

2020

David Cerdá

Tesis doctoral

[LA AMISTAD ELEVADA COMO SENDA DE TRASCENDENCIA]

RASGOS DE UNA AMISTAD QUE POSIBILITA LA REALIZACIÓN DE LA
DIMENSIÓN ESPIRITUAL HUMANA

UNIVERSIDAD DE SEVILLA, FACULTAD DE FILOSOFÍA

Línea de Investigación 30140002. Estética y Antropología filosófica en los diferentes contextos histórico-filosóficos

Título de la tesis: *La amistad elevada como senda de trascendencia*

Rasgos de una amistad que posibilita la realización de la dimensión espiritual humana

Autor: David Cerdá García
Grado en Filosofía, Máster en Filosofía Teórica y Práctica

Director de la tesis: Francisco de Paula Rodríguez Valls

El presente trabajo quiere ser también una expresión de profundo respeto y agradecimiento a Juan José Sánchez Bernal, que tanto ha alentado a este doctorando durante sus indagaciones originales desde el año 2013, enfrentándolo a continuos desafíos hasta insuflar en él un ánimo investigador que ya nunca lo abandonará.

«Cuando creemos con la más firme fe que poseemos la verdad, debemos
saber que lo creemos, no creer que lo sabemos»
(Jules Lequier)

«Más bien sugeriría que el futuro de la religión haya de vincularse con la aptitud
para desarrollar una fe en las posibilidades de la experiencia y de las
relaciones humanas que, creando un sentimiento vital de solidaridad con los
intereses humanos, promueva la acción capaz de hacer de este sentimiento
una realidad»
(John Dewey, *What I believe*, 1930)

«Que no quiero la dulce
caricia dilatada,
sino ese poderoso
abrazo en que romperme»
(Jaime Gil de Biedma, *Las afueras VI*)

Índice

RESUMEN / <i>ABSTRACT</i>	(p.009)
INTRODUCCIÓN GENERAL: RAZONES, SENTIDO Y OBJETIVOS DE ESTA TESIS	(p.011)
1. LA DIMENSIÓN ESPIRITUAL DEL HOMBRE	(P.027)
1.1 ESPIRITUALIDAD COMO CAPACIDAD DE TRASCENDENCIA. UNA DIMENSIÓN HUMANA UNIVERSAL	(P.029)
1.1.1 <u>Conceptualización de la dimensión espiritual</u>	(p. 029)
1.1.2 <u>Especificidad de la dimensión espiritual e inefabilidad de su <i>terminum</i></u>	(p. 048)
1.2 DIMENSIONES ESPIRITUALES: RELIGIÓN COMO REALIZACIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD	(P.057)
1.2.1 <u>Análisis de los fundamentos de la experiencia religiosa: infiriendo en qué consiste la dimensión trascendente del hombre a partir de la realidad religiosa</u>	(p. 057)
1.2.1.1 Lo sagrado, lo santo (la ruptura de nivel)	(p. 060)
1.2.1.2 Lo re-ligacional: la religión como relación	(p. 069)
1.2.1.3 Los mitos ejemplares fundantes	(p. 075)
1.2.1.4 Lo cultural	(p. 078)
1.2.1.5 Lo creencial (ideas, creencias, fe)	(p. 083)
1.2.1.6 Lo moral (valores)	(p. 106)
1.2.1.7 Lo existencial (sentido)	(p. 111)
1.2.2 <u>Criba crítica: elementos presentes, pero no esenciales para la realización espiritual en la religión</u>	(p. 121)
1.2.2.1 Dogmas como petrificación del contenido simbólico de las creencias	(p. 123)
1.2.2.2 Institución religiosa como estructura de poder	(p. 128)

1.2.2.3 Dios en el sentido limitado —aunque hegemónico— de un teísmo a su vez limitado (p. 131)

1.2.3 Excursus: Espiritualidad y anhelo de justicia. Una controversia con Max Horkheimer (p. 141)

1.3 ¿HAY ALTERNATIVAS A LA RELIGIÓN PARA LA REALIZACIÓN DE LA CAPACIDAD HUMANA DE TRASCENDENCIA? RELIGIÓN Y ESPIRITUALIDAD (P. 147)

1.3.1 Religión y espiritualidad: una panorámica (p. 147)

1.3.2 Trascender sin Trascendencia en Bloch: análisis de una realización trascendente alternativa (p. 159)

2. LA AMISTAD COMO VÍA ESPIRITUAL ALTERNATIVA (P. 165)

2.1 AL ENCUENTRO HISTÓRICO Y FILOSÓFICO DE UNA AMISTAD QUE ABRE A LA REALIZACIÓN ESPIRITUAL (P. 167)

2.1.1 Fundamentos clásicos y perspectivas desde las religiones convencionales mayoritarias (p. 167)

2.1.1.1 La amistad entre cínicos y pitagóricos (p. 169)

2.1.1.2 Amistad y religión en Sócrates, Platón y Aristóteles (p. 172)

2.1.1.3 El epicúreo Jardín, templo de la amistad (p. 178)

2.1.1.4 La amistad romana, estoica —y su epítome ciceroniano—. Montaigne como actualizador (p. 183)

2.1.1.5 *Agapé* (p. 191)

2.1.1.6 El *ren* confuciano (p. 200)

2.1.1.7 La virtud del *bodhisattva* y la hermandad total del jainismo (p. 203)

2.1.2 <u>Propuestas de una amistad-vía-de-trascendencia desde la Modernidad</u>	(p. 207)
2.1.2.1 La religión desnaturalizada: Rousseau y la religión civil	(p. 209)
2.1.2.2 La amistad goethiana	(p. 214)
2.1.2.3 La amistad en los trascendentalistas de Nueva Inglaterra	(p. 216)
2.1.2.4 Lévinas: el acceso a lo totalmente Otro a través de los otros	(p. 222)
2.1.2.5 Weil y la amistad pura	(p. 229)
2.1.2.6 Profunda interconexión humana: Norbert Elias, Saint-Exupéry	(p. 232)
2.2 LA AMISTAD COMO REALIZACIÓN ESPIRITUAL HUMANIZANTE	(P. 237)
2.2.1 <u>¿Qué amistad puede optar a esa realización?</u>	(p. 237)
2.2.2 <u>¿Puede la amistad dar cumplimiento a los anhelos de realización espiritual del ser humano?</u>	(p. 261)
3. CONCLUSIONES	(P. 279)
3.1 CONSECUENCIAS ECUMÉNICAS Y GEOPOLÍTICAS DE LA CONSIDERACIÓN DE LA AMISTAD COMO VÍA DE TRASCENDENCIA	(P. 281)
3.2 EPÍLOGO-CONCLUSIONES: VIRTUDES E INCONVENIENTES DE LA AMISTAD COMO REALIZACIÓN ESPIRITUAL HUMANIZANTE	(P. 301)
BIBLIOGRAFÍA	(p. 329)
ÍNDICE DE AUTORES Y FIGURAS RELIGIOSAS SEÑALADAS	(p. 341)

RESUMEN

El presente trabajo pretende aproximarse críticamente a nuestra dimensión espiritual, tratando de hacer justicia a su esencia y ampliando su horizonte más allá de sus expresiones históricas o su consideración política y administrativa. Un acercamiento a las capacidades espirituales humanas universales que busca plantear la amistad como alternativa real para su realización. Para ello, se dilucidan críticamente los elementos nucleares de toda religión, pergeñando su estructura universal, de la que se distinguen y excluyen los elementos no esenciales. Esta superior comprensión permite a su vez plantear itinerarios espirituales alternativos quizá menos lastrados por esos elementos accesorios y potencialmente peligrosos para el entendimiento entre los seres humanos: coercitivos dogmas, instancias de poder y proyectos fanáticos. También ofrece la oportunidad de repensar la relación entre teísmo y religión. Seguidamente, se propone cierta consideración elevada de la amistad como candidata a ser considerada un modo de realizar aquella dimensión espiritual. Se describe la misma no como desiderátum o construcción meramente filosófica, sino como un existente que podemos rastrear a lo largo de la historia de la humanidad. Se analiza si esta amistad cumple los requisitos para ser una vía a la salida de sí, es decir, a la trascendencia y la espiritualidad, y se desgranar las consecuencias éticas y geopolíticas que tendría asumirla como tal, así como la posibilidad de compatibilizar diversas vías de realización espiritual, y también las consecuencias que se derivarían de tal práctica.

Palabras clave: amistad, creencia, Dios, espiritualidad, fe, fenomenología, experiencia religiosa, moral religiosa, religión, religación, sagrado, sentido existencial, trascendencia

ABSTRACT

The present work wants to approach critically to our spiritual dimension being fair to its essence and enlarging its extent beyond historical expressions and administrative and political considerations. An approach to human spiritual capacities that looks after considering friendship as an effective alternative for its realization.

For that purpose, the core elements of any religion as a transcendence's path are clarified, its universal structure is described, putting aside and excluding non essential constituents. This superior understanding allow us to formulate alternative spiritual paths that are maybe less ballasted by accessory elements that could be potentially dangerous for human beings' common understanding: coercive dogmas, power nodes and fanatical projects. It also offers the opportunity to rethink the relationship between theism and religion, too.

Next, some profound version of friendship it is proposed as candidate to count as a way to fulfill those spiritual capacities of the human being. It is described not as a *desideratum* or a merely philosophical conception, but as a real existent whose trail we may follow along human history. It is analyzed if this kind of friendship fulfills the requirements so as to be considered a way-out-of-oneself, that is, towards transcendence and spirituality, and the ethical and geopolitical consequences of this recognition are thoroughly analyzed. Next, it is considered if it's possible to combine various paths of spirituality, and if it is so, what additional consequences may follow.

Key words: belief, faith, friendship, God, meaning of life, phenomenology, re-bonding, religion, religious experience, religious morality, sacred, spirituality, transcendence

0 INTRODUCCIÓN GENERAL: RAZONES, SENTIDO Y OBJETIVOS DE ESTA TESIS

Vivimos en un mundo donde un descerebrado puede decir que Dios le ha ordenado raptar y vender como ganado sexual a cientos de niñas. En un ridículo exceso de tolerancia al que no estamos dispuestos en prácticamente ningún otro ámbito, creemos que basta decirse religioso para serlo. Incluso el homicida y el perturbado aspiran a que se admita que ellos mismos se califiquen como religiosos: algunos dirán que su forma de entender la religión es insostenible, pero a otros les vencerá una especie de pudor hasta el punto de no retirarles su asunción principal —la de ser personas religiosas—. Aunque solo fuese para desenmascarar a todos los que ensucian el nombre de la religión, tiempo es de replantearse el absurdo ancho del embudo con el que nos enfrentamos a dicho concepto. Cuando además replantear en qué consiste la religión podría tener importantes y beneficiosas consecuencias para la ética a nivel planetario.

Hay aquí un entimema que interesa desde ya clarificar: cuando decimos que alguien es religioso entendemos que es una persona que ha dado curso a su dimensión espiritual a través de la práctica de una religión. Esta es, al menos la acepción razonable, la que tiene algún sentido desde un punto de vista filosófico. De ahí que la filosofía, por el amor que le debe a la verdad, santo y seña de su quehacer y hasta de su mismísima etimología, tendrá al desaprensivo siempre por tal y no como un religioso. La filosofía ha de desenmascarar; acaso sea ese el primer servicio que se espera de ella (y en algunos casos, también el último).

Dicho esto, es necesario, será nuclear en este trabajo, delimitar los conceptos de religión y espiritualidad. ¿Quién engloba a quién? Y si no es el caso de que formen conjuntos distintos pero contenido el uno en el otro, ¿cómo se relacionan? Antes de abordar estas cuestiones, quisiera hacer dos puntualizaciones que creo pertinentes. La primera, que de algún modo ya se ha deslizado, es que el fenómeno religioso será tratado como el vehículo de realización espiritual más importante que el hombre haya concebido. Esta

mención a la importancia no se refiere a ningún tipo de preeminencia jerárquica; de momento, no es más que una constatación empírica. Quiere decirse con esto que, echando la vista atrás a la historia del hombre, al menos a la última ínfima parte, la que comienza en el Neolítico, que es la única con valor filosófico (aunque no científico), corroboramos que la mayoría de las experiencias de realización espiritual del hombre han tenido lugar en el seno de lo que llamamos religiones. En seguida se dirá alguna cosa sobre este concepto, que no se aspira a definir sino sucintamente; habrá que conformarse con esa labor de asedio a la que se refería Ortega, a poner luz en diversos de sus flancos para barruntar de qué hablamos.

La segunda puntualización quiere poner coto a la primera: no toda la plasmación de la humana condición espiritual del hombre ha tenido lugar mediante el vehículo de las religiones. Esto es más difícil de constatar, entre otras cosas, porque cabe insertar una salvedad a la primera puntualización y decir que en realidad llamamos religiones a todas esas realizaciones de la dimensión espiritual humana. Pero no entiendo que sea ese el caso. Es cierto que las religiones, frente a otras variantes, se han preocupado de dejar trazas en la historia, principalmente porque su carácter organizado tiene un impacto documental y una voluntad misma de dejar huella de la que carecen los modos de trascender desestructurados y no mediados por organizaciones. A las religiones pertenecen las instituciones, el arte muchas veces, su relevancia política; su pregnancia cultural es enorme. Pero, como intentaré clarificar precisamente al abordar dicha dimensión espiritual primero (en 1.1), los constituyentes esenciales de la religión después (en 1.2), y el estudio sobre la amistad como vía alternativa de trascendencia finalmente (1.3, bloque 2), la religiosa en sentido cultural estricto (convencional) no es la única senda posible.

Es cierto que vivimos tiempos muy confusos en cuanto a lo espiritual. Como escribe Carlos Palacio, «el ser humano moderno no sabe ya cómo situarse con

relación al cosmos y con relación a la trascendencia»¹. Tarea indispensable previa a proponer alternativas al cumplimiento de dicha dimensión es tratar de concebirla. Y ese podría ser, de ser llevado a buen término, un primer valor que cabría reconocer a las disquisiciones que aquí se vierten.

No faltará quien aduzca que todo el asunto de la espiritualidad ya está caduco; que esa batalla ya se peleó en cuanto a la religión, y por lo tanto ya no aplica. Trataré de argumentar en contra de tal postura. Digamos para empezar que el anhelo trascendente, aunque parezca desvanecerse, permanece, en muchos casos soterrado, pero no suprimido. Puesto que, como se explicará, estamos hablando de una cualidad esencial del ser humano, es lógico que así sea (que hasta donde parezca ausentarse solo se oculte). Hasta el lenguaje corporativo de las empresas parece anegado de una espiritualidad despistada, que se cuele de rondón por no saber dónde emplazarse: se habla de poner el alma en el trabajo, de trabajar con espíritu, de encontrar el «sentido vital» en cuanto uno hace, etcétera. Es un vacío que se ensancha, y que se utiliza de formas a veces insidiosamente interesadas: nuestra sociedad bulle de sectas varias, algunas de ellas empresariales.

Desde luego, la fe progresista en que la ciencia arrumbaría a la religión ha quebrado; los augurios de Comte no se han cumplido. Y ello porque Marx se equivocaba, y como explica Franco Ferrarotti «la religión no es solo, en sí misma, superestructura. Tampoco es un simple residuo de *superstición* que hay que eliminar»². No es que les falten a las religiones que conocemos pulimientos imprescindibles, que algunas requieran incluso, para no dañar a los seres humanos, de barreras legales; es que sus defectos no logran ocultar que existe una dimensión humana básica a la que dan cabida y cumplimiento.

