuraciones poblacionales que quepa establecer en función del tipo preferencial de agricultura (la agricultura del trigo con el cristianismo, la del arroz con el islamismo, la del mijo con el budismo) o con el tipo preferencial de transporte, o de tejidos utilizados o en la indumentaria. El estudio de las correlaciones empíricas entre las religiones de la «humanidad de los 5.000 millones» y las configuraciones según las que esta cantidad puede descomponerse, es una tarea siempre abierta a la investigación y cuya importancia se apoya en la consistencia misma de los resultados correlacionados que puedan irse obteniendo. Y aún cuando, desde la perspectiva de las prospecciones de mercado de una empresa editorial multinacional, pongamos por caso (prospecciones a medio plazo del mercado de Biblias o Coranes) o desde la perspectiva de la política electoral de un partido parlamentario; o de una confesión religiosa (en tanto trabaja a corto o medio plazo) los métodos estadísticos sean los métodos obligados y casi únicos para el análisis racional de nuestro enunciado titular (la religión en la «humanidad de los 5.000 millones») en cambio, una perspectiva filosófica que incluye una perspectiva de largo plazo, los métodos

estadísticos han de entenderse como métodos de estructuración dados en el plano fenoménico, indispensables, eso sí, e indicativos de los lugares en los que poder determinar los nexos causales que ligan las religiones a las diferentes configuraciones de la humanidad actual. Lo que ocurre es que las perspectivas a corto y medio plazo se refunden y recomponen casi inmediatamente cuando se las considera desde las perspectivas de largo plazo. Y, lo que es peor, los pronósticos que se formulan quedan siempre situados ambiguamente en una zona que tiene una apariencia empírica pero que, en el fondo, es ideológica. Pues la interpretación a largo plazo de las tendencias empíricas observadas son siempre extrapolaciones de un campo fenoménico y no pueden ser tomadas como derivadas de auténticos fundamentos. Son extrapolaciones que, precisamente por basarse tan sólo en datos recogidos en el campo de los «fenómenos», están casi siempre inspiradas por intereses propagandísticos más o menos explícitos o por otras disposiciones generales que siguen careciendo de capacidad para ponernos en la dirección de una auténtica vía de *regressus* que permita «coger por detrás» al plano fenoménico en su conjunto (un plano que es, en todo caso, ineludible). Tomemos, como ejemplo muy a mano, las reiteradas observaciones en torno a la tendencia a la «recuperación relativa» de las confesiones cristianas en las décadas finales de nuestro siglo. El cristianismo, se dice, se mantiene firme en Europa y en América —pero se extiende en África (Donald MacGavran, fundador de la *Fuller School of World Missions*, mantiene que el África subsahariana está alcanzando la condición de «tierra cristiana», un poco a la manera como le aconteció a Europa entre los años 200-1000). Y, lo que a muchos causará más sorpresa, en China. (Según estimaciones de Christian Communities Ltd., de Hong Kong, cabe estimar en 35 a 50 millones el número actual de creyentes cristianos chinos.) Esta tendencia expansiva produce una natural alarma en quienes están situados en posiciones racionalistas, puesto que ellos tenderán a ver en aquella tendencia la expresión de una peligrosa actitud neofundamentalista, una suerte de renacimiento de la época medieval (así, Paul Kurz, *The Growth of fundamentalism World-wide*, artículo que abre el colectivo: *Neofundamentalism. The Humanist Response*, presentado por The Academy of Humanist, Buffalo-New York, 1988). En cambio, otras interpretaciones (acaso desde un pesimismo confesional interno) verán estas tendencias expansivas como muy superficiales, pues ni sería el cristianismo lo que efectivamente se extiende, sino la cultura occidental (en África

o China), ni sería el cristianismo lo que permanece con vida auténtica en Europa, sino un transformado suyo que ni siquiera es anticristianismo. Porque ya ni siquiera se discuten los dogmas bíblicos o los ritos católicos, sino que sencillamente, se los toma como hermosos mitos (o como rituales cambiables o prescindibles). No cabe hablar de anticristianismo: la situación es acaso algo peor, postcristianismo. «Yo diría —escribe Mario Gozzini, después de citar las palabras de Pablo VI a Albert Cavallari, en una famosa entrevista del *Corriere de la Sera* («la Iglesia está en un mundo que ya no cree») — que se trata de un mundo cada vez menos anticristiano [aparece cada vez más fundada la hipótesis que afirma que las persecuciones sistemáticas promovidas desde el poder, están suavizándose en virulencia] y cada vez más postcristianas» (en el colectivo *La muerte de Dios*, con prólogo de J. M. G. Caffarena, Edicusa, Madrid, 1968).

La determinación de los nexos causales que puedan intervenir en nuestro caso, sin embargo, dada la naturaleza del material que tenemos entre manos, obliga a regresar a territorios que resultan ser excesivamente abstractos cuando se contemplan desde la perspectiva pragmática de un cálculo comercial o electoral. Pero estos «territorios abstractos» son los que verdaderamente importan cuando nos situamos en la perspectiva de la filosofía, y esto dicho sin excluir la posibilidad de que el mismo tratamiento filosófico de la cuestión pueda arrojar, de hecho, alguna luz sobre el alcance de los métodos estadísticos propios de la sociología de la religión. Nosotros no pretendemos oponer dicotómicamente los métodos estadísticos de prospección a los métodos filosóficos, sino oponerlos a la manera como se oponen, en este caso, las estructuras fenoménicas y las estructuras esenciales. Por ello, el *regressus* hacia los factores teóricos atribuibles a la religión, no lo entendemos como una vía de escape respecto de los métodos científicos que nos pusiese de golpe en el otro «terreno»; es sólo una forma de reconsideración de los mismos métodos científicos y de sus resultados fenoménicos. Pues no solamente éstos ofrecen la «escala» en la que los términos de la cuestión esencial se recortan; también ocurre que la reaplicación de las diversas teorías construibles en este plano esencial a los mismos procedimientos sociológicos de tratamiento estadístico, constituye una perspectiva crítica interna de estos procedimientos sociológicos y, por tanto, algo que sigue manteniéndonos muy cerca de los mismos. En realidad, lo que ocurre aquí es que el planteamiento filosófico y el estadístico se comportan

según la relación propia del *regressus* y del *progressus*, del método descendente que conduce de los «principios» a los fenómenos y del ascendente que conduce de los fenómenos a otros fenómenos y a los «principios». Pero el *regressus* y el *progressus* no conducen siempre a resultados confluyentes.