Leonardo Boff ha hablado de la «urgencia de la espiritualidad», de su apremiante actualidad³, y a esto mismo vengo a referirme. El hálito que hay tras estas páginas es el propio de una urgencia humanitaria. De ahí que se solicite desde ahora mismo la venia de los que hayan de juzgar la tesis presente: se ha

¹ Palacio, Carlos. *Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?* En *Teologia aberta ao futuro*, São Paulo: Soter, 1997, p. 98. Citado por Vigil (2005), p. 303

² Ferrarotti, Franco. «El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado». En Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), p. 287

³ Boff (2001), p. 13

tenido que sacrificar cierta sobriedad, cierta aridez propia de lo académico, en aras de acompañar las reflexiones de una llamada a la acción. Serán otros quienes necesariamente juzguen si se trata de una tesis apasionante; pero pronto se pondrá de manifiesto que es una tesis apasionada. Se dejará constancia de ello en las conclusiones; no obstante, es idóneo reservar un somero espacio de esta introducción para decir que la amistad se propondrá aquí como alternativa de realización trascendente *real*, y que en modo alguno hay la intención de proceder a su encomio retórico. Las muchas víctimas de la peor cara de la religión, y las muchas espiritualidades de carne y hueso que vagan perdidas por entre los mercadillos del alma, me impelen a proponer una tesis batalladora y exhortante, que estará, en cualquier caso, asentada en la práctica real de otros seres humanos de quienes tenemos constancia que elevaron la amistad a tal grado que lograron que fuese uno de sus vehículos del trascender. Todo ello se expondrá, naturalmente, sin vadear el que es mandamiento inexcusable para todo amante del saber y así pues de todo doctorando: el rigor.

Respecto al fenómeno religioso, como ocurre con el resto de los aspectos del ser humano, del filósofo esperamos algo específico y sustancialmente distinto de lo exigido al sociólogo, al historiador, al antropólogo, al psicólogo o al teólogo. No se pretende de nosotros, sustantivamente, un acercamiento a los efectos sociales de la religión, ni a sus fundamentos neurológicos o comportamentales, ni un retrato de sus manifestaciones reales, y por supuesto se nos permite ningún acercamiento doctrinal a la materia. Se nos pide que integremos todos esos saberes disponibles sobre la religión para que demos con su esencia, con su estructura significativa; y que argumentemos en qué contribuye la religión a la vida sabia, que es la vida justa y buena. Frente a cualquier fenómeno humano de calado, se requiere del filósofo cierta comprensión de lo que lo hace distintivo, esto es, que pueda explicar por qué resulta insustituible para comprender al hombre, en qué puede contribuir a su mejora moral y a que sean más halagüeñas sus perspectivas sobre la tierra. Por esta razón entiendo que acudir a los

aspectos políticos de la religión, su significación histórica o, por ejemplo, a cómo contribuye a comportamientos gregarios, no es atender a *lo sustancialmente religioso*, pues todos esos otros aspectos son asumibles desde otras tantas disciplinas parciales. Hay que conocer todo lo anterior para ir a la almendra filosófica del asunto; en nuestro caso, respondiendo a la cuestión de qué es la religión para el hombre.

El filósofo asume además de otro requisito invadable: el de no dejarse abrumar por la complejidad de lo que encara. Ciertamente que el envite, en el caso de la religión, es particularmente complejo. Así, Alfredo Fierro señala que «religión» es «una notación descriptiva, un nombre colectivo»⁴, de modo que todo el que la estudia no contempla meramente un ejemplar, sino que se adentra en el tupido follaje de una especie. La religión es sin duda un fenómeno multiforme, abigarrado, que arrastra siglos de historia, ya incluso una literatura científica, multitud de consideraciones geopolíticas, y la práctica palpitante de muchos millones de nuestros coetáneos. Pero la religión, como escribe Friedrich Schleiermacher, debe ser algo «con entidad propia, que ha podido llegar hasta el corazón de los hombres, algo pensable, de lo que se puede establecer un concepto, acerca del que se puede hablar y discutir»⁵. El filósofo es el humanista que no se arredra ante lo más profundo o intrincado, y es por reunir el coraje necesario y las miras más amplias que resulta ser el investigador mejor emplazado para preguntarse qué es, considerado sabiamente, una religión.

No es que hayan faltado voces que le niegan a la filosofía la posibilidad misma de tener vela en este entierro. No solo Ludwig Wittgenstein mandó callar sobre aquello de lo que no puede hablarse; han sido muchos los que han tratado de colocar a la religión más allá del alcance de la filosofía. Pero entiendo que aceptarlo sería hacer filosófica dejación de funciones. Hay que pensar y contrastar argumentativa, intersubjetivamente, cada pedazo de vida que afecte al ser humano, más si, como es el caso, se trata de un fragmento de un

⁴ Fierro (1979), 29

⁵ KGA I/2, 210, citado por Ginzo Fernández, Asensio. «Schleiermacher: la autonomía e inmediatez de la religión». En Fraijó (2001), 251

protagonismo tal palpable. Como afirma Gianni Vattimo, «solo una filosofía “absolutista” puede sentirse autorizada para negar la experiencia religiosa»⁶.

En este esfuerzo por conceptualizar, la filosofía ha de alejarse de las prácticas de las ciencias sociales (al tiempo que se hace con sus tesoros), con el doble fin de no usurpar su terreno y no descuidar el propio. Dichas ciencias se especializan y son más agudas y a la vez más parciales que cualquier filosofía que haga honor a su nombre. Son un imprescindible repertorio de ideas y hechos, si bien sus respectivas concreciones impiden quedarse en ellas al fraguar una mirada comprensiva. Sirva como ejemplo la paradigmática definición de Emile Durkheim (*Las formas elementales de la vida religiosa*):

Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas o prohibidas, creencias y prácticas que reúnen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas⁷.

Como indica Niklas Luhmann, para Durkheim (que supo ver que la religión se transformaría, pero no desaparecería) hay religión solo cuando se ha sistematizado la fe⁸, lo cual, luego se argumentará, deja fuera algunas manifestaciones religiosas del todo reales. Un psicólogo, por su parte, se circunscribirá a los elementos cognitivos y afectivos que explican por qué hay religión. ¿Y un antropólogo? Clifford Geertz dice que la religión «es un sistema de símbolos que obra en orden a establecer estados de espíritu y motivaciones de larga duración, potentes y convincentes, formulando concepciones de orden general para la existencia»⁹. Un historiador, por su parte, enumerando y contrastando hechos, mostrará aún una cara diferente de este poliédrico fenómeno.

⁶ Vattimo, Gianni. *Después de la cristiandad*. Barcelona: Paidós, 2003, 13

⁷ Comte-Sponville (2006), 21

⁸ Luhmann (2007), 12

⁹ Geertz, Clifford. «Religion as a cultural system». En *Anthropological approaches to the study of religion*. London: Tavistock, 1966. En Fierro (1979), 27

Todos estos esfuerzos, provenientes de otras tantas ciencias sociales, constituyen una fértil base para el filósofo, quien, no obstante, tiene la responsabilidad de superar, a través de su integración, todas aquellas ciencias sociales y humanidades. Del filósofo se espera que produzca una elevación de conciencia sobre el tema abordado, a base de construir una conceptualización integral de dicho fenómeno. Puede y debe convocar al resto de saberes como peritos en su particular juicio; pero ha de sobrepasarlos con una imagen comprensiva y global a la que no pueden acceder las susodichas miradas parciales (sociológicas, históricas, psicológicas, etcétera).

Para tal fin, nuestra meta no es una definición de la religión, sino una comprensión descriptiva que, como todas las que resultan ser valiosas, tiene que ser textual, abierta, panorámica y debe arrojar de algún modo conclusiones morales. Sin dejar jamás de lado, como ya se ha apuntado, y como subraya el mismo título del correspondiente apartado (el 2: la religión es *un* cauce posible para el cumplimiento de nuestra dimensión espiritual), que estamos solo ante una de las opciones de realización trascendente (entre otras, como se comienza a desgranar en el apartado 1.3).

Grandes peligros emboscan la pretensión de dar con una definición exhaustiva de la religión. A propósito de esto escribe Peter L. Berger: «Las definiciones, por su propia naturaleza, no pueden ser “verdaderas” o “falsas”, solo pueden ser más o menos útiles»¹⁰. Este trabajo rehúye conscientemente dar una definición de la religión (por ser, como explica Ignacio Sotelo, un «concepto ómnibus»¹¹), y se decide por una descripción de esta. Y ello con el doble objetivo de, uno, comprender su lugar en la existencia humana, su importancia y especificidad; y dos, constatar si la amistad puede cumplir los requisitos para ser considerada una alternativa que cubra la necesidad del hombre de dar adecuado curso a su dimensión espiritual.

Tampoco Berger se sustrae a la tentación de definir la religión, de la mano de su colega Thomas Luckmann: «La esencia de la concepción de la religión de Luckmann es la capacidad del organismo humano de trascender su naturaleza

¹⁰ Berger (1971), p. 241

¹¹ Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), p. 50

biológica a través de la construcción de universos de significación que son objetivos, imponen una moral y todo lo abarcan»¹². Por su parte, Milton Yinger habla de un «sistema de convicciones y prácticas por medio de las cuales un grupo de personas se enfrenta con los problemas últimos de la existencia humana»¹³. Edward Burnett Tylor, a su vez, en lo que constituye un enunciado clásico, habla de «creencia en seres sobrenaturales». Una definición que, no por extendidísima todavía hoy, resulta menos limitada, pues como después se expondrá *in extenso*, dejaría fuera al budismo o al jainismo, e incluso a las distintas religiones que conciben a Dios a la manera de Baruch Spinoza, entre algunas otras.

En definitiva, la deriva definicional es una tentación muy poderosa en cualquier acercamiento a un fenómeno humano. En cualquier caso, dada la ausencia de un consenso al respecto ni nada que se le parezca, habrá que concluir que las ganancias de sucumbir a dicha tentación suelen ser magras, porque lo que se gana en síntesis se pierde en reducción. Los matices, en un asunto de la complejidad y el calado de la religión, pueden llegar a serlo todo. Creo de mayor provecho, entonces, decantarse por la vía analítica, y describir la religión de modo amplio y a la par austero, para ni dejar fuera ninguna manifestación religiosa contrastada, ni dejar de incluir a todas, de algún modo, aludiendo al mínimo común denominador que todas comparten.

Pese a su parcialidad, las definiciones mencionadas, junto a muchas otras, nutrirán estas reflexiones con las que pretendo, como se ha adelantado, algo distinto al mero encapsulamiento de ciertos fenómenos en un determinado recinto conceptual. La tesis de este trabajo es que es posible llegar a describir la esencia del fenómeno religioso de modo que no solo se capte lo fundamental de su vivencia, sino que también se engloben casi todas sus manifestaciones fácticas, presentes e históricas. Y lo que es igual o más importante: esta caracterización, al hacer justicia a la dimensión trascendente del hombre, podría abrir el abanico de vías alternativas, distintas de las convencionales, y, además —esto es crucial— no excluyentes de estas, por las que llegar a hacer plena

¹² Berger (1971), p. 244

¹³ Kienzler (2000), p. 20 (Cit.Orig.: Yinger, Milton J., *The Scientific Study of Religion*. S.l.: Collier Macmillan, 1970, p.7)

dicha dimensión. Una de esas posibles vías será la que se exponga en el segundo bloque de este trabajo: un tipo elevado de amistad que, no inventado ahora sino existente desde siempre, pueda ser un *locus* desde el que abrir nuestros poros espirituales.

En este punto, hay que recordar los peligros de filosofar sin atender a las manifestaciones vivas de los fenómenos humanos que se contemplan. Al filósofo, partiendo de lo descriptivo, se le pide que llegue a cierta *comprensión*; y se le exige igualmente que haga propuestas que acerquen al ser humano a su mejor versión, esto es, a la más sabia. Pero mal cumplirá su cometido si postula entidades no soportadas por la realidad, de modo que, dado el riquísimo patrimonio de experiencias humanas existentes, no podrá descuidar ofrecer ejemplos reales de lo que propone. En las páginas que siguen esto se hará profusamente.

Con todo, distinguiré desde el principio las manifestaciones religiosas propias del imaginario común y todas aquellas otras manifestaciones que, pese a escapar a las convenciones, cumplen también con lo que es una religión en esencia. Puesto que reservaré el término «espiritualidad» para la cualidad ínsita en el hombre (para el anhelo, para nuestras capacidades de darle curso; para el hecho distintivo de ser *el único ser vivo que trasciende*), quisiera llamar «religiones», y ahora aludo al sentido lato, a todas esas realizaciones de dicha capacidad.

Me consta la carga polémica que arrastra esta postura, y de ahí que me incline por hablar de la amistad como «alternativa» (que puede ser coexistente) y no como un «religión» misma. En todo caso, y para establecer las oportunas distinciones, en este trabajo hablaré de «religiones convencionales históricas» (en adelante: RCH) para referirme a todas aquellas manifestaciones religiosas cuyo impacto histórico y socioeconómico ha merecido que se las considere «religiones» de manera indisputada. Y argumentaré que no llegan estas a copar el conjunto de *todas* las religiones existentes, o, de nuevo y mejor, «de todas las realizaciones espirituales existentes»—, puesto que algunos fenómenos religiosos en sentido lato o espirituales en sentido estricto, carentes quizá de elementos que argumentaré que no son religiosamente prescindibles (cuales son

el dogma —en sentido negativo— o las organizaciones que administran la religión), pero poseedores de todos los fundamentales (según aquí serán descritos), pueden aspirar a ser tratados como religiones en pie de igualdad con las RCH. Si no aún política o administrativamente, lo cual es en cierto sentido de menor importancia, sí desde el punto de vista de su contribución sustancial a la especie humana, que es lo que cuenta a efectos filosóficos. El apartado 1.3, y sobre todo el bloque 3 con las conclusiones, serán los lugares donde preferentemente todo esto será esclarecido.

Elevando la vista sobre lo que sociológica, histórica e incluso administrativamente se tiene por «una religión» (por lo tanto, sobre las *iglesias*¹⁴), intentaré llegar a una descripción esencial que no sea incongruente con lo que las ciencias sociales e incluso el entendimiento común acepta. Trataré de atenerme al fenómeno en toda su extensión y profundidad, cual es el intento operado por la fenomenología de la religión¹⁵. Aunque me baste con hablar de filosofía de la religión, porque entiendo que la filosofía es ya ese intento holístico e integrador que trata de captar la esencia de los fenómenos, a partir de (y a un tiempo más allá de) los acercamientos científicos a los mismos. Puesto que la relevancia humana del fenómeno es nuestro norte, habrá que describir atendiendo no solo a los elementos específicamente religiosos, sino a las intenciones que los alientan, incorporando así diversas vetas interpretativas. Se tratará de un esfuerzo comprensivo, no apriórico, y tan completo como razonablemente se pueda.

Por todo ello, cualquier pretensión descriptiva de lo religioso será necesariamente esquemática y compuesta a grandes rasgos, no tanto por la limitada extensión de la presente tesis, como en cumplimiento del mandato de no exhaustividad que toda muestra de amor a la sabiduría debería, a mi juicio,

¹⁴ Afirma en este sentido Fernando Velasco que «la religión es un hecho metafísico y las iglesias un hecho sociológico» —Velasco, Fernando: «La religión de la humanidad», en Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), p. 59—

¹⁵ Véase Martín Velasco, Juan. «Fenomenología de la religión» en Fraijó (2001), 70

querer cumplir. Pues si antes se ha mencionado lo que al filósofo cabe exigirle, toca ahora recordar lo que no: que *closure* un tema, este o cualquiera. Se trata de aportar valor comprensivo, fibra existencial y moral, de ser parte del noble y común empeño humano por conocer cuál es la mejor clase de vida que los seres humanos podemos proveernos, y no de pretender tener la última palabra sobre nada. Creo, es importante que insista, que un filósofo hace honor a su nombre cuando pone a combatir hechos y premisas y da con mejores argumentos sobre una cuestión dada; y que ello justifica sobradamente su aportación. A la hora de definir es fácil pasarse de frenada; y todo lo que concierne al espíritu y a la religión no es una excepción a esta regla, sino uno de sus lugares donde más claramente se cumple. Es justo lo que le ocurre a Abraham Joshua Heschel cuando afirma que la religión «es la respuesta a las preguntas últimas del hombre»¹⁶. Hay que decir que ni siquiera tiene la religión la exclusiva del planteamiento de tales preguntas, en las que siempre se ha ejercitado la filosofía. Cuando la religión queda como última instancia afirmativa por reducción al absurdo, como cuando Dios se convierte en el nombre dado a todo lo que ignoramos, pocas aportaciones sabias caben esperar de ella.

Luhmann afirma que «todos los intentos por determinar la “esencia” de la religión de manera “objetiva” (aunque sea de manera fenomenológica) pueden valer como fracasos»¹⁷. En realidad, Luhmann se remite a los muchos e infructuosos debates sobre el concepto, que oscurecen su aprehensión esencial. Quizá, como sociólogo, no estuviese muy acostumbrado al modo filosófico de acercarse a la verdad: siempre tentativo, asumiendo que es una aventura intelectual constitutivamente incierta. Una vez más: la pretensión de una definición objetiva e indisputable, «definitiva», de un fenómeno de la profundidad y matices de la religión, no puede, efectivamente, sino acabar en fracaso. Pero aún es posible apelar a una universalidad que no sea objetiva en los términos científicos

¹⁶ Heschel, A.J. *Gott sucht den Menschen*, 1955, 3. En Fraijó (2001), 34

¹⁷ Luhmann (2007), 277

(lógicos, empíricos) en los que solemos entender la «objetividad». Creo que lo que el filósofo razonable pretende es más bien aportar una nueva visión de conjunto basada en una lectura distinta de la realidad humana; replantear lo hasta entonces pensado, para producir o alentar nuevas, fecundas y estimulantes *eutopías*; ser, en definitiva, un digno relevista en la carrera de postas de la verdad.

¿Por dónde pasa la solución entonces? Pienso que por practicar cierta variante de la fenomenológica *epoché*, tratando de evitar propensiones personales, juicios de valor no argumentados, inclinaciones etnográficas, y veredictos sustantivos sobre la realidad última de las creencias. Cualquier halo de rotundidad está de más por estos parajes. También consiste nuestra labor en repasar el trabajo realizado (caminamos, como siempre, a hombros de gigantes) por los mejores pensadores de la cuestión que nos atañe, con respeto, pero sin reverencia, sin más ataduras que las del rigor. Procurando, al partir de aquella actitud fundamental y del estudio, dar con los elementos estructurales de *toda* religión. Con la humilde pretensión de añadir un eslabón más a una cadena de comprensión que nunca terminará —que sería absurdo pretender que terminase— aún es posible crear algo en el mundo del pensamiento de lo que sentirse orgulloso.

El fruto de ese esfuerzo ha llevado en mi caso a concebir la religión como ruptura de nivel, inserción en el campo de la otredad, religación, actividad cultural y de sentido, experiencia y sistema de creencias. Y sin perder la consideración de la religión como un todo que se vive como tal, me gustaría desgranar analíticamente cada uno de estos componentes para poder subrayar aquellos elementos que, análogamente, han de poder surtir las formas alternativas de realización espiritual que se conciban.

El apartado 1.2 atenderá por tanto al fenómeno religioso en su esencia. En su segunda parte (1.2.2), se harán algunas acotaciones al papel del dogma (de una clase de dogma) y las instituciones dentro de las religiones, y al crucial tema «Dios y trascendencia». Dios es, en tanto sujeto elíptico, uno de los protagonistas inevitables del presente texto. Como delata su índice, este trabajo describe la religión de un modo que no requiere al Dios de los teísmos como

elemento imprescindible. Naturalmente, y como en su momento se expondrá, esto no es pretender dejar fuera a toda divinidad, entendida esta en su sentido más amplio. Lo cual no comporta aducir que no haya religiones en las que el Dios teísta sea efectivamente central, esto es, que no hay nada necesariamente erróneo en los teísmos, como ha pretendido aducir el ateísmo más zafio. En ningún caso se dirá que la verdadera religión deba renunciar a la divinidad, entre otras cosas porque, con la amplitud que haga justicia a todas las formas en que el ser humano ha concebido a los dioses, no hay manera de establecer cosmovisión alguna que renuncie a toda concepción de una o varias divinidades. Trataré, en cualquier caso, de extraer el máximo de conclusiones a la constatación de que hay religiones diversas que no apelan a deidad alguna, en el sentido limitado en el que la entienden los teísmos.

Antes de ello, habrá que aproximarse sucintamente a qué clase de dimensión humana estamos considerando; y habrá que investigar su especificidad, si es que existe. Y aquí es necesario insertar otra puntualización imprescindible: este trabajo hablará desde la perspectiva del ser humano, de sus realidades, y sobre nada más. Cada vez que aquí se cite la trascendencia, al humano como ser trascendente o a la propia «capacidad de trascender»¹⁸, se estará aludiendo a lo que concierne al hombre y a lo que sabemos de él (gracias a las ciencias naturales, a las ciencias sociales, a la propia filosofía, a la historia y al resto de las humanidades). De modo que este trabajo no aporta palabra alguna sobre el trascender en sí; ninguna hipótesis sobre las hechuras de la ultimidad, que siempre será abordada descriptivamente y en tanto en cuanto nos conste que la ha descrito el hombre; ninguna concreción que no sea una relación constatable de los modos en los que el hombre ha concebido dicha Realidad Última.

Seguirá un interludio necesario: en 1.3 se planteará la pregunta sobre si es posible contar con alternativas a la religión para realizar esa dimensión que se ha bosquejado en 1.1, a la que sin duda da ya curso la religión, con los

¹⁸ A los efectos de este trabajo, «capacidad de trascender» y «capacidad de trascendencia» se considerarán sinónimas.

contornos delimitados en 1.2. Se mencionarán, y necesariamente solo eso, otras alternativas más allá de la que protagoniza este trabajo.

Lo siguiente (2.1) será tratar de rastrear un tipo elevado de amistad a lo largo de del pensamiento y las prácticas reales de los seres humanos en la historia. Será un viaje que me llevará, para empezar, a los clásicos y a las propias RCH. Las raíces pitagóricas, los grandes de la edad de oro de la filosofía griega (y, en fin, de todos los tiempos), el Jardín epicúreo y los estoicos, de un lado; del otro, el cristianismo y las aportaciones orientales (confucianos, budistas, jainistas). Será una indagación circunscrita a algunas aportaciones principales (en términos de incidencia histórica), en el sobrentendido que repasar todas las visiones filosóficas clásicas y convencionalmente religiosas sobre la amistad resultaría impracticable. El segundo de estos viajes se iniciará en la Modernidad. De nuevo sin aspirar a una exhaustividad imposible, me situaré en los albores de la Ilustración con Rousseau, pasaré a la orilla romántica con Goethe y Schiller, continuaré con los trascendentalistas de Nueva Inglaterra y culminaré en nuestro siglo con el Otro lévinasiano, la amistad pura de Simone Weil y las audaces, y sorprendentemente poco conocidas, tesis de Norbert Elias.

En 2.2, y una vez compuesta esta serie de frescos sobre la amistad en su acepción más profunda y *trascendental*, tocará poner en pie, para empezar, su nexo común, los aspectos que la caracterizan, para vislumbrar a qué amistad nos referimos a los efectos de este trabajo. Seguirá la labor de someter dicha concepción de la amistad a un imprescindible escrutinio: si hemos desgranado a esa altura en qué consiste una religión o realización trascendente, ¿cumple ese prototipo de amistad elevada con los requisitos suficientes para ser considerada una vía de realización espiritual? La práctica de una amistad elevada replica, como se argumentará, varios de los aspectos fundamentales atribuidos a la religión, de modo que, si el argumento fuese sólido, tal clase de amistad podría contribuir a ensanchar nuestra humanidad y a que nos abriésemos a los aspectos esenciales de la experiencia trascendente, esto es, a que el hombre consiga realizar aquella dimensión que lo lleva a un más allá de sí. Será igualmente necesario abordar críticamente esta versión elevada de amistad por lo que podría tener de amenaza, antes que de vehículo, para la realización

espiritual. Algunos aspectos de la amistad (que, como se expondrá, se alejan de su práctica elevada) bien podrían ser un obstáculo, antes que una contribución a la senda religiosa.

Creo que algunas de las críticas *previas* que dispara el mismo planteamiento de la pregunta sobre las relaciones entre amistad y realización espiritual pueden ser afrontadas ahora. De un lado, la vaguedad: corremos el riesgo de definir la amistad de un modo tan confuso y amplio que resulte inviable (o inane) hacer pasar tal engendro por cualquier clase de test religioso. Pienso, no obstante, que es una salvedad que, para tener sentido, tendría que plantearse de un modo tan estricto que convertiría en igualmente absurdo plantearse si las RCH son religiones. Con esto quiero decir que el hecho de que concibamos la amistad elevada de un modo generoso y abarcador no le resta valor alguno; lo mismo cabe decir de las religiones propiamente dichas. A fin de cuentas, tampoco existe un fenómeno «claro y distinto» llamado cristianismo o budismo, religiones que engloban en realidad cientos de credos, prácticas y enfoques distintos, millares de variantes cuya polícroma composición nos lleva a poder hablar del cristianismo o el budismo en términos individuales, y hacernos preguntas sobre su alcance, viabilidad, aportación al género humano, etcétera. De otro lado, se ha mencionado y se insistirá en ello, esta tesis no pretende *inventar* una determinada amistad como *locus* de trascendencia, sino *desvelarla*. Tal amistad ha existido: se trata de seguir su hilo de Ariadna a través de la historia.

Finalmente, llegará el turno de las conclusiones. La tesis que se argumentará será que, tras una lúcida consideración de lo sagrado, la explicitación de los cultos y su importancia, la consideración adecuada de lo que es la fe y lo que son las creencias, así como los valores, la consideración experiencial de la religión o su vertiente moral, el ejercicio elevado de la amistad puede servir de acceso a nuestra dimensión trascendente. El último bloque ha de ser por fuerza el más determinante de este trabajo, por recoger las principales conclusiones a todo lo planteado. Terminará abordando las consecuencias ecuménicas y geopolíticas que tendría la amistad como una vía de acceso a la plenitud espiritual.

Desde ese *locus* desvelado se explorarán las posibilidades y consecuencias que la extensión de cierta *polirreligiosidad* tendría en la lucha contra el fanatismo. Los últimos corolarios retomarán las relaciones entre espiritualidad y religión, tratando de dirimir hasta qué punto lo crucial de las religiones estriba en el trato que promuevan respecto del resto de los seres humanos por parte de la persona religiosa. También habrá que juzgar en los mismos términos las alternativas a los caminos tradicionales, señaladamente la amistad. Como última e ineludible cuestión, habrá que reflexionar sobre si el amor, de un modo u otro, puede constituirse en sí mismo como una forma de sacralidad. Será este un aspecto limítrofe y, a un tiempo, nuclear, dado que la amistad es ella misma una forma de amor.

1. LA DIMENSIÓN ESPIRITUAL DEL HOMBRE

1.1 ESPIRITUALIDAD COMO CAPACIDAD DE TRASCENDENCIA.

UNA DIMENSIÓN HUMANA UNIVERSAL

1.1.1 CONCEPTUALIZACIÓN DE LA DIMENSIÓN ESPIRITUAL

Escribe Boff que «el ser humano solo se siente plenamente humano cuando trata de ser super-humano»¹⁹. Análogamente podríamos decir que el ser humano solo alcanza la plenitud cuando se siente hábil, cuando deja de algún modo su impronta sobre el mundo, cuando se percibe causa de ciertos efectos sobre la realidad, cuando sostiene una relación positiva con su destino. De ahí que digamos, desde Apio Claudio Caecus cuanto menos, y después con Marx, Bergson y sobre todo Hannah Arendt, que somos *homo faber*. También podríamos decir que el ser humano no llega a ser del todo tal si no es fuente y receptor de relaciones con sus iguales, que cuando de ningún modo existe esa relación con sus semejantes (sea esta de corte familiar, laboral, adscrita a un territorio, en tanto miembro de una polis, compartiendo humanidad, etcétera), el hecho diferencial natural que constituye «ser humano» no se ha completado.

Trascendencia, Actividad y Sociabilidad son otras tantas dimensiones del ser humano. Por supuesto que no lo completan; pero no es este el lugar de ser exhaustivos, pues tan solo queremos argumentar que ese hecho diferencial, el universo en que consiste «ser humano», incluye toda una serie de potencialidades que explican dicho fenómeno global, existencial. Se trata de «posibilidades», y no siempre se materializan en realidades efectivas. Más adelante se tratará de dilucidar la frontera entre ambas cosas, explicando, de ese modo, por qué el hecho de que ciertas personas se mantengan manifiestamente al margen de cualquier muestra o realización de dicha dimensión no afecta a la existencia de esta.

¹⁹ Boff (2001), p. 14

Todas aquellas dimensiones son trazables desde siempre, desde que tenemos noticias del ser humano. Es justamente eso lo que las convierte en dimensiones inherentemente humanas: su universalidad e intemporalidad. Leemos en el *Leviatán* de Thomas Hobbes:

En vista de que no hay señales ni frutos de la *religión*, excepto en el hombre, no hay razón para dudar que la semilla de la religión se encuentra solamente en el ser humano y que consiste en alguna cualidad especial, o, por lo menos, en algún grado eminente suyo que no se da en las otras criaturas vivientes.

Así, y en lo que ya nos atañe, que es la capacidad de trascendencia, escribe Ewert Cousins en el prefacio de la colección que edita: «The archaic level of spirituality survives within the later traditions as a foundational stratum»²⁰. Es decir: la posibilidad de trascender, que es el contenido que en este trabajo se dará al término «espiritualidad», es consustancial al ser humano, como luego se discutirá en detalle.

Tenemos en Van Ness una primera descripción muy penetrante de esta dimensión:

Briefly stated, the spiritual aspect of human existence is hypothesized to have an outer and an inner complexion. Facing outward, human existence is spiritual insofar as one engages reality as a maximally inclusive whole and makes the cosmos an intentional object of thought and feeling. Facing inward, life has a spiritual dimension to the extent that it is apprehended as a project of people's most enduring and vital selves and is structured by experiences of sudden self-transformation and subsequent gradual development. These two formulations should nor be rigidly separated [...] In other words, the spiritual dimension of

²⁰ Van Ness (1996), p. XI

life is the embodied task of realizing one's truest self in the context of reality apprehended as a cosmic totality²¹.

Van Ness nos ofrece varias claves fundamentales sobre en qué consiste esta capacidad de trascendencia. ¿En qué consiste que el hombre trascienda o se trascienda? Dos primeras ideas se destacan:

- La realización espiritual comporta una relación especial con la realidad, en la que se va más allá de los aspectos prosaicos e instrumentales de esta. Tal relación incorpora alguna clase de intencionalidad igualmente no instrumental, esto es, implica que el ser humano se proyecta, se vuelca, se vacía o se llena en la realidad de un modo que no tiene que ver con el resto de sus dimensiones (con sus necesidades fisiológicas, sociales y otras).
- Esta relación produce, de puertas a dentro del ser humano, una transformación vital, un compromiso vitalmente potente, y una serie de experiencias específicas, las cuales, una vez más, no pueden ser remitidas en lo esencial a otras dimensiones del hombre: no son experiencias sociales, ni fisiológicas, ni de ninguna otra clase.

Por supuesto, ninguna dimensión humana es un compartimento estanco. De un lado, todas ellas comparten una base natural para su desarrollo, que es el cerebro; de otro, el hecho humano es de una complejidad tal que no cabe establecer tabiques prístinos entre todos los hechos que, reunidos, componen el hecho humano. De ahí que la realidad dicte que la dimensión social y la espiritual, por poner solo un ejemplo, se den continuamente entrelazados, lo cual permite hablar con sentido de la religión también como un hecho sociológico, a más de espiritual. Pero es importante recalcar la especificidad de cada una de estas dimensiones, pues solo así podremos estudiar sus componentes esenciales, y entresacar los aspectos diferenciales de la dimensión espiritual.

²¹ Van Ness (1996), p. 5

Esa es la tarea a la que ahora nos enfrentamos: tratar de desgranar en qué puede consistir la espiritualidad como posibilidad humana; esa dimensión noética a la que Viktor Frankl se refirió en estos términos: «A religious sense is existent and present in each and every person, albeit buried, not to say repressed, in the unconscious»²². Como ya se ha avanzado, este trabajo considera que «religión» es el término que engloba las distintas formas en las que esta dimensión que tratamos toma forma real, se realiza. De modo que, en lo que sigue de este apartado, se tomarán de partida las siguientes premisas:

- Aproximarnos a la religión en la historia, a la filosofía de la religión y a lo que pueden decirnos los teólogos, es el modo más fecundo de analizar la dimensión espiritual del hombre, por haber sido esta el vehículo preferencial de realización de la dimensión a la que nos referimos.
- Dicho acercamiento ha de ser tan amplio como sea posible, sin circunscribirnos a las muestras que nos son culturalmente más cercanas, aunque estas tengan, por una cuestión de volumen de trabajos a los que puede accederse (teniendo en cuenta condicionantes idiomáticos, bibliográficos y otros), una mayor presencia.
- No obstante, puesto que el término «religión» aparece culturalmente cargado, y arrastra consigo a una serie de «compañeros de viaje» de corte psicológico, sociológico y filosófico, dedicaremos sendos apartados a, de un lado, señalar cuanto no es consustancial al hecho religioso (1.2.2); y de otro, a hacer cierta distinción entre «espiritualidad» y «religión» que podría ser pertinente si no admitiésemos en su totalidad la premisa de este trabajo (que *toda* realización de la dimensión espiritual puede tenerse por una religión). Será entonces aquel lugar (1.3) el adecuado para entablar una distinción más convencional entre «religión» y «espiritualidad».