En realidad, lo que nos pide el planteamiento filosófico de la cuestión («la religión en la humanidad de los 5.000 millones») es el *regressus* a los factores elementales o primitivos, a la estructura esencial, que pueda jugar en la evolución de esa humanidad y de esas religiones. Se trata, por tanto, de un *regressus* inexcusable, por arriesgado que sea, a los principios de la filosofía de la historia y a los principios de la filosofía de la religión. Unos principios o factores que, de hecho, estarían siendo supuestos, aun cuando sea de modo implícito, por quien quiera que formule la cuestión, en general, en términos no exclusivamente aleatorios. Por consiguiente, nuestro requerimiento puede reexponerse en términos menos pretenciosos, diciendo que no es otra cosa sino el requerimiento de que se expliciten los principios que todo el mundo utiliza cuando se enfrenta, aun estadísticamente, con la cuestión general, acerca del rumbo que puede corresponder a las religiones en una humanidad que en 1987 ha alcanzado ya la cantidad de 5.000 millones de individuos. Esto significa: 5.000 millones de lectores potenciales (para *El Correo de la UNESCO*, por ejemplo), 5.000 millones de cuerpos, o de bocas (para la FAO), o 5.000 millones de almas para una confesión religiosa con pretensiones ecuménicas. En efecto, cualquier pronóstico sobre el futuro de la religión, cuando se formula a largo plazo (es decir, cuando rebasamos los límites de las extrapolaciones toleradas por el método sociológico en el análisis de tendencias), puede considerarse, en general, como inspirado por una axiomática implícita. Una axiomática que define una teoría de la religión, comprometida en la determinación de las conexiones entre la «Humanidad» y sus «dimensiones» religiosas. Y si esto es así, será también obligado ensayar la perspectiva recíproca, a saber, la que nos inspira a comenzar por la enumeración de las principales axiomáticas —o teorías pertinentes (según criterios internos. *vid. infra*)— a fin de explorar los pronósticos de «largo alcance» que sobre el porvenir de la religión puedan derivarse de ellas. Cuando los pronósticos derivados de las diversas axiomáticas o teorías sean también, en todo o en parte, distintos entre sí (es decir, cuando no se dé el caso de que, cualquiera que fuese la axiomática adoptada, las consecuencias pronósticas fuesen

siempre las mismas) entonces, por obvias y aun triviales que sean estas consecuencias, cabrá mantener la conclusión de que hemos alcanzado una escala adecuada (o, al menos, no enteramente inadecuada) para el planteamiento del problema.

Tratamos, en resolución, de «poner a trabajar» a los «factores» que consideremos elementales o fundamentales, no sólo desde el punto de vista de la filosofía de la historia adoptada, sino también desde el punto de vista de la filosofía de la religión presupuesta. Si no presupusiéramos ninguna, entonces la cuestión debería ser sencillamente eliminada, como cuestión filosófica; podría ser reducida al marco de los planteamientos estadísticos sociológicos. No se trata, sin embargo, de *repetir*, por nuestra parte, nuestras premisas filosóficas en relación con la historia o con la religión, puesto que, en virtud de la realimentación (o causalidad circular) que media entre los procesos religiosos y los históricos, en general, el hecho de hacer jugar a los factores respectivos en un contexto universal, como el que viene impuesto por el propio ecumenismo de las religiones terciarias, abre perspectivas insospechadas. A fin de cuentas, es un modo de poner en movimiento componiéndolos con otros, ciertos principios a los cuales, por lo menos, se les da la ocasión de manifestar eventuales virtualidades que, al margen de este movimiento, permanecerían ocultas.

## 2

### *Planteamientos causales que podrían considerarse inadecuados para la formulación de la conexión entre la religión y «la humanidad de los 5.000 millones»*

1. Fundamos la raíz de esta inadecuación en la misma unilateralidad de los planteamientos de referencia, unilateralidad que haremos consistir, de acuerdo con el párrafo precedente, en la eliminación de una de las dos líneas de influencia a través de las cuales tendría lugar la conexión de los términos mismos de nuestra cuestión (religión, humanidad). En un primer grupo de estos planteamientos inadecuados, incluiríamos a todos aquellos que procedan, de un modo u otro, como si la religión hubiese de ser tomada no

sólo como variable independiente, sino como la perspectiva subordinante, lo que tendría lugar, principalmente, mediante la atribución de una verdad ahistórica (sea metafísico teológica, sea biológico genética) a la religión, ya sea globalmente, ya sea específicamente considerada. En un segundo grupo, incluiríamos a todos aquellos planteamientos que proceden como si la religión fuera, en todo caso, una «magnitud» que habría de ser tratada como subordinada por entero a terceras legalidades que presidieran el proceso histórico (lo que tendría lugar, principalmente, aunque no exclusivamente, mediante la atribución a las religiones de una «falsedad ontológica» de fondo; por ejemplo, considerándolas como episodios de la *falsa conciencia*, de una «conciencia alienada», cuanto a sus pretensiones; viendo a las religiones como superestructuras derivativas, sin perjuicio del eventual reconocimiento de un cierto dinamismo propio, y aun de unas determinadas funciones dentro del sistema social de referencia).

Dicho de otro modo más breve (a riesgo de incurrir en excesivo esquematismo): el primer grupo de planteamientos inadecuados (según nuestro criterio) comprende a todos aquellos que adoptan el punto de vista de la filosofía de la religión, como punto de vista que hubiera de presidir la filosofía de la historia; el segundo grupo, comprenderá a todos aquellos planteamientos que tienden a adoptar el punto de vista de la filosofía de la historia (laica) a fin de tratar de dar cuenta desde él de los problemas de la filosofía de la religión. La inadecuación de la que hablamos toma ahora la forma, o bien de un tratamiento de la filosofía de la religión como una disciplina que tuviese principios propios, en sí mismos ahistóricos (como si la religión pudiera ser enjuiciada desde la Ontoteología), o bien de un tratamiento de la filosofía de la historia como una disciplina dotada de principios propios de naturaleza «laica» (como si la humanidad pudiera ser entendida como una totalidad previa al conjunto de sus componentes, entre ellos la religión).

2. He aquí los principales planteamientos que consideramos inadecuados por la unilateralidad «religiosa» de su perspectiva.

A) Ante todo, los planteamientos llevados a cabo desde premisas que pretenden ser estrictamente filosóficas, es decir, filosófico-religiosas, las premisas que de un modo u otro se basan en la doctrina de una «religión natural», o filosófica. Aquí, incluiremos desde luego, ante todo, los planteamientos tradicionales, los de la Ontoteología y también los de la filosofía de la religión en el sentido de Max Scheler de lo eterno en el hombre. También inclui-

remos la teoría de la religación, pero también, y, por otro lado, aquellas doctrinas que fundan el naturalismo religioso en premisas diametralmente opuestas, como es el caso de los planteamientos sociobiológicos, en el sentido de E. O. Wilson. De un modo u otro, lo que cuenta, a nuestros efectos, es la concepción de la religión como una «dimensión del ser humano» donde quiera que ella arraigase como una necesidad básica (espiritual o biológica, según que esa necesidad se atribuya a una religación trascendental o bien a un «gen trascendental»); necesidad básica para cada uno de los individuos del conjunto de los 5.000 millones —y, por supuesto, de las sociedades formadas por los diversos subconjuntos del conjunto global. Es evidente que, supuestas estas premisas, los pronósticos acerca del *curso* de las religiones en la humanidad viviente (presente y futura) tendrán que ser de signo muy favorable a la religión: una necesidad básica no podrá desaparecer, ninguna de las acechanzas procedentes de otros lugares de la cultura humana prevalecerán contra ella, todos los demás contenidos de la cultura humana habrán de plegarse, de un modo u otro, a esa necesidad básica de la religión. Es cierto, por otra parte, que esos factores genéticos de las religiones que se supone determinan una conducta social de tipo moral altruista, a los que se refiere E. O. Wilson, tendrán más que ver con la moral que con la religión estricta (vid. *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, 1935). Podrá asegurarse, por tanto, una presencia permanente de la religiosidad (o al menos de los factores que estarían a su base) en el orden esencial. Porque en el orden fenoménico, las premisas conceden la posibilidad del eclipse, o caída en el «olvido de Dios»; y su sustitución por otros factores que desempeñarían el oficio de sucedáneos. La metodología abierta por estas premisas se resuelve sobre todo, por un lado en una investigación tendente a la identificación de esos sucedáneos, y, por otro lado, en la reinterpretación de cualquier fenómeno positivo que tenga alguna «conexión de contigüidad» con la religión, por aberrante que él sea (satanismo, por ejemplo), a la luz de la tesis de referencia.

B) Pero, sobre todo, los planteamientos llevados a cabo desde premisas que son propiamente religiosas (de Teología dogmática, especialmente si se trata de una confesión calvinista o luterana) —lo que no excluye que puedan y aun deban ser recogidas por alguna tradición filosófica, ahora de sentido fideísta. Mientras que en el grupo A) es la idea de una religión natural la que delimita el horizonte, en este grupo B) la idea de religión natural puede inclu-

so llegar a eclipsarse, hasta el punto de llegar a ser considerada como un mero artefacto escolástico (y no ya desde el ateísmo, sino, por el contrario, desde la fe religiosa más militante). Tendremos que dejar fuera de nuestro campo perceptual a los pronósticos demasiado positivos llevados a cabo por dogmáticas concretas (como la profecías al estilo de Hugo Benson en la obra, en otros tiempos famosa, *El amo del mundo*: poco antes de la venida del Anticristo, la humanidad habrá debido alcanzar un grado de descreimiento casi absoluto). Y tenemos que dejarlos fuera porque estos pronósticos carecen de todo fundamento filosófico (materialista). En cambio, aún desde premisas confesionales también muy precisas, cabe mantener posiciones que, aun siendo dogmáticas, tienen traducción filosófica bastante clara. El punto central es la conexión entre la Fe religiosa y la Gracia: la Fe es un don del Espíritu Santo y Dios concede la Gracia a quien Él quiere. Quienes mantienen estas premisas podrían incluso considerar blasfemos —por lo que tiene de intento de someter la actividad divina a la lógica de la evolución de las cosas humanas— a todos los que se atreven a formular pronósticos relativos al futuro religioso de la «humanidad de los 5.000 millones». El Espíritu sopla donde quiere —lo que, en términos filosóficos, equivale a decir que el futuro de la «humanidad de los 5.000 millones» es enteramente aleatorio. Cuando ese futuro no se nos muestre como enteramente aleatorio, ello será debido a que no estamos hablando propiamente de religión, sino de otras cosas más o menos entretreídas con ella. Es cierto que esta tesis sobre la Gracia, era compartida por los teólogos católicos —sólo que éstos, además, solían aceptar, de algún modo, la doctrina de la religión natural (lo que compensaba claramente sus tesis estrictamente místicas).

Podría afirmarse por último, que mientras los planteamientos del grupo B), al menos los más radicales, tienden a considerar imposible, y aun blasfemo, cualquier pronóstico sobre el *curso* que a la religión auténtica pueda corresponder en la futura «Humanidad de los 5.000 millones», los planteamientos del grupo A) aunque tiendan a dejar «en manos de Dios» (de su «ciencia media», o acaso de su «ciencia de simple inteligencia») las cuestiones relativas al futuro de la religión revelada, sin embargo creen poder pronosticar algo sobre la roca firme de la religión natural.

Desde nuestras coordenadas, tanto los planteamientos conservadores del grupo A), como los planteamientos negativos (o críticos a todo tratamiento racional de la cuestión) del grupo B), tienen

que ser rechazados. Los planteamientos del grupo A) porque piden el principio, dado que postulan *a priori*, respecto de los restantes contenidos antropológicos, una presencia constante de la religión natural (dando por supuesto, además, que ésta sea distinguible de las religiones positivas). Se disponen además a interpretar cualquier fenómeno, incluso los «falsadores», como indicios de verificación o como argumentos a favor de la tesis. Los planteamientos del grupo B), porque ellos constituyen también un puro apriorismo, que contradice los hechos: carece de todo fundamento afirmar que las religiones no tienen (al menos en lo que se refiere a algunos de sus contenidos) leyes de propagación o de retracción expresables en términos empíricos (leyes muy similares, a veces, a las que presiden, por ejemplo, la propagación de la Coca-Cola). No son, por tanto, aleatorias *a priori* las conexiones que las religiones mantienen con los 5.000 millones de hombres. Y deberá estimarse como un mero recurso cautelar *ad hoc*, la salvedad de que en el supuesto de que los fenómenos religiosos siguieran ciertas leyes de evolución, entonces no podrían ser considerados como fenómenos estrictamente religiosos. Con todo, el fundamento de esta salvedad no nos parece enteramente gratuito, porque efectivamente no nos parece legítimo confundir el *cuero* de una religión con su *núcleo*, en el sentido en que venimos empleando estos términos. (Vid. *El animal divino*, p. 104.)

3. También los planteamientos de la cuestión llevados a cabo desde las premisas de una filosofía de la historia de signo *laico* o, incluso, irreligioso, se dibujan en diversas direcciones que pueden ponerse en paralelo con aquellas que hemos considerado en el grupo precedente:

C) En primer lugar, en efecto, consideraremos las premisas características de esa filosofía de la historia colindante con el materialismo que concibe a la Humanidad como un todo que atraviesa etapas diversas, pero tales que puedan ser ordenadas en una dirección ascendente («progresismo»): Lametrie, Holbach, Helvetius, en el siglo XVIII; pero también Büchner o Moleschot, por un lado, o Comte, Draper o Marx por otro, en el siglo XIX. En nuestro siglo, esta ideología está ampliamente difundida, ya sea en versiones liberales —tipo B. Russell, N. R. Hanson o bien, en la versión del humanismo liberal de Paul Kurz o de Gerald Larrue—Chairman del Comité de redacción de *Free Inquiry* para el Committe for The Scientific Examination of Religion— sea en versiones comunistas (tipo Lenin o Jakob). Desde esta filosofía de

la historia, es frecuente considerar a las religiones como episodios, acaso necesarios, propios de las etapas primerizas de la evolución de la humanidad («salvajismo», «estadio teológico», «prehistoria de la humanidad») o bien como resultados del influjo pernicioso de grandes impostores (era la tesis de Volney, o de Holbach). Con el progreso de la Historia, la religión, en sus diferentes formas, iría perdiendo importancia. Una política educativa adecuada podrá barrer las últimas nieblas residuales que permanezcan en las etapas más avanzadas. Y en resolución, desde estas premisas, se llegará lógicamente a la conclusión de que la «humanidad de los 5.000 millones» está orientada en la dirección irreversible que nos conduce a la total ilustración de la razón, individual y colectiva. Por tanto, que los días que les quedan a las religiones están contados.