²² Frankl, Viktor. *Man's Search for Ultimate Meaning*. Cambridge: Perseus Books, 2000, p. 151

Hechas estas salvedades, volvemos a nuestra situación de partida: al análisis de la religión como *locus* privilegiado de cumplimiento de la dimensión espiritual del hombre. Será en el siguiente apartado (1.2.1) cuando desgranaremos, tratando de separar sus constituyentes esenciales, dicho fenómeno; queda a continuación la fundamental tarea de tratar de entender la dimensión misma en una primera aproximación global.

La religión es una manera muy precisa de experimentar el mundo. Para Estrada, la religión «es una experiencia individual»²³. Sigmund Freud habló de un sentimiento oceánico; Maeterlinck de una inteligencia esparcida y de una suerte de fluido universal del que sentimos que todos participamos, algo que hace común a hombre, piedra y animal; Jacques Maritain, de lo que rompe el límite de lo terrestre; Édouard Le Roy del acercamiento a lo Absoluto; Karel Opopensky de una experiencia profunda²⁴. Y el enorme legado de la mística, con sucursales en muchas de las RCH, o la mencionada *philosophia perennis*²⁵, se refiere también a una determinada *experiencia* asociada a lo que entendemos por religión. Una experiencia que le es accesible y privativa al ser humano (nada en el reino natural o artificial hace pensar en una experiencia siquiera parecida) en virtud de su constitución psicológica y social.

El ser humano, radicalmente abierto, no concluido en su dotación instintiva, vive fundamentalmente desde la experiencia. El que Nietzsche llamase *noch nicht festgestellte Tier*, el animal paradójico y desajustado, ha de fabricarse su propio mundo, empeño que completa a través de un repertorio de experiencias imbricado en una cultura. No obstante, yendo más allá de este curso cultural, existe otro curso trascendente. Es como si el hombre tuviese todavía un excedente de opciones, a las que da curso inventando sus fines, creando sus propias razones para vivir. Entre ellas está la trascendencia de lo inmediato; como señala Pikaza, «estrictamente hablando, el humano no tiene

²³ Estrada (2001), p. 65

²⁴ Miret Magdalena (2006), pp. 20-23

²⁵ Cfr. Huxley, Aldous. *La filosofía perenne*. Barcelona: Edhasa, 1993

vida natural: emerge del medio y frente al medio crea cultura»²⁶. Y por encima (y a su vez, dentro de) ese cauce cultural, surge la dimensión espiritual. El *homo* no se hace *religiosus* porque le falte algo, sino porque le sobra; trasciende, por así decirlo, por una sobreabundancia metafísica²⁷.

Así, la experiencia religiosa es un *des-centramiento*; un salir de su propio ego, de su *hic et nunc*. La dimensión espiritual supone, por lo tanto, como se ha apuntado, *una relación esencialmente distinta con la realidad*. El ser humano sobrepasa lo estrictamente material por culpa de sus propias sobrecapacidades intelectivas, transformadas (trascendidas) así en espirituales.

Esta idea amplia y rica de la trascendencia (de la religión) tiene el peligro de poder ser extendida en demasía, hasta desdibujarse. Por eso Gustavo Bueno circunscribe la religión a la «relación trascendental del hombre a otros entes determinados»²⁸. Vemos ya un primer intento de concreción excesiva, que amenaza con limitar lo espiritual y lo religioso más de lo necesario. Si hiciésemos caso a Bueno, estaríamos dejándonos fuera «religiones ateas» como por ejemplo el conglomerado *nastika* hindú (budismo, jainismo y otras). Este, muchas veces se ha visto y se reiterará en este texto, es uno de los principales peligros a conjurar a la hora de pergeñar la esencia de la religión: la facilidad con la que, deslizándonos por la pendiente resbaladiza de las conclusiones que no se deducen justamente de las premisas, podemos pasar de las experiencias a los «entes».

Marina refiere que «el cristianismo se funda en una profunda experiencia interna»²⁹. Otro tanto cabe decir de la mayoría de las RCH. Hamer dice que el «auto-olvido» es «el primer componente de la autotrascendencia»³⁰. Esta es una importante señal de identidad de la dimensión espiritual: el modo en que comporta una salida de sí. El segundo elemento a este nivel sería la identificación transpersonal: «Una sensación de conectividad con el universo y

²⁶ Pikaza (1999), p. 29

²⁷ Resaltar, a este respecto, que *luxus* (lujo), emparenta con *lux* (luz) y, proveniente del vocabulario agrícola, viene a significar «crecer demasiado».

²⁸ Bueno (1996), pp. 352-353

²⁹ Marina (2005), p. 80

³⁰ Hamer (2006), p. 43

todo lo que hay en él»³¹; esa relación especialísima con la realidad que habíamos apuntado. Huston Smith también señala que «la auténtica función de la religión [...] es descentrar el ego»³². Garaudy coincide en el veredicto: «Tal es la realización espiritual suprema: la aniquilación del pequeño yo»³³. También para Lewis, la religiosidad genuina (en cuanto hace a esta tesis: la espiritualidad aplicada) consiste en estar «fuera de sí mismo»³⁴. Todo engrandecimiento del espíritu pasa por un empequeñecimiento del yo. Kierkegaard sostiene que la esencia del cristianismo es arrancar al cristiano el amor de sí³⁵.

Ralph Waldo Emerson se refería a la trascendencia como el acto o la actividad o la decisión (y en realidad, las tres cosas) por el que erigimos una relación especial con el universo. Es crucial que dejemos claro que en este punto no se trata de hablar de «trascendencia» como un opuesto a «inmanencia», sino del hecho experiencial central: ir más allá del propio ego. Es decir, lo importante no es definir si esa vía ha de ser hacia una realidad «más allá» o «más acá» de dicho ego y dicha circunstancia. Trascendente es transegoico de un modo no meramente emocional o social; mas no *necesariamente* transempírico o transfísico³⁶ —en el sentido de postular *entes o seres con voluntades más allá del mundo*—, como sugería Lucas. Las complejas disquisiciones que pueden hacerse a propósito de que esa realidad con la que se establecen nexos especialísimos sea inmanente, trascendente o ambas cosas, no forman parte de los objetivos de este trabajo, que se conforma con constatar que tal relación con la realidad de corte distinto al resto existe y tiene consecuencias cruciales en el plano vital humano.

Lucio Lombardo Radice habla de la identificación positiva y gozosa con una realidad que nos supera y perfecciona³⁷; explicado muy sucintamente, en palabras de Simone Weil: «De lo que se trata es de liberarse de uno mismo»³⁸.

³¹ Hamer (2006), p. 46. Este segundo componente puede concebirse como otra forma de salir del yo, a su vez.

³² Smith (2001), p. 64

³³ Garaudy (2006), p. 39

³⁴ Lewis, C.S. *Cartas del diablo a su sobrino*. Soporte digital en: <http://www.reinadelcielo.org/downloads/cartas.pdf>, p. 64

³⁵ Kierkegaard (2006), p. 36

³⁶ «ultra-real» es el término empleado por O'Murchu (2012), p.11

³⁷ Miret Magdalena (2004), p. 58

³⁸ Weil (1994), p. 54

Merece la pena detenerse un instante en esta idea, la de la *transegoicidad*. Corbí define este concepto, que aparecerá repetidamente en este texto, de un modo muy similar al que lo refieren diversas tradiciones hinduistas, y hasta cierto punto también el budismo: «El yo debe desaparecer, debe morir a sí mismo, debe morir antes de morir, debe silenciarse del todo»³⁹. Se trata entonces de una forma de extinción (como lo es el *nirvana*); ya sea por la disolución de una ilusión (el velo de Maya que cae) o por un vaciado en un tercero, en todos los terceros, en el cosmos, o en cualquier otra opción mediante la cual dicha cualidad se realice. Transegoicidad es des-individualizarse, y ese acceso a un todo de alguna clase refleja la experiencia de trascender. De qué corte o naturaleza (o trans-naturaleza) sea esa realidad con la que el ser humano se liga de un modo fundamentalmente distinto a todos los demás, está por decidir; pero su mismo planteamiento abre ya las puertas a una dimensión distinta.

Se ha definido «espiritualidad» como esa *capacidad* innata del hombre para trascender su aquí y ahora, su ego y su circunstancia⁴⁰. Como el resto de las capacidades humanas, su «cantidad» está irregularmente distribuida a lo largo de un continuo. Diciendo esto se admite que hay personas que no la desarrollan en absoluto, junto a otras que lo hacen en grado extremo, y que igualmente se dan todas las versiones intermedias. Lo universal es la potencialidad; su plasmación efectiva abandona lo que puede decirse con sentido del género humano al completo. Como supo ver James:

Hay hombres insensibles con respecto a la religión, deficientes en esta categoría de la sensibilidad; como organismos sin sangre, nunca pueden, a pesar de toda la buena intención, llegar al temerario «espíritu vital» de que disfrutaban los temperamentos optimistas; la naturaleza espiritualmente estéril no dejará de admirar y envidiar la

³⁹ Corbí (2001), p. 33

⁴⁰ Corbí habla de «un amor por las cosas y las personas no egocentrado» —Corbí (2007), p. 31—, y añade, enlazando con uno de los grandes temas de este trabajo: «La ley suprema del amor es el olvido del ego» (p. 224)

fe de los demás, pero nunca podrá comprender el entusiasmo y la paz de que gozan aquellos que tienen un temperamento predispuesto a la fe⁴¹.

Creo que al reconocer que la universalidad de la espiritualidad se refiere tan solo a una potencialidad, y al considerar en los términos más amplios la religión como trascendencia realizada (permitiendo hablar de religiosidad en el caso, v.gr., de una comunión mística con la naturaleza), se disuelven algunas de las polémicas en curso sobre la facticidad del *homo religiosus*. Es decir: esta estrategia explicativa permite socavar algunos desencuentros que ya no son fructíferos, y puesto que está, según espero hacer ver en estas páginas, sólidamente argumentada, permite que todos nos reconozcamos parte de un hecho común humano. Porque además no adscribiremos en ningún caso superioridad moral alguna, ni de ninguna otra clase, a quien dé muestras de exhibir dicha dimensión espiritual o llevarla a cumplimiento, frente a quien no.

Otto, como antes Schleiermacher, habla de un «instinto sagrado» o «instinto religioso», postulando lo mismo; lo que de connatural tiene al hombre la expansión espiritual; la «presencia interior con la que está dotado» o «sentido de lo sagrado» en palabras de Martín Velasco⁴². También Eliade tuvo «lo sagrado» por un elemento de la estructura de la conciencia humana. Lo espiritual es constitutivo; aunque no se exprese siempre. A todos nos constan personas que no lo manifiestan en absoluto, del mismo modo que la conciencia moral, que es un universal humano, parece estar del todo ausente en algunos de sus especímenes. Como ya apuntase Ortega, es consustancial al hombre tener manos, y ello aunque no deje de ser un hombre (ni *menos hombre*) quien no las tenga.

En esta línea, afirma Estrada que «el hombre es un ser metafísico por excelencia»⁴³. Insistamos en lo que ello tiene de reconocimiento de una capacidad y una tendencia a trascender; pero digamos también que de ahí no

⁴¹ James (1986), p. 160. Aquí James emplea fe como un —mal— sinónimo de religión.

⁴² Martín Velasco (2007), pp. 10 y 89

⁴³ Estrada (2001), p. 20

puede seguirse que lo haga; ni que el hombre que no realice esa virtualidad (el hombre no religioso) sea irremediamente disfuncional, infeliz o insociable. El ego humano propende y puede ir hacia una realidad que está más allá de sí mismo; pero no lo hace en todos los casos. El testimonio de quienes, sin abordar esa vía, llevan vidas completas, felices y morales, está al alcance de cualquiera.

Sádaba apoya el argumento, sustentado a su vez en diversos estudios evolutivos modernos, de que «el sentimiento religioso es un universal social»⁴⁴. Descartando, él también se preocupa de hacerlo, cualquier determinismo: «Que estamos dispuestos a ser religiosos parece fuera de duda. Que tal disposición, por fuerte que sea, podemos dejarla de lado, también resulta difícil negarlo»⁴⁵. Sádaba llama a esto «prerreligión o disposición religiosa»⁴⁶.

La base de esta común capacidad es, como apunta Wayne Teasdale, la «Consciousness»⁴⁷. La conciencia humana, hecho cósmico sumamente complejo cuyas trazas apenas hemos aún vislumbrado, es la sede de esa capacidad de llegar a sitios donde ningún otro ser vivo parece capaz de llegar. Y sin poder desarrollarlo aquí (tanto por exceder el tema como por la incapacidad de quien esto suscribe de llegar tan lejos), se puede pensar que este hecho diferencial de la conciencia, el papel que ha cumplido en nuestra historia evolutiva, acaso esté ligado de una manera decisiva a nuestra capacidad de trascender.

Michael Blume revela que diversos datos confirman que espiritualidad y religión serían productos «beneficiosos» de la evolución. Aquellas habrían surgido en el *homo sapiens* a raíz del incremento del córtex prefrontal; aunque la disposición concreta a la religión de este o aquel individuo varíen⁴⁸. Edward O. Wilson lo expresa así: «La predisposición hacia las creencias religiosas es la fuerza más compleja y más poderosa del espíritu humano, y con toda

⁴⁴ Sádaba (2006), p. 169

⁴⁵ Sádaba (2006), pp. 170-171

⁴⁶ Sádaba (2006), p. 171

⁴⁷ Hayashi&Johnson (2015), p. 6

⁴⁸ Blume (2010), pp. 40, 43 y 47

probabilidad constituye una parte inseparable de la naturaleza humana»⁴⁹. Para Wilson es un apremio biológico propiciado por la evolución, y debe tener una base fisiológica. No es complicado argumentar cuánto ayudó a nuestra especie acceder a una vía de cohesión social y un apoyo para la superación de las calamidades, así como dar con una fuente de confianza en un mundo complejo y hostil. Otro científico, Dean Hamer, refiere en *El gen de Dios* que

tenemos una predisposición genética para las creencias espirituales que se expresa en respuesta a, y modulada por, la experiencia personal y el ambiente cultural. Considero que estos genes actúan influyendo en las capacidades del cerebro con vistas a diversos tipos y formas de conciencia que constituyen la base de las experiencias espirituales⁵⁰.

Resulta revelador el desarrollo que hace Hamer en su texto sobre cómo esta capacidad espiritual está ínsita en nosotros. «La espiritualidad» —dice— «es una de nuestras herencias básicas. Es, de hecho, un instinto»⁵¹. Esto es,

una compleja amalgama en la que ciertos patrones biológicos de respuesta y ciertos estados de conciencia genéticamente integrados están frecuentemente entrelazados con aspectos sociales, culturales e históricos, de modo que la espiritualidad sería un rico tapiz en el que la naturaleza es la urdimbre y la educación la trama⁵².

El autor baraja aquí las distintas dimensiones humanas, aportando otro testimonio a favor de lo que antes se ha apuntado: a que más allá de la especificidad de cada una de ellas, se dan múltiples interconexiones entre ellas. Hamer mide la espiritualidad a través de la «autotrascendencia», concepto

⁴⁹ Wilson, E.O. *On human nature*. Cambridge: Harvard University, 1978. Citado en Nogués (2011), p. 148

⁵⁰ Nogués (2011), p. 153

⁵¹ Hamer (2006), p. 21

⁵² Hamer (2006), p. 22

desarrollado por Robert Cloninger. A su parecer, la religión está fundamentada en las creencias espirituales, y estas, en general, se expresan utilizando el lenguaje y los rituales de la religión. Todo ello abunda en una de las tesis principales del presente trabajo: la espiritualidad como capacidad, la religión como su plasmación real.