D) En segundo lugar, tendremos que referirnos a aquellas otras concepciones de la historia que, aunque se han desprendido de la «ley del progreso» (sin renunciar siempre, por ello, a la totalización de la Historia) siguen considerando a las religiones como «superestructuras». Formaciones culturales que emanan de los mecanismos subjetivos, individuales o sociales del sustrato humano (alucinaciones, *nomina numina*, historia colectiva o simplemente, *fantasía mitopoyética*, o *cámara oscura* de la conciencia): sustratos que no hay por qué adscribir necesariamente a las etapas primitivas de la humanidad. Ahora, los sistemas según los cuales podrá ser concebido nuestro presente, serán mucho más variados, menos uniformes y, por ello, también las premisas desde las cuales podrá enfocarse la cuestión del porvenir de la religión habrán de ser más variadas. Una de las mejores formulaciones (en lenguaje feurbachiano) de este tipo de concepciones nos la ofreció Marx joven, en su *Introducción a la filosofía hegeliana del derecho*: «El hombre —decía Marx— no es un ser abstracto, fuera del mundo. El hombre es el mundo del *hombre*, Estado, sociedad. Este Estado, esta sociedad, produce la religión, que es como una conciencia del mundo al revés, porque ellas mismas constituyen un *mundo al revés*. La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica expuesta en forma popular, su pundonor espiritual, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón universal de consolación y de justificación. Es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la esencia humana no posee verdadera realidad. Así pues, la lucha contra la religión es mediatamente la lucha contra este mundo del que la religión es el *aroma* espiritual». Marx saca como consecuencia que

«la crítica del cielo se transforma en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, y la crítica de la teología en crítica de la política». Y, precisamente por ello, la política religiosa de muchos partidos marxistas posteriores pudo utilizar una estrategia de evitación de ataques frontales a la religión, considerándolos como remedios meramente sintomáticos o superestructurales. Pues cabía suponer que estos síntomas (que además, eventualmente, podrían ser desviados en una dirección progresista) remitirían espontáneamente, una vez removida su base histórica de índole económico social.

No resulta difícil admitir que quienes utilicen premisas del tipo C) o del tipo D) obtendrán previsiones relativas a las vicisitudes probables de las religiones en los siglos venideros, enteramente paralelas a las que se obtienen respectivamente de las premisas de tipo A) y de tipo B). Las premisas A) y B) conducen a conclusiones paralelas, aunque de sentido contrario (las premisas A sugieren un porvenir asegurado, para las religiones; las premisas B sugieren un porvenir nulo). En cambio, tanto las premisas D, como las C, terminan diciendo que sólo cabe mantenerse en el terreno de la mera conjetura, o en el de los cálculos más o menos probables (aunque cuando éstos puedan descansar en fundamentos opuestos). Ahora bien: tanto interés como pueda tener la constatación de estos nexos lógicos, lo tendrá el constatar los nexos recíprocos: pues quien abriga opiniones más o menos firmes, aunque sectoriales, relativas al porvenir de las religiones ¿no es muy probable que tienda, al menos implícitamente, a identificarse precisamente con algunos grupos de premisas que hemos distinguido, más que con otros? De aquí, la importancia de la tarea de delimitar y criticar las axiomáticas que pueden estar actuando en el fondo de las opiniones más comunes en torno a la cuestión presente (la religión en la «Humanidad de los 5.000 millones»).

Refiriéndonos ahora a las premisas del grupo C: sus puntos débiles, en función de los servicios que de ellos esperamos puedan prestar en el planteamiento de nuestra cuestión, hay que ponerlos primero en la idea genérica misma de progreso presupuesta, y segundo, en la idea específica del progreso implicada en la presuposición de que las fases más altas de la serie, son precisamente aquellas que han de excluir a la religión, en todas sus formas.

Por lo que respecta al primer punto, nos limitaremos a subrayar la ambigüedad implícita en los usos ordinarios de la idea de progreso, ambigüedad derivada de la confluencia incontrolada y

no siempre admisible entre una idea lógica de progreso y una idea axiológica. En efecto: suponemos, desde luego, que la idea de progreso tiene un formato lógico preciso susceptible de ser ejercitado correctamente en materias categoriales muy delimitadas. Desde esta perspectiva, progreso no dice, en sustancia, otra cosa sino una ordenación de un conjunto (finito o infinito) de términos dados, según alguna relación asimétrica y transitiva capaz de constituir una serie. En este sentido, hablamos de una serie o progresión geométrica, o del progreso, en el conjunto de la evolución cósmica de los pesos atómicos de los elementos y superelementos, cada vez más complejos, de la Tabla periódica; o también del progreso de la serie creciente de los valores que expresan la velocidad que han ido alcanzando los vehículos utilizados por el hombre, desde la carreta de bueyes hasta el avión a reacción. Pero progreso, en sentido axiológico, es tanto como la asignación de los valores con signo positivo a ciertos términos de la serie y de los contravalores, o al menos valores inferiores, a otros términos que no tienen por qué corresponder necesariamente con los términos más bajos de la serie lógica. En algunos casos, la velocidad mayor en el transporte supone sin duda un progreso (en sentido axiológico: económico, por ejemplo) respecto de la velocidad menor; o una mayor temperatura, implica un progreso en el sentido de los valores vitales biológicos en cuanto a la facilidad de germinación de semillas o del mayor bienestar de los trabajadores. Pero es obvio que esto no puede generalizarse, aun en las situaciones en las cuales al menos en ciertos tramos de la serie, el progreso lógico de los términos corresponde a un progreso axiológico (situaciones que no son las comunes y E. F. Sumacher puso múltiples contraejemplos en su conocido libro *Small is beautiful*, Londres, 1973). Nos encontramos con puntos críticos a partir de los cuales el progreso lógico comienza a ser una catástrofe axiológica (los 20° son mejor para una germinación que los 11° y los 26° mejor que los 25°; pero acaso los 30° hacen que las semillas se degraden y con los 100° conseguimos que se destruyan). El «progresismo histórico» podría redefinirse precisamente como la concepción que se basa, de alguna manera, en el postulado de identificación del progreso lógico (en alguna de sus formas, o en muchas de ellas) con el progreso axiológico. Así, el mero progreso de la serie cronológica de los siglos (antiguos, modernos, actuales...) sería el indicio más seguro de un progreso axiológico: el siglo XIV sería «más avanzado» que el XIII, el XIX será «más avanzado» que el XVIII. Por ejemplo, en

la filosofía de la historia de Hegel, subyace acaso el supuesto de que la última filosofía es superior a las filosofías que la precedieron. El *Primum* no es el *Summum* sin duda, el progresismo histórico utiliza la idea lógica de progreso de un modo metafísico, es decir, sustantivando el conjunto de diferentes series o líneas de progreso lógico y refiriéndose a un fantástico «proceso global» como si en éste cupiese hablar de un progreso (una maniobra parecida a la que inspiró el argumento ontológico anselmiano en tanto se fundaba en la definición de Dios por el *crisocanon*: «Id quod maius cogitare non possit»); como si tuviese sentido sustantivar en un solo término al conjunto de los términos máximos de las diferentes series, como si todas ellas formasen una serie única). El progresismo histórico, por tanto, puede considerarse como el resultado confuso de por lo menos dos tipos de maniobras ilegítimas combinadas: las maniobras de extrapolación (o interpolación, en su caso) más allá de los valores críticos correspondientes a los valores axiológicos (que acaso son legítimos en un intervalo acotado de la serie) y las maniobras de sustantificación de las diferentes series en una supuesta totalidad global llamada «humanidad histórica». Pero los resultados de estas maniobras ya por separado, y mucho más en su conjunto, no podrían dejar de ser absurdos. Refiriéndose a los propios valores de la «cantidad humana»: es evidente que cabe hablar de un progreso demográfico en el sentido estrictamente lógico (aquí, aritmético) de la humanidad, desde los 8.000.000 estimados en el Neolítico, hasta los 300.000.000 de la época de Augusto y así, en sucesión, creciente, pasando por los 2.500.000.000 del s. XIX hasta los 5.000.000.000 del siglo XX. Incluso cabe pensar en principio, que este progreso demográfico (lógico) equivale ya, por sí mismo, a un progreso axiológico o éxito reproductor de la especie humana (de su *status* dentro del conjunto de los primates o los mamíferos). Pero lo que no es tan evidente es que este «progreso biológico» sea siempre indicio de un progreso axiológico de la especie humana, ni siquiera en el contexto de las demás especies con las que compete. Hay que tener en cuenta la coyuntura de las diversas series temporales. Pues en ningún caso sería legítimo extrapolar los valores ascendentes hacia un horizonte indefinido (un horizonte que equivaldría primero a llenar la superficie de la tierra de «pasta humana», para continuar después con una hominización «de los demás planetas» y al alcanzar el punto omega de Teilhard de Chardin, a la antropomorfización de todo el universo). Puede asegurarse, por tanto, con toda evidencia, que

esta aplicación de la idea de progreso a la cantidad humana es puramente mitológica. La serie progresiva ha de ser finita, y por tanto tendrá sentido la investigación de un punto crítico (en función del medio) *k*. Según esto un término *N*, aunque sea *mayor* que *k*, será también *peor*, y aun catastrófico. Otra cosa es el ponerse de acuerdo en el momento de la acotación de la franja en la que haya que poner este punto crítico, según las épocas consideradas. Más aún: el tratamiento de la cantidad humana en términos globales (como si la humanidad fuese el sujeto total que experimenta las variaciones de la cantidad) es también metafísico. Porque al sustancializar ese todo (la humanidad) tratándolo como si fuera un sujeto unitario, se procede como si hubieran desaparecido las contradicciones que cualquier totalidad comporta. Pero una totalidad no es meramente correlativa a un determinado subconjunto de partes (aquí, por ejemplo, los individuos); es correlativa también a las subtotalidades o partes de rangos distintos. En nuestro caso, los 5.000 millones de hombres deben ser considerados no sólo como una totalidad global (que se opone sin más a otras especies zoológicas) sino a la vez como una cantidad está distribuida inmediatamente en diversas subclases o círculos (los más obvios: las razas, sobre todo las poblaciones asentadas en áreas determinadas, África central, China, etc.). Y entre estas subclases o círculos no hay por qué suponer que no media, a su vez, una competencia capaz de determinar una evolución que se mantenga al margen de cualquier tipo de ley de Hardy-Weinberg. Los intereses vitales de cada círculo pueden exigir, en muchas ocasiones, precisamente el incremento de su población, lo que abrirá una contradicción paladina con los intereses de esa Humanidad que supondremos ya ha alcanzado su punto crítico. Estamos aquí ante un caso muy ilustrativo de la contradicción dialéctica que media entre el todo y las partes.

Concluamos, la idea de un «Progreso histórico de la Humanidad», en tanto es una idea metafísica, confusa e inconsistente, no puede, en modo alguno, tomarse como premisa para predecir una liquidación definitiva de los fenómenos religiosos (o, por el contrario, un auge de los mismos), aun en el supuesto de que hubiéramos demostrado que los valores religiosos son falsos (o, alternativamente verdaderos). En cualquier caso, quedaría por demostrar que los valores religiosos sean siempre falsos (o, alternativamente verdaderos) y, por tanto, como la moneda falsa que ha de terminar siendo despreciada al menos a largo plazo. El progresismo ilustrado acostumbra a tomar en bloque todas las religiones positivas,

como si ellas formasen una unidad con atributos comunes. Este proceder es por completo discutible; a nuestro juicio erróneo. Porque «religión» sólo es la cifra de múltiples religiones en diferentes etapas de su desarrollo (religiones primarias, secundarias, terciarias); y en esas etapas, hay algunas en las que cabe hablar de valores religiosos verdaderos, absolutos; hay otras en las que los valores son falsos, absolutos; y unas terceras en las que los valores religiosos son verdaderos o falsos relativamente. En *El animal divino* hemos expuesto un esquema de desarrollo que es, en cierto modo, inverso del esquema de Comte. Comte, orientándose dentro de la Idea progresista, presenta las sucesivas fases y estadios de la humanidad como escalones hacia una verdad religiosa más clara, que culminará en la «Religión de la Humanidad». En *El animal divino*, en cambio, las religiones primarias son presentadas como las religiones «verdaderas», en absoluto; las religiones secundarias son las religiones absolutamente falsas —las religiones del delirio mitológico—, y las terciarias, aun siendo falsas, en absoluto, son relativamente verdaderas (en tanto son la negación de las secundarias). Por tanto, según el criterio de la verdad, no cabría decir (desde la perspectiva de *El animal divino*) que la evolución de las religiones constituya un progreso. Tampoco es una decadencia, pues no hay ninguna razón para pensar que las religiones primarias debieran haber permanecido siempre, como no hay ninguna razón para pensar que no puedan reaparecer en alguna otra circunstancia del modo más insólito.

En cuanto a las premisas del grupo D, nos parece bastante razonable decir que ellas no abren camino a ninguna tesis organizada, sobre lo que pueda ser el porvenir de la religión de la humanidad que hoy ha alcanzado los 5.000 millones. Las premisas del grupo D favorecen los planteamientos estrictamente sociológicos empíricos. Por descontando, no consideramos que esto sea un demérito.

### 3

#### *Un planteamiento materialista de la cuestión*

1. Según hemos dicho, el planteamiento de la cuestión titular («Perspectivas de la religión en la Humanidad de los 5.000 millo-

nes») tiene que partir de premisas muy determinadas (materialistas o espiritualistas) concernientes a esa «Humanidad» que ha alcanzado los 5.000 millones en 1987, y de premisas muy determinadas (materialistas o espiritualistas) concernientes a la religión. El planteamiento podrá ser considerado materialista cuando lo sean ambos tipos de premisas, así como la conexión establecida entre esos tipos. Procederemos esquemáticamente renunciando a ofrecer todas las premisas necesarias para atenernos a las que consideramos más importantes en cuanto *principia media* de la cuestión. Estas premisas, por abarcar tanto campos biológicos y sociológicos, como políticos, psicológicos e históricos, tendrán que estar formuladas en términos muy abstractos (en términos de *partes y todos* y no, por ejemplo, en términos de *organismos*, de instituciones o de sociedades).

I. Premisas concernientes a la «Humanidad de los 5.000 millones».

(1) La primera premisa que consideramos se refiere al entendimiento dialéctico de esa totalización «Humanidad de los 5.000 millones». Semejante totalidad no es un sujeto homogéneo, dotado de algún movimiento global al que hubieran de subordinarse sus partes. Sin que esto signifique que sólo existan esas partes, puesto que también hay que conceder una determinada realidad (no sólo distributiva, sino también atributiva, a partir de un cierto nivel histórico) a la «Humanidad» como un todo. Pero esta unidad está en conflicto con la unidad de sus partes, y unas con otras. Cabría aquí reproducir algunas ideas de la Biología general, sin que por ello tuviéramos que reducir la Antropología a la Biología (puesto que la generalidad biológica de la que hablamos puede ser un género «posterior»). En este sentido, diríamos que, regularmente, el desarrollo de ciertas propiedades características de las «partes» de la Humanidad (individuos, pero sobre todo, pueblos, culturas, o la «clase universal») pueden tener intereses que se ordenan a la conservación del *todo*, y que, en cambio, no se ordenan a la conservación de la parte de referencia (o a las de otras partes implicadas); aunque tampoco descartamos que los intereses de estas partes puedan, en algún caso, ser los del todo y recíprocamente.