Escribe Boff que este concepto, el de espiritualidad, «tiene que ver con una experiencia». El momento cero de toda trascendencia del ser humano, y de toda religión, es pues una clase de experiencia que resulta ser exclusiva, hasta donde sabemos, del ser humano. Las religiones no serían por tanto sino cauces para dar curso a esa cualidad basal⁵³.

En su *On Human Nature*, Edward Osborne Wilson desgrana las pruebas que estima existen para demostrar que la creencia religiosa tiene una base genética (superioridad del grupo más cohesionado, reglas sobre la alimentación que promueven la supervivencia, etcétera). Para Hamer, la fe es evolutivamente interesante porque «nos proporciona el optimismo para seguir luchando a pesar de las penalidades de la vida»⁵⁴. También menciona el efecto placebo (unido quizás a los efectos de la dopamina internamente generada), y el hecho de que un estilo de vida ordenado suponga unas mayores opciones de supervivencia.

Para que mi tesis alcance una mayor claridad expositiva vale la pena remarcar que, en cuanto al uso de los términos, el enfoque de Hamer, y en definitiva el de Wilson, difiere del que aquí se defiende. Para este autor la religión es el hecho social, y la espiritualidad, lo que aquí denominamos experiencia religiosa: «La espiritualidad de cada uno es un asunto privado, cuestión de sentimientos y creencias. Pero la espiritualidad no existe en el vacío. Casi siempre está entrelazada con su forma más pública y estructurada: la religión»⁵⁵. De ahí se sigue que «la espiritualidad es genética, mientras que la religión tiene que ver con la cultura»⁵⁶. Este diferente enfoque terminológico no es accidental a la hora de alcanzar conclusiones acerca de cuál sea la esencia de la religión.

⁵³ Boff (2001), pp. 67-68

⁵⁴ Hamer (2006), p. 188

⁵⁵ Hamer (2006), p. 211

⁵⁶ Hamer (2006), p. 273

De ahí se desprenden algunos disensos entre Hamer y el autor de esta tesis, que se irán elucidando a medida que esta se despliegue en su totalidad.

Esta *connaturalidad* de lo espiritual en el hombre tiene refrendos repetidos que provienen de distintos flancos. Como dice Jung, al que cita Huston Smith, «los seres humanos tienen una necesidad religiosa incorporada»⁵⁷. Ello se traduce en la ubicuidad de la religión en nuestras sociedades. Amelia Valcárcel afirma que «la laicidad no forma parte del programa de serie de ninguna sociedad humana conocida. Somos una especie religiosa», y apunta a que «mientras haya preguntas, habrá religión»⁵⁸. Con todo, uno está tentado de rehacer su aserto de este modo: mientras haya preguntas, habrá filosofía; y siempre habrá quien prefiera o necesite más creencias en vez de razonamiento, o quien se procure el mínimo creencial que todos necesitamos desde la instancia religiosa, y no desde alguna otra construida a base, por ejemplo, de argumentos (que incorporen, esa ya es cuestión diversa, una carga u otra de conocimiento empírico). Es decir: el hecho de que existan preguntas últimas no justifica de suyo que haya religión, puesto que esta es solo una de las instancias capaces de plantearlas y ofrecerles respuesta. La religión es más y a la vez menos que la respuesta a estas preguntas o la capacidad de plantearlas. En cuanto hace única y exclusivamente a dichos interrogantes, no es esa la función diferencial de la religión, que si tiene un sentido exclusivo que cabe esperar que perdure, no es en cuanto vía de dar respuesta a interrogantes existenciales (este sería un aspecto parcial y no exclusivo; nuestra *dimensión reflexiva* ya supone hacernos cierta clase de preguntas), sino precisamente como cauce a nuestra dimensión espiritual. Es más bien nuestra capacidad biológica para trascender la que explica que no haya que contar con un mundo mayoritariamente laico, en el sentido lato del adjetivo. Por su lado, la filosofía puede ofrecer algunas pautas y pensamientos de calado, pero en sí su camino no es el de la trascendencia, sino el de la reflexión.

⁵⁷ Smith (2001), p. 179

⁵⁸ Camps y Valcárcel (2007), pp. 33 y 39

Zubiri se sitúa en la misma línea (la de la *connaturalidad*) al hablar de una dimensión teologal del hombre; de la religión como una *estructura antropológica* universal⁵⁹. Habla de una dependiente tensión constitutiva hacia Dios; esa actitud religiosa connatural a la que nos estamos refiriendo⁶⁰. La religión no sería algo que se tiene, sino algo que se es. Heráclito quizá se refería a otro tanto con su pretensión de que todo está lleno de dioses. Caputo escribe: «Tener un sentido religioso es una estructura muy básica de nuestra vida»⁶¹. Lo cual nos remite de nuevo a la capa basal creencial, ahora enriquecida con una consideración experiencial: el modo *espiritual* por el que el hombre se aproxima al mundo e interactúa con él le es tan natural al menos como el reflexivo o el estrictamente afectivo.

Leonardo Boff viene a adherirse, a este respecto, a las tesis del Dalai Lama, para acercar la espiritualidad si no directamente a una capacidad humana, como se expone en este trabajo, sí derivadamente, por remitir a toda una serie de «cualidades del espíritu humano»; se trataría entonces de una cualidad interior⁶². Y remata en su propio texto: «La espiritualidad es una dimensión de cada ser humano». El propio Carl Jung, según leemos en un texto que Boff transcribe, ya había afirmado sin ambages que había constatado en sus pacientes «la necesidad de integrar la propia dimensión espiritual»⁶³.

James desgrana los componentes psicológicos de la santidad en los siguientes términos:

1. La sensación de vivir una vida más abierta que la de los pequeños interés egoístas de este mundo, y la convicción, no solo intelectual sino sensible, de la existencia de un Poder Ideal [...]
2. La sensación de una

⁵⁹ Gómez Caffarena (2007), p. 352

⁶⁰ Adorno comentaba a este respecto que «Puede que la expresión "hombre espiritual" sea odiosa, pero la existencia de algo así solo se percibe a partir de algo más odioso, esto es, de que uno no es un hombre espiritual» (Adorno, Theodor. *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones Morata, p.33)

⁶¹ Caputo (2005), p. 20

⁶² Boff (2001), pp. 23-24. El Dalai Lama (*Una ética para un nuevo milenio*) añade: «No hay pues ninguna razón por la que un individuo no pueda desarrollarlas, incluso en un grado muy elevado, sin recurrir a un sistema religioso o metafísico alguno».

⁶³ Boff (2001), pp. 81 y 83

continuidad amistosa del Poder Ideal en nuestra vida, y una rendición voluntaria a su control. 3. Una libertad y una alegría inmensas son los perfiles de esa individualidad ajena al egoísmo. 4. Un cambio del centro emocional hacia sentimientos de amor y armonía, hacia el «sí, sí» y lejos del «no», por lo que respecta a las aspiraciones del no ego⁶⁴.

El texto de James nos pone sobre la pista de lo que sería más importante: concebir la religión amplia y a la vez no difusamente; ganar en diversidad sin perder de vista la esencia, para comprender la religión como fenómeno peculiar dentro de la aventura humana. También Aranguren, en su prólogo al libro de James, concibe de manera amplia al *homo religiosus* como todo aquel «que toma *en serio* el mundo y la vida»⁶⁵. Son muestras adicionales de que la religión, en tanto vía de realización espiritual, sobrepasa el limitado ámbito de las RCH.

Importa recalcar aquí que ese *misterio* que tantos autores han querido ver como «protagonista» de la experiencia de trascender puede tener múltiples caras. Lo específico de la dimensión espiritual es el establecimiento de un nexo absolutamente distinto a todo lo demás con la realidad; de modo que, cuando autores como Pikaza hablan de la «Realidad Suprema»⁶⁶, hemos de contemplar dicha «Realidad» en los términos más amplios, si queremos englobar todos los posibles cauces (una puesta de sol, la asistencia al sufrimiento humano y una Venus de Botticelli; o la amistad, como se expondrá). Diversas —que no infinitas— posibilidades se abren como horizonte de ultimidad, como posibles objetos de una experiencia radical que genera una dicha elevada a un grado sumo en la que abandonamos nuestro aquí y ahora. James también ve en la religión una vía a la unificación que es capaz de procurar una felicidad especialísima. Pero añade:

⁶⁴ James (1986), pp. 208-209

⁶⁵ James (1986), p. 6. Martín Velasco dice que desde que hay *homo sapiens*, hay *homo religiosus* (Martín Velasco (2007), p. 11)

⁶⁶ Pikaza (1999), p. 74

Encontrar la religión es solo uno de los caminos por los cuales se llega a la unificación, y el proceso de restañar la dispersión interior y reducir la incoherencia constituye un proceso psicológico general, que puede darse en cualquier tipo de materia mental y no ha de asumir necesariamente la forma religiosa⁶⁷.

Nos topamos aquí con problemas respecto a la terminología que en este trabajo se ha escogido, con el contenido que se la ha dado. Siendo coherente con mis premisas, reformularía el aserto de James así: no toda experiencia religiosa debe tener por base una RCH, y ni siquiera ha de hacer una remisión a lo numinoso (en sentido estricto) para encontrar su sentido. Una vez más: si lo numinoso es definido de un modo lato, en su amplitud máxima (incorporando por ejemplo también la Belleza o el cosmos); si a su vez el misterio es tomado en todas sus posibilidades —sombra tremenda y luz máxima, ultimidad reflejada en seres o en nada—, por supuesto que toda experiencia religiosa incorpora un misterio, que sería por tanto otro nombre para una conexión con la realidad privativa de la dimensión espiritual; y entonces podríamos sumarnos a Panikkar cuando dice que la religión es «la senda que conduce al hombre a su última meta»⁶⁸.

Según Alberoni, «nuestra naturaleza nos exige que seamos parte de una entidad más compleja que nosotros»⁶⁹; afirmación esta que nos devuelve a la tesis de una capacidad constitutiva humana de un más de sí. Pero recordemos que hablamos siempre de capacidades, y que estas no siempre se desarrollan; repitamos también que sería profundamente inmoral suponer una superioridad en aquellos que encuentran un cauce efectivo para manifestar su dimensión espiritual frente al resto que no puede hacer tal cosa⁷⁰. Escribe Sádaba:

⁶⁷ James (1986), p. 137

⁶⁸ Panikkar (1965), p. 15

⁶⁹ Alberoni (2006), p. 55

⁷⁰ En este sentido, y reflexionando en términos éticos, tendrían mucho más sentido todos los posicionamientos que entienden el acceso a este nivel como una gracia o un don (algo de lo que estar agradecido; en ningún caso algo de lo que presumir).

La apertura al misterio, la creencia en seres sobrenaturales o, incluso, una vaporosa religiosidad son posibilidades de los humanos, y nada más que posibilidades [...de modo que] es suficiente hablar de la posibilidad de la religión⁷¹.

Siendo esto así, lo que debe existir, al fondo, es, una vez más, una cualidad universal, que puede estar presente en mayor o menor intensidad, y ser subsecuentemente implementada y desarrollada en uno u otro grado. Sádaba establece el mismo paralelismo con nuestras capacidades morales; advirtamos por nuestra parte la posibilidad de que un hándicap psicológico las lastre⁷². Para este autor, es nuestro lenguaje, que nos permite salir de nuestro *hic et nunc*, el que nos posibilita, frente a los animales, el acceso a la trascendencia.

Es importante notar, como señala William James, que no existe ninguna emoción religiosa elemental, sino «únicamente un repertorio común de emociones a los que los objetos religiosos se pueden aproximar», de igual modo que no hay tampoco «ningún tipo específico y esencial de objeto religioso, ni ningún tipo específico y esencial de acto religioso»⁷³. El lienzo espiritual se inaugura en blanco. Inmediatamente, por supuesto, recibe influencias culturales y ambientales; pero de suyo puede verse coloreado por contenidos de muy diverso cuño. Un hecho, este, que puede habilitar una adicional y relevante puerta para la tolerancia religiosa.

La religiosa es una actitud específica. Como señala Martín Velasco, supone una no objetivación, un estado en el que algo se nos impone, extático⁷⁴. Más que una experiencia específica, podría aducirse que es un modo de tener experiencias que tiene por núcleo la trascendencia. Toda trascendencia es también una forma de esperanza. De ahí que escriba Watts que la «fe implica la seguridad de que la gracia acabará manifestándose, solo que no sabemos cuándo, y por ello, debemos esperar»⁷⁵. Todo acto de confianza implica una

⁷¹ Sádaba (2006), p. 16

⁷² No sacamos aquí ulteriores conclusiones sobre la responsabilidad moral en tal caso.

⁷³ James (1986), p. 32

⁷⁴ Martín Velasco (2007), pp. 162 y ss.

⁷⁵ Watts (1999), p. 84

espera, una suspensión existencial que está cargada. El hombre espera; también tal aspecto le resulta consustancial.

Alvin Plantinga, en conversación con Ger Groot, afirma que «cuando se ha alcanzado una determinada madurez espiritual [...] uno ya no cree en Dios sobre la base de argumentos [pues...] Dios no es Hamlet [...] lo hace sobre la base de ciertas experiencias»⁷⁶. En cualquier caso, después se desdecirá un tanto, al sostener que a pesar de todo merece la pena argumentar la existencia de la divinidad a modo de apoyo. Pero su sugerencia conserva todo su sentido como recordatorio de que lo experiencial es nuclear a esta dimensión que estamos tratando de pergeñar. Que no bastan ciertas creencias ni valores para que digamos que estamos frente a una religión, frente a un cumplimiento de nuestra dimensión espiritual. La experiencia es decisiva.

En el pasado, como apunta Karen Armstrong, la religión «no era básicamente algo que se pensara, sino algo que se hacía». A su juicio, eso incluía experiencias de verdad no conceptual, gozo y temblor; el disciplinado cultivo de modos diferentes de conciencia; una elevación de nuestro ser⁷⁷. Añadamos también que, a tenor de adónde apuntan los últimos estudios de neurobiología, es una vía coadyuvada por circunstancias físico-cerebrales, como sugieren los trabajos de Hamer. La mística representa solo una muestra de la más alta intensidad de estas experiencias; de modo menos extremo, casi todos los seres humanos podemos experimentar la realización de nuestra cualidad espiritual.

Conviene subrayar las consecuencias que se pueden extraer en sentido contrario: sin alguna clase de experiencia, no se puede decir que estemos ante una religión. Ni el cumplimiento estricto de sus normas socialmente establecidas, los cánones rituales, los comportamientos convencionales ni ninguna otra clase de aspecto externo es suficiente para que una persona pueda decirse religiosa: necesita de esa experiencia, sea esta ascética, extática, mística o de cualquier otro tipo (la tipología es en sí misma problemática; las distinciones son arduas).

⁷⁶ Groot (2008), pp. 171-172

⁷⁷ Armstrong (2009), pp. 17 y 34

Como se expuso al principio de este epígrafe, la doble cara de esta dimensión implica que las consecuencias «hacia dentro del hombre» sean indispensables.

Dice José María Vigil que «la potencia espiritual de la humanidad sigue vigente y en buena forma»⁷⁸. De hecho, todas las profecías sobre el paulatino oscurecimiento y posterior desaparición, sobre el fundido en negro que cabía esperar que la religión emprendiese, han resultado fallidos. Este trabajo tiene entre sus conclusiones una explicación a tal hecho: lo que forma parte intrínsecamente del humano puede mudar de aspecto, variar de vehículo, alterar sus modos externos, sus usos y sus externalidades; pero no puede morir, precisamente por su inherencia⁷⁹ y su ubicuidad.

Apetito por lo inmediato, clausura en lo inmanente, animalidad y banalidad están presentes en tantos seres humanos que suponer que el apetito de trascendencia se impondrá en todo caso sería, más que naif, profundamente desinformado. No obstante, descartados los automatismos y las inevitabilidades, resta la importante conclusión de que, en tanto cualidad, la espiritualidad es un universal humano. Y por eso, como señala Vigil, «la religiosidad, de una forma u otra, va a permanecer»⁸⁰. Añade Gilles Lipovetsky a esto: «La era hipermoderna no acaba con la necesidad de recurrir a tradiciones de sentido sagrado, simplemente reestructura estas mediante la individualización, la diseminación, la emocionalización de las creencias y las prácticas»⁸¹.