(2) Ni la «Humanidad de los 5.000 millones» ni sus partes, tienen, en cuanto *tales*, por sí mismas, como si fuesen sujetos de atribución «exigencias básicas» en sentido absoluto. Las «exigencias básicas» existen siempre en la relación de la Humanidad con

otras realidades (otras especies zoológicas, por ejemplo) y de sus partes en su relación con otras partes, o con otras realidades. Por lo demás, las «exigencias básicas» (en cuanto se intentan contraponer a las «exigencias superestructurales») no se manifiestan de un modo meramente genérico o indeterminado («hambre», «curiosidad», «religación») sino de modo específico, positivo y determinado por otras especificaciones previas, es decir, históricamente. Las necesidades de la Humanidad (o las de sus partes) son necesidades históricas.

(3) En consecuencia, y para cada «corte sincrónico» dado en la Humanidad (o alguna de sus partes) cabe definir la situación como el conjunto de las *tendencias* de las diversas partes, entendiendo por «tendencias» las orientaciones (vectoriales) de cada parte (y aun las del todo, como resultante) en tanto que dirigidas hacia la realización de determinadas secuencias más que de otras. (Estas *direcciones*, incluso las llamadas «propositivas» o teleológicas, no serían otra cosa sino la probabilidad de que se reconstruyan cursos similares a los que ya se han dado en el pretérito cuando se mantienen los mismos factores.) Como los factores varían en mayor o menor grado, las *tendencias* no son siempre convergentes, cooperantes o armónicas, sino que, en general, son contrapuestas, incluso cuando son semejantes.

(4) La Humanidad respecto de la multiplicidad de sus partes se desenvuelve como una *simploké*: ni todas las partes (o tendencias suyas) actúan con independencia de las demás, ni todas están ligadas a todas las restantes. Esto significa que hay que considerar como metafísica a toda fórmula que pretenda referirse a la «Humanidad» como un todo que experimente en su conjunto fases o rupturas globales («épocas disyuntas», «catástrofes absolutas», «revoluciones copernicanas de carácter universal», «olas»). Las catástrofes, rupturas, fases o revoluciones habrán de ir referidas a secuencias muy definidas; las catástrofes o rupturas globales sólo pueden entenderse a partir de factores exógenos (que, por cierto, eliminarían, cuando tienen una influencia global, el concepto mismo de ruptura).

## II. Premisas concernientes a la religión.

Desde la perspectiva de una filosofía de la religión materialista tal como la que hemos dibujado en *El animal divino*, los *principia media* o «premisas de escala» que necesitamos para esta ocasión serían las dos siguientes:

(1) Ante todo, una premisa que reconozca, de algún modo,

una verdad objetiva a la religión, porque sólo de esta manera la religión podrá ser tratada como una magnitud real, con un peso o gravedad propios. Ésta es una tesis que resulta paradójica sólo para quien identifica la filosofía materialista de la religión con el proyecto de negarle toda verdad objetiva, reduciéndola a alucinación, error o fantasía mitopoyética (cualquiera que sea la fuente alegada: el interés de un grupo pequeñísimo de políticos o de sacerdotes, o acaso los mecanismos universales de un terror o de un miedo que actúa en todos los hombres cuando ellos están situados en unas coordenadas determinadas). Si esta Filosofía, radicalmente impía, fuera la única forma posible de comprensión materialista de la religión, habría que concluir diciendo que la religión no tiene una «ley propia» de desarrollo y que todas las previsiones que en torno a ella puedan hacerse serán indirectas y oblicuas —serán, por ejemplo, previsiones acerca del nivel de pobreza o de terror, producido por el Estado considerado acaso como motor principalísimo de los sentimientos religiosos.

El punto de apoyo para esta identificación entre el materialismo y la impiedad (como negación radical de toda verdad a las religiones) es bastante obvio, aunque negativo: las religiones terciarias. La verdad de la religión, tal como es propuesta emic por las religiones terciarias, no puede ser aceptada por una filosofía materialista de la religión. Pero ¿se sigue de ahí que no sea posible reconocer, desde el materialismo, una verdad objetiva a la religión? No, hasta que no se haya demostrado que no es posible atribuir a las religiones alguna verdad que se mantenga dentro del canon materialista —incluso en su versión más fuerte: la que entiende la verdad como identidad entre procesos que formalmente incluyen la corporeidad. Según este canon, no cabe filosóficamente reconocer ningún tipo de verdad, ni siquiera de sentido proposicional, a las religiones que fundan la suya en algún tipo de identificación mística entre los hombres y ciertos númenes incorpóreos, eminentemente el Dios infinito. Pero sí cabe reconocer al menos la posibilidad de una verdad a las religiones que tienen la forma de un trato con númenes finitos y corpóreos. Desde esta perspectiva, una filosofía de la religión materialista puede reconocer *sentido* a muchas religiones secundarias aunque ellas no sean verdaderas (Rudolf Carnap, decía que la proposición: «Existen dioses olímpicos» es falsa, pero tiene sentido, puesto que podemos ir al Olimpo a comprobar la existencia de esos dioses); y puede reconocer no sólo *sentido*, sino *verdad* (y verdad históricamente necesaria) a la reli-

gión primaria que establezca la relación entre los hombres, los animales linneanos (aves, reptiles, insectos, etc.) numinosos; y debe reconocer, por último, o *sentido* y *verdad* probables a la religión primaria que en su día pudiese desarrollarse como relación entre los hombres y esos animales no-linneanos que han sido llamados *démones* en el siglo II y *extraterrestres* en el siglo XX. (En relación con las religiones secundarias, hay que decir que el análisis minucioso de sus contenidos —los dioses zoomórficos, egipcios, chinos o mayas— obliga a poner como motivos inspiradores suyos a los animales linneanos y en modo alguno los no-linneanos, como algunos cultivadores de la Historia-ficción sugieren.)

(2) En segundo lugar, una premisa que establezca el carácter multiforme de la religión. O de otro modo, una premisa que denuncie lo improcedente de plantear la cuestión de la religión en la «Humanidad de los 5.000 millones» como cuestión referida a la evaluación de una supuesta magnitud unívoca. Las religiones son múltiples y lo son, ante todo, en cuanto a su grado de verdad. A algunas puede reconocérseles el grado más alto, pero este grado de verdad no se comunica a las restantes religiones del mismo modo: se comunica con declinaciones que pueden alcanzar su límite dialéctico, es decir, el error absoluto.

Si además tenemos en cuenta que las diferentes formas de la religiosidad pueden asumir la función siempre que se les conceda alguna franja de verdad de unidades distribucionales del colectivo de referencia (los 5.000 millones) en parecido sentido a como asumen también la función las razas, los círculos de cultura, o las naciones o las lenguas, podremos concluir que cuando hablamos de la religión en la humanidad de los 5.000 millones hay que pensar en una distribución de fuerzas, que no sólo mantienen relaciones de diversidad, sino de competencia mutua (lo que implica alianzas coyunturales, también regulares, simbiosis, etc.). Por consiguiente, tendrá algún sentido enfocar la cuestión de las religiones en la humanidad de los 5.000 millones en términos neodarwinistas.

La composición de las premisas antropológicas (premisas I) y de las de la filosofía de la religión (premisas II) propuestas, aunque puede llevarse a efecto de modos diversos, sin embargo, ha de respetar ciertos principios generadores de la composibilidad, que determinan en parte, al menos, los canales por los cuales ella se desenvuelve. Aquí no pretendemos, por lo demás, otra cosa, sino bosquejar las trayectorias virtuales de algunos de estos canales; en modo alguno pretendemos ofrecer siquiera la imagen de un curso efectivo.

El punto central de nuestro planteamiento es la distinción (desde la perspectiva de la verdad) entre las religiones primarias, secundarias y terciarias. Nuestra tesis es que el tipo de conexión que haya que atribuir a las diferentes conexiones con las líneas fundamentales del proceso histórico, dependerá precisamente de la específica naturaleza de la religión, considerada según su verdad.

2. Ahora bien, según nuestras premisas, las únicas religiones positivas que pueden recibir el atributo de verdaderas son las religiones primarias, puesto que es en su ámbito en donde las relaciones entre los hombres reales y los númenes reales pueden también ser reales. Pero la propia evolución humana —en correlación con los animales «linneanos» de su mundo— ha ido conduciendo a situaciones en las cuales, o bien los númenes reales han desaparecido (y no por otro motivo, sino porque los hombres los han matado, los han arrojado fuera de su mundo, los han exterminado), o bien han perdido, al cambiar el hombre sus coordenadas, significado numinoso. Es decir, de un modo u otro, para acogernos al *sentido* de la célebre fórmula de Nietzsche (aunque con otra *referencia*), «Dios ha muerto». La religión primaria prácticamente se ha extinguido pero quedan sus muñones. Los númenes reales —benévolos o malévolos— que durante docenas de milenios acompañaron a los hombres, han ido desapareciendo. El hombre se ha erguido, ha sometido a los animales —Orfeo puede tomarse como el símbolo de esta nueva posición alcanzada por el hombre respecto de sus antiguos dioses— pero, al hacerlo así, ha quedado sin compañía, desorientado, vacilante. A la manera como al erguirse paulatinamente sobre sus extremidades posteriores, éstos perdieron su suelo; las manos de los hombres comenzaron a flotar libremente, y liberadas del servicio locomotor, pudieron entregarse a otros servicios nuevos. Por lo demás, estos servicios también proceden de los anteriores. Por ejemplo, la mano del primate que aprehende las ramas de los árboles, antes de «bajar al suelo» con las manos libres, habrá comenzado a aprehender palos sueltos —ramas desgajadas—; es decir, habrá comenzado (si tomamos como centro de mira la misma mano que aprehende) a hacer girar las ramas de los árboles en torno a su cuerpo en lugar de tener que girar el cuerpo en torno a las ramas de un tronco fijo e inmóvil. Y así como las manos libres, sin suelo, aunque entregadas a las nuevas manipulaciones permanecen siempre en referencia virtual al suelo, a la mesa, como el nuevo, «suelo de las manos» (o a las ramas fijas), así también el hombre, dominador de los animales,

aunque vuelto hacia los nuevos númenes imaginarios (los dioses mitológicos) permanecerá siempre en referencia virtual a los númenes originarios. Desde este supuesto, parece legítimo poner en conexión el concepto de una «religión primaria» en alguna referencia virtual ineludible, con el creciente interés que nuestro presente mantiene por los animales (teoría de la evolución, etología, zoolingüística, cementerios de perros, frentes de liberación animal, supresión de los zoológicos). Este interés no tiene por qué ser entendido como una simple proyección antropomórfica; tiene que ver más con la religiosidad primaria, una vez removidos los prejuicios terciarios y secundarios. Pero la ambigüedad es objetiva y ella explica las vacilaciones constantes por parte de los «hermeneutas». Jean Jacques Annaud es un excelente ejemplo de esta ambigüedad y de esta vacilación hermenéutica con su película *El oso*. Porque, en general, es cierto, los osos de esta película (Youk y Kaar) nos son mostrados desde la perspectiva uniforme (no por ello menos discutible) del ecologismo humanista; desde luego, las relaciones mutuas entre Youk y Kaar se mantienen en un marco de formato estrictamente antropomórfico y las relaciones entre los hombres y los osos, son tratadas, en general, en el ámbito de un escenario «terciario» (en el cual, el hombre ha asumido el papel de protector de los osos). Pero hay en este film por lo menos una situación en la cual las relaciones entre el hombre y el oso alcanzan una coloración religiosa muy intensa del tipo *primario*. Es la situación en la que un hombre desalmado, un hombre que ha traicionado al animal, se dispone a asesinar al oso por el simple y horrendo placer de matar: este hombre se nos muestra, por tanto, como un delincuente, más aún, como un pecador abyecto, como un malvado. Pero ocurre que, de golpe, y por la naturaleza de las cosas —la sed del hombre, la disposición del lugar donde se encuentra el manantial—, hace que el hombre se encuentre inesperadamente acorralado por un oso lleno de ira, que ya no trata de defenderse (no lo necesita), sino de castigar la perversidad del hombre cazador. Como un Dios terrible, el oso se dispone a destruir al malvado. Y es entonces cuando este hombre despliega una conducta ceremonial inequívocamente religiosa (*primorreligiosa*): se arrodilla ante el oso, le habla, le ruega, le pide perdón, llora, inclina su cabeza cogida entre sus manos y parece entregarse arrepentido a la voluntad del oso. Entonces el oso, con la magnanimidad que le otorga su poder soberano, perdona al hombre y lo deja escapar humillado. Diríamos, en resolución, que la película *El oso*, según este análisis,

puede valer como una rica ilustración de la manera como una relación de religión primaria es capaz de reproducirse inesperadamente en un escenario de fondo «terciario». Es el escenario en el que habitualmente respiran los hombres de finales de este siglo: un escenario en el cual los animales inspiran, en el mejor caso, una simpatía que, aunque contaminada sin duda de antropomorfismo, no por ello habría tenido que perder todo su parentesco con la piedad.

Ahora bien: no creo que pueda verse en la nueva piedad «hacia los animales», creciente en la «Humanidad de los 5.000 millones», algo así como el resurgimiento de la religiosidad primaria. Ésta ha desaparecido al desaparecer la relación objetiva y sólo queda su silueta en línea punteada. Parece como si los antiguos númenes se hubiesen transformado en sujetos domésticos similares a los lares o a los penates, compañeros a los cuales se les ofrece amistad más que devoción o terror. Por lo demás, sería gratuito sobreentender que esta transformación nos conduce a una visión *más verdadera* de los animales, porque más bien nos inclinaremos a pensar que es ahora cuando los animales son reducidos a la condición de fenómenos, de apariencias humanas (así como a partir de Gómez Pereira se nos presentaron como apariencias de máquinas). Con ello se hacen «familiares» y pierden todo su enigmático significado, «su misterio» (para decirlo con una palabra religiosa). No es tanto un renacimiento de la religiosidad primaria aquello que está teniendo lugar en el conjunto de los 5.000 millones; es un transformado de esta religiosidad en piedad *sui generis*, piedad nueva ante unos seres que han perdido su halo numinoso, sin por ello haberse convertido en hombres. Por ello, la nueva piedad por los animales es un fenómeno de nuestro presente, que sería frívolo no tomar en serio. Es un fenómeno de tendencia expansiva; y aunque este fenómeno no sea ya, en sí mismo, algo estrictamente religioso, sin embargo, está más cerca de la religión que de la moral o de la estética, pongamos por caso. La verdadera secularización de la religiosidad primaria, tal como está teniendo lugar en nuestros días, no habría que verla, según esto, en el proceso de transformación de la Teología en Antropología (es decir, por ejemplo, en el proceso de transformación del pueblo de Dios, de la Iglesia, en una sociedad filantrópica); sino que habría que verla en el proceso que conduce a la transformación de un «pueblo de Dios», de una Iglesia (sobre todo, si ésta es protestante) en una sociedad protectora de animales.