⁷⁸ Vigil (2005), p. 295

⁷⁹ En la «Introducción» al texto que editan Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006) leemos que el hombre exhibe una «inclinación inveterada por lo numinoso» (p. 14)

⁸⁰ Vigil (2005), p. 295

⁸¹ Lipovetsky, Gilles. *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama, 2006, p.98 [*Les temps hypermodernes*. Paris: Grasset&Fasquelle, 2004]

1.1.2 ESPECIFICIDAD DE LA DIMENSIÓN ESPIRITUAL E INEFABILIDAD DE SU TERMINUM

Varios peligros acechan a la dimensión espiritual tal y como acabamos de desgranarla. El primero concierne a la propia noción de «dimensión humana»: a su idoneidad científica y a su grado de realidad. Se ha apuntado ya lo esencial a este respecto, pero merece la pena afrontar más concisamente esta crítica. La segunda cuestión que atisbamos, una vez hayamos enmarcado y aceptado aquella noción, es si existe específicamente una dimensión espiritual. Pudiera ser una categoría vacía y reconducible a otras dimensiones (paradigmáticamente la moral), y así se ha sugerido desde ciertos ateísmos populares en nuestros días. La tercera nota a introducir se refiere a si esta dimensión espiritual es «transegoicidad y nada más» o «transegoicidad y algo más». Puesto que la transegoicidad en sentido lato puede entenderse relacionada con las dimensiones afectiva y moral del hombre (cuanto menos), toca pulir algo más la transegoicidad que es imputable o comprensible desde la trascendencia. Este aspecto, ya se vislumbra, procede a su vez de la respuesta a la condición segunda. En cuarto y último lugar para este apartado se propondrá la *inefabilidad* como signo e índole del *terminum* (el polo al que apunta el propio trascender) que compete a la realización de esta dimensión. Trataremos así pues de delinear, con trazo necesariamente vago y tembloroso, la hondura y ultimidad de dicho *terminum*, y esta consideración cerrará el círculo reafirmando la especificidad de esta dimensión humana. Este apartado, en definitiva, quiere ser un corolario invadeable (para todo lo que se concluirá después) del previo apartado 1.1.1.

¿Tiene sentido hablar de «dimensiones del ser humano»? El concepto es filosófico y no está tal cual avalado por la ciencia biológica y ni siquiera por la psicológica. Tanto las ciencias naturales como las sociales (que en el fondo quieren parecerse a las anteriores o a las exactas para «ganar en estatus de científicidad») no pueden admitir conceptos que carezcan de una constatación empírica precisa. La ciencia cree en la partición mínima y en el máximo detalle y en lo mensurable, de modo que difícilmente va a sentirse a gusto con una categoría como la propuesta, que es holística. Pero, como se adujo en la introducción a este trabajo, las obligaciones de la filosofía son otras, y apuntan precisamente a una actitud comprensiva que admite y hasta sugiere categorías distintas a las científicas.

Lo anterior, huelga decirlo, no es una carta blanca para las elucubraciones fantasiosas. El mandato del rigor es común a filósofos y científicos. ¿Cómo asegurarnos entonces de que tiene sentido la noción de «dimensión humana»? Enumerando todas esas dimensiones y constatando que no hay experiencia humana alguna que quede fuera de los subconjuntos descritos. Es decir: dicha noción tiene sentido si es capaz de atrapar, desde su ángulo, todos los aspectos esenciales que afectan al hecho de la humanidad.

Lo primero es pues proceder a cierta enumeración. Las categorías pueden y deben ser abarcadoras, pero han de ser exhaustivas en el sentido de no dejar fuera nada de lo humano. Dichas «dimensiones humanas» serían:

- *Biológica*: cerebralidad, sujeción a regulación hormonal, necesidades de alimentación, de medio térmico, cualquier aspecto ligado a sus supervivencia biológica y resto de constituyentes biológicos del hombre.
- *Afectiva*: aspectos emocionales del ser humano en su más amplia repercusión, y en su ámbito individual e interpersonal.
- *Social*: todo lo que concierne al hombre como animal social, miembro de grupos y constituyente de sociedades.
- *Performativa*: el ser humano como hacedor y consecuidor, *homo faber*, como ser que se realiza en su actividad y en la consecución de sus logros más allá de lo que le reporten de cara a otras dimensiones.

- *Moral*: preocupación valorativa, estimación del bien y el mal, acción y reflexión sobre la justicia.
- *Reflexiva*: el *homo philosophicus*, el hombre como ser que se plantea aspectos que van más allá de las otras dimensiones propuestas y se refieren al ser mismo, al propio mundo, a su destino más allá de su círculo inmediato.
- *Espiritual*: salida de sí del ser humano, el hombre cuando apunta a una ultimidad, a la esperanza y el anhelo en sentido no reconducible a alguna de las dimensiones anteriores. No ya pensamiento del Todo, sino realización (comunidad, éxtasis) en el Todo.

Puede atisbarse cierta jerarquía entre las distintas dimensiones, en el sentido de que cada dimensión, especialmente las últimas, parece remitir a algo que no ha sido concebido por las dimensiones anteriores. Y la tentación de asimilar el esquema a la pirámide de Maslow o a otro esquema psicológico popular es grande. Pero este es también un planteamiento engañoso. El ser humano es todas esas cosas y no existe una mayor dignidad de unas sobre las otras. No hallo justificación a considerar lo que tenemos de trascendente como «de superior rango» a lo que tenemos de social, pues en realidad el hombre es todo eso y cercenarlo de *cualquiera* de esas dimensiones lo empequeñece o mutila.

Quisiera aportar una ventaja adicional a este acercamiento filosófico a lo que sea el hombre. Frente a otros rasgos caracterológicos que tratan de conceptualizar al ser humano (e.g.: ser empático, violento, etcétera), estimo que estas esferas son menos polémicas, en el sentido de menos rebatibles en cuanto a su índole intrínseca. De otro lado, su globalidad y el reconocimiento de las muchas coexistencias entre ellas permiten una comprensión más rica de la experiencia humana. Sobre el modo en que se relacionan entre sí pasamos a ocuparnos seguidamente.

Por supuesto, estas «dimensiones humanas» no conforman subconjuntos disjuntos, porque tampoco son, como se ha apuntado, compartimentos estancos. Las «dimensiones humanas» comparten territorio, a veces en aspectos decisivos, como el apartado 1.2 de este trabajo no dejará de apuntar. Ello no es óbice para hablar de «especificidad de lo espiritual», por todo lo que se dirá en adelante.

Si se han mencionado siete dimensiones y no seis ni ocho es porque se entiende que cada una de dichas esferas tiene una sustantividad que nos habilita a otorgarle un epígrafe. El mundo de lo biológico en lo humano tiene una importancia tal, y los elementos que lo conforman son tan característicos, que nos permitimos separar dicho mundo de lo afectivo. Por supuesto que lo afectivo se construye sobre una base a su vez biológica; pero va más allá de ello de un modo que haría absurdo reducir dicho nivel al de lo biológico. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se trata de deducir una experiencia amorosa del juego hormonal ínsito en los humanos: se cae irremediabilmente en lo ridículo. Claro que tiene sentido estudiar cómo las feromonas impactan —*de un modo que nunca va más allá de lo probabilístico*, no lo olvidemos— en la constitución de una relación amorosa; pero esto es imposible de explicar *meramente* a partir de ciertas sustancias químicas. Y ello porque el amor es, incluso en sus meros aspectos afectivos⁸², algo que sobrepasa lo biológico.

Qué comprenda esta dimensión espiritual ya ha sido detallado en el apartado anterior, y, por lo tanto, no se reincidirá en ello. Pero sí merece la pena aportar una prueba adicional de esta especificidad: tenemos que ser capaces de mencionar experiencias humanas en las que se realice de modo paradigmático la dimensión espiritual y *no* alguna otra de las que se suponen que podrían ser concéntricas con dicha dimensión. Seguramente, hay dos dimensiones favoritas para efectuar esta labor de deslinde: la moral y la reflexiva. A ambas me referiré con dos enfoques distintos.

⁸² El amor no es solo un afecto, sino una experiencia que atraviesa otras dimensiones humanas, como la social, la moral y puede que la espiritual.

Que se puede alcanzar un alto grado de realización espiritual (una vez más: hasta donde eso puede afirmarse desde fuera, hasta donde puede hacerlo un tercero) y no moral parecen apuntarlo, de un lado, algunas de las más importantes figuras religiosas que han existido. Por supuesto que todas ellas albergaban una moral, en muchos aspectos elevada. Pero el hecho de que dicha visión sufriera depresiones u ocultamientos muy estruendosos invita a pensar que la dimensión moral y la espiritual tienen campos específicos (que no separados en sentido de estancos, insisto). Podemos citar en este sentido a Bernardo de Claraval, Lutero y a Mahoma. Son solo tres muestras, pero son altamente significativas. No me detendré a detallar, porque son de dominio público y cuentan con el refrendo de la historia e incluso de sus propios textos religiosos, las atrocidades que estas tres figuras históricas promovieron o auspiciaron. Lo importante es que, sin empacho de lo que se dirá en el próximo apartado 1.2.1.6 (lo moral en lo espiritual), ambas dimensiones gozan de la suficiente independencia como para poder ser consideradas «ruedas dentadas distintas», por más que sean adyacentes y por muchas que sean las probabilidades de que cuando una se mueva también se mueva la otra. Por lo demás, las morales pueden ser más o menos lúcidas, y, aun así, no dejan de ser empeños morales. Pero podemos seguir afirmando esto: hay algo específico en trascender que no coincide con el ejercicio de la moralidad.

Tampoco tiene sentido aducir que allá donde se han oscurecido en su mayor parte pueblos enteros en lo tocante a la moral (e.g. la Alemania nazi) lo trascendente se vio oscurecido en la misma medida. Es algo que nos gustaría pensar, pero resulta indemostrable, y además implausible. No cabe duda de que en la década de los treinta se puede detectar en el ámbito geográfico alemán un *empobrecimiento sustantivo* de la ética; pero no hay manera de afirmar que también se produjo un empobrecimiento espiritual, un menoscabo del mismo signo y magnitud en la capacidad humana de trascendencia. Luego se retomará el tema (1.2.3) al tratarse sobre «la religión después de Auschwitz»; sirva este apunte a los solos efectos de reconocer el campo específico que lo espiritual tiene en el ser humano.

Por otra parte, y como se ha señalado y se señalará en diversas partes de este texto, la misma existencia de la filosofía como campo sustancialmente distinto al de la religión nos conminan a pensar que los campos reflexivo y espiritual son distintos. Ello quiere decir que *las preguntas en sí (no la experiencia)* sobre la ultimidad, el fin del universo o cuanto concierne al sentido tiene una esfera específica que no es coincidente con la espiritual. Uno de los ejemplos prácticos más llamativos y recientes de esto puede verse en la filosofía existencialista. Como en el caso de la moral, ello no es óbice para señalar que toda propuesta de realización espiritual incorpora sus propias determinaciones de sentido, como se expondrá en el apartado 1.2.1.7. Recapitulando y matizando, cabe decir que las dimensiones espiritual y moral son concéntricas, pero no idénticas.

Tiempo de abordar la tercera cuestión que se había planteado: ¿cómo sería esta «transegoicidad y algo más» de la dimensión espiritual? Expresado de otro modo: ¿en qué consiste la sobredotación del ser humano que se ha descrito, esa sobreabundancia que le lleva hasta lo trascendente?

Si esta salida de sí sobrepasa lo que concierne al ser social, afectivo o moral que es el humano es porque toma pie en su carácter *futurizo* (Ortega, Marías), que toma pie a su vez en esa indigencia instintiva a la que se refería Nietzsche. La proyección (y el anhelo y la esperanza) que concierne a nuestra dimensión espiritual no es de la misma cualidad que la que usamos cuando hacemos planes de cara a una actividad, tampoco la que compete a nuestra postura o acción social o a nuestros movimientos afectivos. Esta «aniquilación del yo» a la que según vimos se referían Garaudy o Lewis difiere de otras «transegoicidades» porque establece relaciones especiales no con otras personas (aunque pueda ser *a través de* otras personas) sino con el Universo, la Realidad Última u otros polos que sobrepasan el mundo inmediato del hombre; es *Algo* o *Alguien* (en ambos casos, las palabras empobrecen una referencia que escapa a toda verbalización) que como afirma Radice «nos supera».

La «seriedad»⁸³ con la que se afronta la vida —a la que se refería Aranguren— desde una instalación espiritual es esencialmente distinta a la reflexiva y la moral. En la reflexiva, el hombre se lanza preguntas, duda y se trastabilla, impelido por un vacío cognitivo que procura llenar. La seriedad espiritual es respuesta y experiencia; es un puente ya tendido («experiencias de verdad no conceptual») donde la reflexión detecta abismos y los mide. La «seriedad» que concierne a lo moral tiene que ver con la justicia, con la dirección valorativa de la acción, con la conciencia en sentido de búsqueda de calma ética; pero la paz espiritual es distinta, es conectiva y no atiende *de suyo* (sí *derivadamente*) a lo que es justo. Un anacoreta aislado en la cima de una montaña puede encontrar una conexión meditativa con el cosmos e incluso con el resto de la humanidad y hasta con todo lo vivo sin que entre en la experiencia un elemento de justicia⁸⁴.

Es desde esta especificidad (y no con otras connotaciones «oscuras», que son un añadido y no algo intrínseco a la dimensión que analizamos) que podemos hablar del *misterio*. Unión, disolución, conexión, entrega absoluta, son solo expresiones aproximativas a la ruptura de nivel que, como veremos enseguida, apunta cualquier experiencia espiritual. La salida de sí ha de llegar tan lejos (o mejor: *tan distinto*) para entendernos adentrados en esta dimensión espiritual humana.

Por último, abordemos la cuestión de ese polo al que apunta lo espiritual. Tenemos que hacerlo con la máxima cautela, pues, como señalo en un trabajo propio, estamos abocados a la *anagnosis* en cuanto se refiere a dicho polo⁸⁵. Dicho polo remite a una forma de Realidad a la que propia o impropriamente llamamos ultimidad, polo que en cualquier caso podemos definir de la mano de

⁸³ Vale aquí aludir a la «seriedad» en el sentido de Tillich —véase Horkheimer (2000), p.149—, si bien discerniendo que esos «acción y lenguaje que suceden en razón de sí mismos» que él entendía que nos insertan ya en el campo de lo espiritual pueden pensarse en dos acepciones que afectan dos dimensiones distintas: la reflexiva y la espiritual.

⁸⁴ Véase, a propósito de esto, el apartado 1.2.3 en sus consideraciones sobre la espiritualidad estoica.

⁸⁵ La conclusión de este trabajo («El ateísmo no existe», que formará parte de un futuro volumen sobre filosofía de la religión) es precisamente la universalidad del teísmo (sentido lato) agnóstico

la teología negativa como aquello que está ausente en el resto de las dimensiones humanas.

La consecuencia más importante de este acercamiento tentativo es el inevitable enfrentamiento que nos prepara con la *inefabilidad*. Esto separa otra vez a la dimensión espiritual del resto de dimensiones. En lo que tiene de biológico, el *soma* y la *psyché* del mismo hombre conforman dicho polo; los demás seres humanos son el polo de nuestra componente social y de la afectiva, y así sucesivamente. Pero en lo espiritual el polo tiene una naturaleza que en el resto de las dimensiones sería concebida como una ausencia. Dicho extremo repudia toda referencia y toda conceptualización; toda concreción deviene aventurada y propende al absurdo. Es un *terminum* que ni siquiera resiste la consideración de *limes*; está más allá del concepto de límite. La inefabilidad del polo espiritual obliga al salto, y de ahí todo lo que se dirá a propósito de la fe en el siguiente bloque 1.2. Y en este mismo sentido cabe entender el énfasis con el que Horkheimer se negó a cualquier afirmación positiva del Absoluto⁸⁶. Aún más: subrayó que la determinación de dicho Absoluto es imposible, una vía que encontró que se compadecía con la tradición bíblica y la kantiana⁸⁷.

La mística es una poetización de dicha inefabilidad⁸⁸. Las experiencias espirituales, por ser en última instancia inexpresables, han encontrado un vehículo y a su vez una metáfora en las místicas, cuya etimología, no en vano, nace en *myein* y en *mystikós*: lo cerrado, lo arcano, el misterio. No es de extrañar que una mayoría de caminos espirituales, de realizaciones religiosas, haya generado su propia versión mística. Es el caso del judaísmo, el cristianismo y el islamismo, y es una constante en la religiosidad oriental. Y no conviene olvidar que hubo una serie de místicas que interesadamente han sido llamada paganas (Neopitagorismo, Misterios de Eleusis, doctrina y práctica en Plotino) pero que en tanto místicas no dejaban de ser religiosas, aún a espaldas de las RCH.

⁸⁶ Cfr. Horkheimer (2000), p. 67

⁸⁷ Horkheimer (2000), p. 67, 240

⁸⁸ Lo cual no quiere decir que sea «solo eso».

1.2 DIMENSIONES ESPIRITUALES: RELIGIÓN COMO REALIZACIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD

1.2.1 ANÁLISIS DE LOS FUNDAMENTOS DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA: INFIRIENDO EN QUÉ CONSISTE LA DIMENSIÓN TRASCENDENTE DEL HOMBRE A PARTIR DE LA REALIDAD RELIGIOSA

Afirma Theo Sundermaier, teólogo evangelista, que «la religión es una respuesta colectiva de los seres humanos a la experiencia de la trascendencia»⁸⁹. Esta es justamente mi postura: la religión como cauce para el cumplimiento para una potencialidad humana de trascender, del mismo modo que los códigos éticos, las propias religiones o los movimientos que procuran la realización de dimensiones de justicia (como el feminismo o los movimientos en pro de los derechos humanos de las gentes de color) son vías de cumplimiento de la dimensión moral humana.

Nos referiremos pues, en este epígrafe, a la religión en sentido estricto; en el lato, ya se ha dicho que toda realización espiritual cabría ser reputada como una religión. No obstante, no admitiremos cualquier manifestación que se diga religiosa en términos sociológicos, etnográficos o en general culturales, pues nuestro ámbito es el de la filosofía. Esto es, retomando el hilo de la exposición de motivos: nos interesa aislar el hecho religioso en su esencia, atendiendo al fenómeno en sí, muy por encima de consideraciones históricas o administrativas (que en todo caso no daremos de lado por completo).

¿Por qué escoger este camino de abordaje a la religión? Porque, como se ha dicho, entiendo que la religión en sentido estricto no es una realización

⁸⁹ Sundermaier, Theo. *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*, Gütersloh 1999, p. 27. Citado por Barros (2011), p.16

más de nuestro ámbito espiritual, sino una paradigmática: por su reiterado uso y por el acervo documental con el que contamos al respecto de ella. Se trata de un lugar especial, y no uno más, adonde mirar para dar con las claves que buscamos. Puesto que nuestra intención última es, una vez hayamos bosquejado nuestra dimensión espiritual, saber si la amistad puede servir de vehículo para la misma, ¿qué mejor modo de responder a ese interrogante que fijarnos en el vehículo que masivamente el ser humano ha escogido para dar curso a aquella cualidad?

Sirve poner un ejemplo para reflejar lo que se pretende. Se ha dicho que hay una ligazón segura (aunque aún no determinada) entre la conciencia y la capacidad de trascender. Pues bien: ya la propia historia de las religiones nos pone en la pista de este nexo. En la llamada época axial, en la que muchas de las grandes religiones aún imperantes alborean (judaísmo profético y por tanto cristianismo, budismo, confucianismo, hinduismo de los *Upanishads*), vislumbramos efectivamente una cierta elevación de la conciencia humana. Ello invita a pensar que esta dimensión ha de estar ligada a una cierta plenitud, se produzca o no de un modo inextricable. Como apunta Vigil, dicho periodo axial es «la época en la que aparece la reflexión»⁹⁰. Nace la apertura personal a la trascendencia; la dimensión espiritual se individualiza, deja de ser una característica del grupo. Y debe de revestir no poca importancia que sea también entonces cuando la dimensión reflexiva del humano alcanza un primer ápex.

La tarea que se nos presenta ahora es la de «poner una lente de aumento» a todo lo expuesto en el anterior apartado 1.1. Para poder sopesar los poderes espiritualizantes (y por lo tanto humanizantes) de la amistad, no nos basta con un vistazo a la cualidad en sí, a sus contornos. Necesitamos desgajar sus componentes; para saber de lo que es capaz esta amistad que en el siguiente bloque rastreamos, tenemos que cotejar cada uno de los elementos de ese vehículo que ya sabemos que ha servido para el mismo propósito —la religión en sentido estricto—.

Ese análisis nos lleva hasta siete elementos distintivos: lo sagrado o lo santo (la ruptura de nivel que incorpora todo camino religioso), los aspectos re-

⁹⁰ Vigil (2005), p. 299

ligacionales, los mitos que sostienen estas experiencias, los cultos que hacen lo propio, el ámbito cognoscitivo característico de esta vía (que es creencial), los valores implicados y la consideración del sentido. Podemos ver ya en esta relación cómo existen ámbitos que no son privativos de la dimensión espiritual: así, los componentes éticos y existenciales son recogidos así mismo por la dimensión moral y la dimensión reflexiva del hombre, respectivamente. Como se indicó, el ser humano no es una suerte de robot, y ninguna de sus funcionalidades aparece separada quirúrgicamente del resto. Se trata de una puntualización muy necesaria, en tanto en cuanto ha deparado enormes confusiones (y arduas polémicas): hemos escuchado muchas veces que no hay moral posible en último término sin religión, o que no hay pregunta por el sentido sino desde la religión⁹¹. No obstante, no parece lógico que el entrecruzamiento entre dimensiones permita que una de ellas anule a las demás; y de hecho tenemos sobrados ejemplos de personas que manifiestan una importante veta moral y no religiosa, de sentido y no religiosa, constataciones estas que aluden a la especificidad de cada una de las dimensiones, más allá de las relevantes relaciones que establezcan entre sí.

⁹¹ Algunas de las citas ya vertidas hasta este punto se mueven ya por dichas posturas.

1.2.1.1 LO SAGRADO, LO SANTO (LA RUPTURA DE NIVEL)

Lo sagrado es el ámbito mismo de las religiones; su «terreno de juego»; «el orden peculiar de realidad en el que se inscriben aquellos elementos [...] que constituyen las múltiples manifestaciones del hecho religioso»⁹². Este *ordo ad sanctum* (Nathan Söderblom) es lo que distingue el suelo de la trascendencia de lo egoico: el campo del yo del que está más allá de él. Lo religioso es en cierta forma la materialización de lo sagrado, la vía específicamente humana de relacionarse con la sacralidad. José Antonio Marina define la religión como «la afirmación de lo sagrado»⁹³; Eugenio Trías habla de «la cita del hombre con lo sagrado»⁹⁴. Muchos otros autores insistirán en este «salto», en el superior o al menos enteramente distinto nivel de conciencia que comporta todo fenómeno religioso genuino.

André Comte-Sponville define lo sagrado como «la dimensión de verticalidad, de absoluto o de exigencia (según se prefieran unas palabras u otras) de la especie humana, dimensión que nos convierte [...] en algo diferente y por encima de la animalidad»⁹⁵. Lo sagrado es lo no profano, lo que no está «fuera del templo» (*pro-phanum*), es decir, lo que no es *metafísicamente prosaico*. La inserción en esa otra esfera, aquella cuyos contornos coinciden con los del templo, es característica de toda religión. Lo maculado («sagrado»), subraya Mircea Eliade, se distingue ontológicamente de todo lo que pertenece a la esfera de lo profano; es cualitativamente distinto. El asceta y el orgiástico pretenden la misma cosa, como señaló ya Eliade: franquear esta ruptura de nivel, entrar en un círculo especial con otras reglas distintas al aquí y ahora de los humanos (supervivencia, placer, dolor, circunstancia social, ámbito de lo individual, etcétera).

⁹² Martín Velasco (2007), pp. 87-88

⁹³ Marina (2001), p. 43

⁹⁴ Trías (2000), p. 77

⁹⁵ Comte-Sponville (2006), p.35. El autor añade en la misma referencia que « ¡eso no requiere ninguna metafísica particular, ni ninguna fe propiamente religiosa! »

Esta dimensión de *lo absoluto*, al decir de multitud de autores, no podría extirparse. Es el sentimiento de desproporción máxima; las *peak experiences* a las que se refiriese Abraham Maslow⁹⁶. Nótese que, como se ha apuntado con anterioridad, no abandonamos en ningún caso el terreno de la experiencia. El ser humano que pone un pie en terreno sagrado *siente, percibe, experimenta* que ha franqueado un nivel para pasar a otro. Es decir: sin tener por qué circunscribirse a lo psicológico (mantener esto es ya una toma de postura particular, que no copa todas las posibilidades respecto a la religión), es claro que el hombre tiene experiencias religiosas con los mismos resortes y condicionantes estructurales con los que cuenta para el resto de sus experiencias vitales⁹⁷.

Esta otredad absoluta es para muchos autores la marca distintiva de la religión. William James escribe que

Si nos pidiesen que caracterizásemos la vida de la religión por medio de los términos más amplios y generales posibles, podríamos decir que consiste en creer en un orden no visible y que nuestra felicidad estriba en ajustarnos armoniosamente a él; la actitud religiosa del alma consiste en afirmar esta doble creencia⁹⁸.

Este orden no visible remite a la mencionada relación especialísima con la realidad (o la Realidad) que venimos mencionando en este trabajo. James habla de «la existencia, en nuestra organización mental, de un sentido de la realidad presente más difuso y general que aquel que ofrecen nuestros sentidos particulares»⁹⁹. Para James, y es también lo que quiere exponer este texto, lo crucial es que se trata de un modo de relacionarnos con lo real que es fundamentalmente distinto al propio de nuestras otras dimensiones (la social, la estrictamente moral, etcétera).

⁹⁶ Maslow, Abraham. *Religion, values and peak experiences*. New York: Viking, 1964

⁹⁷ Vale la pena insistir que ello no guarda relación alguna con la plausibilidad o realidad de las entidades que se postulan en la vía religiosa escogida.

⁹⁸ James (1986), p. 51

⁹⁹ James (1986), p. 58

Lo sagrado ha sido descrito fundamentalmente en dos sentidos distintos. De un lado, como nivel ontológico superior (Söderblom, Otto); de otro, como aquello que está totalmente segregado, como la otredad absoluta (Mauss, Caillois, Durkheim)¹⁰⁰. Mircea Eliade caracteriza la «ruptura de nivel» como si de un «nuevo umbral de realidad» se tratase, como la revelación de algo distinto y superior¹⁰¹. Lo refrendará en *su Lo sagrado y lo profano*: cuando nos referimos a lo sagrado hablamos del paso a lo incondicionado, a la absoluta libertad, hablamos del acceso a un modo de ser trascendente en el que se experimenta lo Absoluto. Esta nueva realidad se presenta como inefable y superior, en un triple aspecto: mayor riqueza del ser, realidad más valiosa y personalidad en grado sumo¹⁰².

Para Trías, lo sagrado remite al misterio y la religación:

En cuanto a lo que se encuentra allende del límite, eso constituye la orla de *misterio* que nos circunda. Puede determinarse como lo sagrado: aquello respecto a lo cual el hombre, habitante de la frontera, se halla estructuralmente ligado. De esta ligazón o enlace da cuenta la experiencia *religiosa*; es decir, la experiencia de re-ligación respecto a lo sagrado¹⁰³.

Seguimos pisando terreno transegoico¹⁰⁴, es decir, estamos en un más allá del círculo del yo. Con ello queremos aludir a lo que Gómez Caffarena entiende por «"trascendencia", en contexto antropológico-ético», que define como «la superación de la clausura en sí mismo del individuo autoconsciente en su abrirse a "los otros" humanos¹⁰⁵», ampliado en la siguiente consideración: hacer de los otros la otredad es una de las opciones; una poderosa —a la que coadyuva precisamente la amistad—, aunque no sea la única. El otro es una realidad con

¹⁰⁰ Martín Velasco, Juan. «Fenomenología de la religión» en Fraijó (2001), pp. 72-75

¹⁰¹ Eliade (1974), pp. 36-43

¹⁰² Lucas (1999), p. 101

¹⁰³ Trías (1997), p. 20

¹⁰⁴ Para una definición simple, musical y hermosa del concepto, podemos escuchar a Cherubino, que en *Las bodas de Figaro* de Mozart y Da Ponte canta «recerco un bene fuori di me» (el subrayado es mío).

¹⁰⁵ Gómez Caffarena (2007), p. 541

la que también cabe entablar una relación especialísima¹⁰⁶. En el presente trabajo se entiende lo transegoico como una trans-personalidad que no ha de orillar indefectiblemente en otras personalidades, sí necesariamente constituir una salida de sí.

Es importante reseñar que, como establece José Prades, «el punto de partida del estudio de lo sagrado es la naturaleza humana ella misma»¹⁰⁷. En tanto experiencia, no hemos abandonado el campo de lo humano y personal, aunque se apunte a un más allá. Como escribe Andrés Torres Queiruga, «la revelación, *por lo que respecta a la legalidad interna del proceso subjetivo*, es algo tan humano como la filosofía o incluso la física»¹⁰⁸. Por eso la filosofía, como cumplimiento de nuestra dimensión reflexiva, se yuxtapone muchas veces con las consideraciones religiosas, que no quedan bajo la estricta jurisdicción de los teólogos (tan humanos, a su vez): por remitir a aspectos referidos a la humanidad. Esto es: pueden postularse todas las categorías e interpretaciones que quepa imaginar (y ahí están de facto las muy distintas realidades religiosas para constatarlo), pero *en tanto que experiencia*, la realidad sagrada sigue siendo humana; y es por ello que la filosofía puede ocuparse de ella. Entre las razones principales que lo justifican, están que el ser humano puede referirse a lo sagrado solo a través del lenguaje, y este, como sabemos desde Wittgenstein, no puede dar un solo paso más allá de la experiencia humana¹⁰⁹.

Lo anterior no comporta en modo alguno que tal realidad sagrada *no sea sino humana*. No podemos negar otras posibilidades, postulando con certeza lo que no somos capaces de vislumbrar. De lo que se trata es de establecerse, al hablar de religión, en una franja necesariamente estrecha, para poder elevar una voz universal (para poder comprender *todas* las expresiones religiosas que ha concebido el hombre): aquella cuya frontera inferior son las concepciones de la

¹⁰⁶ Véase especialmente el apartado 2.1.2.4, sobre los trabajos de Lévinas; y en realidad, todo el bloque sobre la amistad elevada se remite a este aspecto.

¹⁰⁷ Prades, José. «La religión y el centro sagrado de la ciudad», en Díaz Salazar, Giner y Velasco (2006), p. 122

¹⁰⁸ San Martín y Sánchez (2013), p. 239 (cursivas mías)

¹⁰⁹ Afirma lúcidamente Prades a este respecto que «la teoría de la religión se funda pues en el examen de la experiencia humana ella misma, independientemente de toda creencia y de toda tradición religiosa» — Prades, José. «La religión y el centro sagrado de la ciudad». En Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), p. 119—.

religión que no toman en cuenta los siete elementos básicos que aquí se describirán (concepciones, pues, incompletas) y cuya frontera superior son descripciones de la religión que, por dar un paso más allá de los elementos mínimos, se dejan fuera expresiones religiosas reales que no contienen esos elementos adicionales. Si adujésemos, por ejemplo, que la religión comporta *entidades metaempíricas*, estaríamos negando el carácter religioso de determinadas formas de comunión con la naturaleza¹¹⁰, o el propio jainismo, faltando, de ese modo, al rigor de ceñimos a las que conocemos como manifestaciones religiosas reales.

Hierofanías y cratofanías transportan al hombre a otro orden de cosas; pero esa realidad que está más allá no incluye en todos los casos entidades ultramundanas. Me extenderé en esta idea al hablar de la religación; baste ahora incidir en que las concreciones a modo de entidad (voluntades; personalidades más allá de lo material; etcétera) no son consustanciales a la religión, pese a su prevalencia histórica. Para conservar el rigor al hablar de lo sacro es, según creo, exigible no delimitarlo a las divinidades del tipo «personalista» que son propias de los teísmos. Tiempo habrá (apartado 1.2.2.3) para concretar qué quiere decirse con esto.