El futuro de la religiosidad primaria, si existe, ha de buscarse en otras direcciones, enteramente nuevas para la humanidad (por más que este futuro esté tenazmente representado, aunque de modo gratuito, por la ciencia ficción de nuestro siglo), en la dirección de los «contactos en la tercera fase», en la dirección de los eventuales contactos con seres extraterrestres (¿y acaso los extraterrestres son otra cosa que animales no-linneanos?) En el supuesto de que estos animales no-linneanos se mostrasen un día ante nosotros en su poder efectivo, entonces la religión primaria renacería a una vida nueva, y específicamente distinta de la religión paleolítica. A juicio de muchos (y yo entre ellos) los innumerables testimonios aportados en favor de la realidad de los extraterrestres carecen de valor probatorio. Pero yo no conozco la razón para rechazar *a priori* la posibilidad de su existencia, ni menos aún, para poner en duda la legitimidad del intento de forjarse modelos acerca de su posible morfología. Me preguntó una vez un periodista por mis opiniones en torno de los extraterrestres, cuando aún se hablaba de «marcianos»; le respondí: «En mi opinión, los marcianos no existen; pero ¿qué puede importarnos a los marcianos mi opinión?» En conclusión: el rumbo que la religión primaria genuina (aunque con una modalidad totalmente nueva, diríamos, no paleolítica) puede tomar en la humanidad de los 5.000 millones es impredecible, porque no depende de nosotros, sino de los contactos en «la tercera fase» —que es, por cierto, una versión nueva de la idea «terciaria» de la «Gracia de Dios».

3. Por lo que respecta a las religiones secundarias, en su sentido más amplio (que abarca las religiones de los númenes imaginarios, mitológicos, que son aquellos que resultan de la transformación mitopoyética —delirante— de los númenes primarios), no parece del todo gratuito afirmar que ellas pueden matener durante mucho tiempo su poderosa vitalidad. Eso sí, gracias al impulso que les puedan comunicar otras fuerzas que no son específicamente religiosas, puesto que son fuerzas genéricas psicológicas o psicosociales, o bien histórico-culturales. Hay que decir en todo caso que los impulsos secundarios se verán siempre frenados y bloqueados por la fuerza creciente de la educación científica e incluso de la tecnológica. Es cierto que el Vudú, el satanismo (incluyendo aquí movimientos como el del señor Sun Miun Moon), diferentes formas de chamanismo, rebrotan una y otra vez. Sin duda, estamos ahora ante actividades religiosas emic, pero falsas según su mismo contenido de religiosidad. Es razonable pensar que esas formas de

religiosidad secundaria se mantendrán sobre todo, entre grupos marginales o incultos, o, en muchos casos, paranoicos. Los altibajos de esta forma de religiosidad sólo empíricamente pueden preverse —a la manera como se preveen las lluvias o el granizo en los partes meteorológicos.

4. En cuanto a la religiosidad terciaria —que es aquella en la que piensan la mayor parte de quienes, entre los 5.000 millones, se interesan por el porvenir de la religión—, el pronóstico que se deriva de nuestras premisas puede concretarse en fórmulas precisas: la religiosidad terciaria (cristianismo, islamismo, etc.) por sí misma, por «insustancial», no podría mantenerse fiel a sus principios característicos. Las religiones terciarias, se mantendrán sobre todo como instrumentos críticos de las religiones secundarias. Según esto, y en la medida en que las religiones secundarias se desvanecerán las religiones terciarias, las religiones «superiores». Es lo cierto, sin embargo, que las religiones terciarias han evolucionado en el sentido de incorporar en su *cuerpo*, en torno a la deidad, elementos cada vez más abundantes de humanismo (es decir, de Ética, de Moral o de Política), hasta el punto de que han logrado hacer girar sobre estos elementos los propios contenidos específicamente religiosos. Muchos movimientos llamados religiosos en realidad no lo son, son movimientos políticos, grupales, morales, de moral elitista unas veces (acaso no exenta de impostura, como sería el caso de la *Cienciología* de Ronald Hubbar, por un lado, o de la «meditación trascendental» de Maharisi Mahes, por otro), y de moral populista, como pueda ser el caso del renacimiento del fundamentalismo chiíta. Es cierto, sin duda, que muchas de las instituciones «laicas» propias de la segunda mitad de nuestro siglo, por ejemplo, las grandes concentraciones de jóvenes en torno a los energúmenos de la música Pop, tienen características morales o políticas (es decir, no meramente estéticas o deportivas, o lúdicas), que recuerdan instituciones asociadas a la religión, a las misiones urbanas de otro tiempo. El día 20 de abril de 1787, el padre Cádiz iba a predicar en la plaza contigua a la Basílica del Pilar de Zaragoza. Llovía, y se anunció que el acto tendría lugar en el interior, a las tres de la tarde. «Fue tal el concurso que a las doce del día ya estaba todo el presbiterio lleno de mujeres. Era tal el griterío, que no se oían los cánticos ni se podía siquiera incensar»... Ahora bien: ¿qué hacía el padre Cádiz? Algo así —diríamos— como danza y expresión corporal, con excipiente teológico milenarista. Así describe un espectador su actuación: «Las acciones

expresivas de su cuerpo y de su rostro, los brazos con el Señor, levantando y mirando tiernamente los ojos hacia el crucifijo; aquellos coloquios tan dulces que desafían el ánimo». Descripción ahora de un espectador que presencié la entrada de los *Rolling Stones* en Liverpool hacia 1965: «De pronto escuché un sonido como de trueno. Los *Rolling Stones* en una Limousine eran seguidos por varios centenares de jovencitas que emitían continuamente un ruido agudo y penetrante. Corrían como locas, con el pelo sobre los ojos, y alargaban los brazos, como implorando algo, mientras corrían...»

Es el *cuerpo*, inercialmente en marcha, de las religiones terciarias lo que puede mantenerse a flote. Pues el cristianismo, en la medida en que se desarrolla como una ética, una moral o una política (siguiendo al apóstol: «Si tenéis fe y esperanza pero no tenéis caridad, aquéllas de nada valdrán») tiene un gran porvenir por delante. No como religión estricta, sino como ética, moral o política aunque arrastra inevitablemente muchos contenidos religiosos. Dios (o el Dios-Hombre, Cristo) es sustituido por el Hombre (o por el Hombre-Dios, Jesús). Las religiones terciarias se transforman en filantropía. Pero la filantropía está tan lejos de la caridad paulina como la etología lo está de la Teología.

Como conclusión, insistiremos una vez más, en la conveniencia de mantener hoy más que nunca la dirección trazada por el significado estricto de las ideas sobre la religión (con todos los riesgos que esto comporta) que la dirección trazada por su sentido lato. Porque de continuar hablando, como suele hacerse, de «religión», en este su sentido lato convencional, habremos metido en el mismo saco a Juan Pablo II y a Ronald Hubbar, a los pentecostales y a los chiítas, al frente de liberación animal y a la «Liga» de los pueblos tribales contemporáneos, a Willy Graham y a Maharisi Mahares, al Vudú y a la Orden de la Santa Faz. Mezclar todas estas corrientes sociales, políticas, morales, en un recipiente único que tenga como rótulo: «Religión», y tras un cuidadoso análisis estadístico sociológico, totalizarlas bajo la rúbrica genérica «religiosidad contemporánea», es una operación similar a aquella que se atribuye al soldado de Napoleón, al hacer el balance de sus servicios: edad, 57 años; número de hijos, 6; años bajo banderas, 32; batallas en las que ha participado, 17; heridas recibidas, 11; total, 123.