Juan de Sahagún Lucas apunta en la misma dirección cuando apela a hablar con propiedad de hierofanías como «realidades *mundanas* a través de las cuales el hombre se siente en presencia del misterio» (cursivas mías). El propio autor lo refrenda más tarde: «La religión es una actividad exclusivamente humana, obra de la inteligencia y de la voluntad»¹¹¹ (lo cual remite otra vez a los entrecruzamientos con las dimensiones reflexiva y moral). Por eso mismo, pasar de la consideración de la alteridad al «encuentro con Dios», como hace el propio autor, no deja de ser un paso gratuito, y no una deducción rigurosa. Lo sagrado puede tener muchos rostros, alcances e interpretaciones; lo único que le es privativo es esa salida del círculo de lo inmediato para entrar en una dimensión distinta que supera nuestro *hic et nunc*; y el modo «rupturista» en que lo hace,

¹¹⁰ «Los cultos ecologistas, por ejemplo, pueden alcanzar rasgos de trascendentalismo, ritual y mística cósmica y salvacionista» — Giner, Salvador. «La religión civil». En Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), p. 133—.

¹¹¹ Lucas (1999), pp. 107, 129

abriendo un abismo de nivel con el resto de los aspectos y experiencias del ser humano, con las que no tendría una solución de continuidad.

Rudolf Otto¹¹² habla de lo sagrado («lo santo») como *mysterium tremendum y fascinans*. Con el primer término significa el éxtasis, la convulsión o el arrobo que pueden proporcionar las experiencias religiosas, aquellas directamente relacionadas con una comunión o una iluminación. Con el segundo, se refiere a lo que atrae y embriaga, a la alegría incausada que puede proporcionar la experiencia religiosa, a un maravillarse de una cualidad diferente a la habitual. Otto le pone palabras a una experiencia que en sí las rehúye, y lo hace de un modo poéticamente certero, arriesgado y a la vez medianamente aprehensible.

Las características de este orden sagrado y distinto, según las desgrana Martín Velasco¹¹³, serían: ruptura con el orden ordinario; un orden del ser diferente (en la línea de la «ruptura de nivel» Eliade, o del análisis de Durkheim); ya sea por una experiencia de lo numinoso (Otto), o la propia de los ritos de iniciación, de las iluminaciones y conversiones, o de las experiencias tabuizadas. Estamos, lo vemos también en Martín Velasco, ante una experiencia o sentimiento, es decir, frente a un «sentimiento tornasolado», la apreciación de una Presencia¹¹⁴, la fascinación, el miedo o la dicha aguda sin objeto. Y ello pese a que el autor sostenga, en el caso de los ritos, que no se trataría de «una disposición interior y de naturaleza psicológica». Con esto último parece desdecirse del aspecto experiencial, pero no podemos afirmarlo, porque nos falta la argumentación que justificaría esta afirmación suya. Es decir, que cualquier teoría sobre cómo se produzca la experiencia de inserción en lo santo es argumentable; lo que no lo es ya es que su plasmación, su realización efectiva, necesariamente se asiente sobre bases psicológicas, incluso si se sostiene que nos lleva más allá de aquellas. Sí podemos hacer esta interpretación de este relevante aserto de Martín Velasco para entenderlo congruente con nuestra

¹¹² Otto, Rudolf. *Lo santo*. Barcelona: Círculo de lectores, 2000

¹¹³ Martín Velasco (2007), pp. 93-107

¹¹⁴ Martín Velasco (2007), p. 146, se remite a Otto, que habla de un «elemento de energía»; me gustaría resaltar cuánto se aproxima tal descripción a las modernas espiritualidades *New Age*, que machacona e insustancialmente, adoptan un lenguaje «energético» para describir sus experiencias.

tesis: que se trata de una experiencia, la sagrada, que posee un carácter distintivo. Pero los medios son obviamente los mismos.

Eliade señala que no existe una evolución en lo sagrado. Lo que pertenece a un orden distinto no admite gradaciones, y puede corporeizarse en cualquier cosa, como lo demuestra la inmensa e irrestricta historia de las hierofanías. Además, continúa este autor, el hecho de que una hierofanía sea siempre histórica no invalida forzosamente su ecumenicidad. Hay hierofanías que tienen un destino local y otras que tienen o adquieren valencias universales. Tampoco existe a juicio de Eliade un punto cero: un elemento (como el mana) común a *todas* las religiones. Son muchas y muy relevantes las consecuencias de aceptar un planteamiento como el de Eliade, al que no se le detectan resquicios; la principal de todas ellas podría ser que, en materia de religión, ni las sociedades más «cultas», ni las más tecnológica o científicamente avanzadas, y por supuesto no las más opulentas, gozan de una preeminencia en cuanto a la verosimilitud o respetabilidad de sus religiones. Solo existe un privilegio de apreciación en cuanto a los aspectos morales que rodean o dimanan de estos hechos religiosos, aspecto este que no es privativo de la religión, pues abarca todas las manifestaciones humanas de los distintos pueblos.

De modo que virtualmente cualquier cosa puede ser sacra. El término *sacrum* remite a secreto, a ese régimen de otredad que tratamos de pergeñar. Ahora bien: ¿con qué amplitud juzgaremos este misterio? Si la pregunta es incisiva es sobre todo porque vivimos en un siglo donde ya no existen virtualmente secretos: los de Estado son aireados en la Red, y los religiosos, por más que se haya intentado (pensemos en los esfuerzos de *Scientology* para ocultar sus claves iniciáticas y organizativas), ya nunca más estarán a salvo. Así pues, ¿qué contribución cabe esperar de lo misterioso a estas alturas de la historia? Un determinado *pathos*, quizás. Una disposición existencial y de ánimo que dé cuenta de ese *otro nivel*. Un modo de estar en el mundo que, y quizás a esto se refiriese Martín Velasco, ya no sea meramente distinto en el plano afectivo, sino en el nivel de percepción y vivencia de lo real. Y por supuesto, una

disposición radical hacia la realidad, que no es exactamente la del asombro filosófico ni la de la emoción científica por descubrir¹¹⁵.

Hay que matizar que, allá donde el concepto de misterio abandona su penumbra y se convierte justamente en lo opuesto, en claridad absoluta¹¹⁶, en transparencia que llena; es decir, allá donde se amplía hasta su máxima potencialidad, ya no puede desecharse como esencialmente no imprescindible a la experiencia religiosa. Cuando «misterio» es otro nombre dado a la trascendencia que se lleva a su extremo, allá donde ocurre, como dice Theodor Adorno, que «el pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia»¹¹⁷, es una idea que impregna cualquier vía religiosa y por lo tanto espiritual que quepa concebir.

Como bien indica Juan José Sánchez Bernal, para que haya religión ha de haber «ruptura de nivel». Pero, como se ha expuesto, esta es posible (hay apertura a la trascendencia) sin postular «entidades adicionales». Por supuesto que el polo de una realidad última debe ser el que atraiga las virtualidades trascendentes del hombre; o que, visto al revés, sea el hombre el que cree esa ultimidad con su anhelo. Pero eso es reconocer que, en religión, toda genuina experiencia es a la vez mucho más y mucho menos que todas las inauditas concreciones personalistas que las distintas culturas erigen de época en época. Reiteremos la cuestión de fondo: una conexión con lo real que, llámese o no «ultimidad», entraña una serie de consecuencias que no están recogidas en el resto de los nexos que el hombre establece en virtud de sus otras potencialidades.

Sacer es lo que no puede tocarse sin que se mancille o sin que mancille a quien lo toque. Lo sagrado es el ámbito de la religión. Pero es el hombre quien sacraliza; y la historia es testigo de que casi todo lo ha sacralizado. Ni las RCH ni nuestras relaciones con lo divino (que, de entenderse como «conjunto de

¹¹⁵ No obstante, hay que citar que en el gozne entre los modos descritos hay autores como Bruno o Einstein que se mueven sin atender a límites precisos.

¹¹⁶ Podríamos adscribir a ello lo que Gómez Caffarena denomina «Misterio transhierofánico» (Gómez Caffarena (2007), p. 406

¹¹⁷ Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa*, 6. Madrid: Akal, 2005, p. 368

entidades supramundanas», serían menos que lo sagrado, por ser un subconjunto de aquello) agotan en modo alguno el campo de lo que es sagrado. Aquí defenderemos a partir de varios planteamientos que la amistad prepara para acceder a la sacralidad, que puede constituirse ella misma en algo sacro; que dispone, bajo cierta modalidad, para la comprensión y consecución de lo *sacer*, como antes cumplió esa función la relación maternofilial o la memoria de nuestros ancestros. Vías estas que, en parte erosionadas por el signo de los tiempos o los corolarios (atinados o descarriados) de la ciencia, quizás estén hoy menos pertrechadas para resultar efectivas de cara a la trascendencia.

Como explica Ángela López, lo sagrado revierte a la comunidad importantes beneficios: «Las personas y cosas sagradas son de fiar, protegen de la indefensión y ponen orden en el caos»¹¹⁸. Más allá del ámbito experiencial en el que se desarrolla la espiritualidad, los seres humanos recabamos del ámbito sacro que construimos seguridades, puntos de apoyo, diques contra la ansiedad que un mundo multiforme, complejo e imprevisible nos genera a cada paso. No es esa su finalidad, pues esta está contenida en la misma existencia de un trascender; pero no podemos dejar de subrayar este beneficio añadido.

¹¹⁸ López, Ángela. «Religiones laicas de salvación». En Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), p. 189

1.2.1.2 LO RE-LIGACIONAL: LA RELIGIÓN COMO RELACIÓN

La etimología de la palabra religión es bifronte. A resultas de una de las polémicas filológicas que más se han desparramado desde su lugar de partida por sus importantes consecuencias interpretativas, dos opciones se han enfrentado a la hora de rastrear los orígenes de la *religio*:

- *Religio* como procedente de *relegere* (Cicerón). Remite a recoger, releer (leer con atención), al amor por la palabra-ley. Sería reflexionar a fondo sobre algo importante, fundante.
- *Religio* como procedente de *religare* (Lactancio). Se refiere a volver a vincular con lo sagrado, atraerse a una obligación mutua. Remite a «vínculo»¹¹⁹.

Aunque eso no sea lo decisivo, existe cierto consenso sobre la mayor corrección filológica de la primera variante. Sea como relectura que remite al culto o como vinculación con lo sagrado, nótese que ninguna de las etimologías se refiere *de suyo* a la divinidad. Tampoco podrían, dado que son palabras latinas, herederas a su vez de conceptos griegos, y la relación con lo sagrado que sostuvo el mundo grecorromano fue compleja y difícilmente reducible a un polo exclusivamente divino, menos aún monoteísta. El hombre antiguo, cuando se refiere a lo sagrado, no siempre se refiere a lo teístico. Lucas colige de esta *religio* que siempre nos lleva a «la dependencia del hombre de unos seres metaempíricos»¹²⁰. Pero a la luz de lo etimológicamente aquí expuesto, eso es introducir ideas nuevas que desde luego no están en el original. Pensemos en la especial relación de los estoicos con la divinidad, mucho más cercana al spinoziano *Deus sive natura* que de cualquier «ser metaempírico». Pensemos también en aquello a lo que se refiere Watts cuando sostiene que «todo lo que

¹¹⁹ Monda (2007), p. 12

¹²⁰ Lucas (1999), p. 91

existe implica a todo lo demás»¹²¹. O pensemos en el taoísmo (el Tao no es clase alguna de «ser»), o en muchas de las religiones de los indígenas norteamericanos. O incluso, mucho después, en el zubiriano «absoluto experiencial» que comprende un Dios igualmente accesible a lo que convencional y tal vez erróneamente entendemos por teístas, ateos y agnósticos. Por lo demás, hablar de divinidades y de Dios es hablar de concepciones muy distintas con alcances igualmente muy diversos; pero dejemos esto para más adelante (1.2.2.3).

John Caputo juega con ambas etimologías a la hora de conceptualizar la religión. Afirma que

la religión irrumpe, no necesariamente cuando nos adscribimos a una u otra fe *confesional*, sino cuando confesamos nuestro amor por algo además de por nosotros mismos; cuando (en una etimología) nos vemos ligados (de *re-ligare*) a algo distinto, es decir, distinto de nosotros mismos, o (en otra etimología) cuando nos recogemos (*re-legere*) y nos centramos en un foco que transforma nuestro amor [algo que] nos echa del círculo del amor propio¹²².

Constatamos así otra vez que el objeto o la razón última de la *religio* no es el que marca la distancia decisiva para saber si estamos o no ante un hecho religioso; que lo sustancial es la actitud existencial del sujeto que renuncia a lo que le es inmediato en un esfuerzo por salir de sí. Que lo esencial, tanto en la consideración del campo de la experiencia como al definir su aspecto *religacional*, es el alcance de una u otra *otredad absoluta*. No es que «la actitud haga la religión», sino que el contenido de la creencia no es decisivo como lo es la clase de vínculo (*religacional*) establecido por el sujeto que trasciende.

Schleiermacher tiene la religación como un sentimiento de dependencia de la criatura, una re-ligación ontológica. En este autor, también se trata de un

¹²¹ Watts (1999), p. 57. En la p. 60, añade que «la idea de la interpenetración mutua de todas las cosas constituye el fundamento filosófico del Zen e impregna de un modo práctico y nada intelectual todo su estilo de vida»

¹²² Caputo (2005), p. 46

acto de voluntad existencial; es el hombre el que se sitúa en ese otro nivel, el que forcejea con la puerta de lo absoluto y finalmente la franquea. La atribución a Dios del mérito de este periplo (e.g. la «Gracia») es insustancial a la consideración de si estamos o no ante un fenómeno religioso. Esto es, puede darse o no, y de hecho en muchas religiones tal momento es inexistente. Sobre todo, en Oriente, el protagonismo de ese viaje —iniciático o de otra clase— corresponde al ser humano que lo emprende. No estamos hablando de *la gratuidad* (pues sin tal gratuidad, no hay divinidad en sentido amplio, y por lo tanto tampoco religión), sino de ese «momento descendente» —por partir, justamente, de un ser superior a uno inferior—, en el que la divinidad es entidad (no en el sentido material, sino en el de ser dotado de voluntad) y «elige a su fiel».

Xavier Zubiri fue uno de los grandes estudiosos de lo religacional. Se refirió a una religación ontológica: una vinculación especial al poder de lo real. El hombre percibe que las cosas son reales, pero no la realidad misma, y busca eso que lo funda radicalmente. Zubiri ve a Dios en este quicio del ser, aunque tampoco cuesta decir que para él dicho quicio es Dios. Todo parte de un empoderamiento esencial¹²³ que, bajo el prisma del autor, está detrás de toda la experiencia humana. Es esta dependencia absoluta la que mejor y más universalmente caracteriza lo religacional; una dependencia especialísima que en cualquier caso es muy complicado no ya conceptualizar, sino tan solo llegar a rozar con las palabras.

Creo que Pikaza toca a este respecto una nota importante cuando indica que toda religación implica una «*comuni3n en libertad*»¹²⁴, es decir, una gratuidad de fondo. Y lo resume excelentemente Fraij3: «Ser religioso es ser sensible a lo que nos supera, a lo que nos coloca al borde de lo desorbitado; es tener antenas para la gratuidad, para el amor, para lo Otro»¹²⁵. Estas antenas son las que permiten a algunos religarse con algo que les supera y se les impone.

¹²³ Lucas (1999), pp. 190-195

¹²⁴ Pikaza (1999), p. 97

¹²⁵ Entrevista a Manuel Fraij3 en *3xodo*. 115: Sept./Oct. 2012, p. 3

También para Nishitani, hablar de religión es hacerlo de una religación a Dios o a lo sagrado. Se trataría de «un despertar a la realidad, o aún mejor, como una realización real de la realidad»¹²⁶. Una relación especial con lo real que remite a Zubiri, o a Garaudy, que escribe que «“lo sagrado” no es sino la plenitud de lo real en todas sus dimensiones»¹²⁷. En suma, una salida de la caverna de Platón, a la que Nishitani mismo alude. Religarse es hacer caer la barrera (conceptual y perceptiva) entre nosotros y el mundo; empujar al yo fuera de su lugar de privilegio en el campo de la conciencia. Se trataría de salir del paradigma habitual, en el cual tenemos «un yo que continuamente se enfrenta a sí mismo [...], siempre se coloca contra sí mismo, es decir, como una cosa llamada yo y separada del resto de las cosas»¹²⁸. Nishitani lo llama la «autocontradicción de la realidad», cuya cima sitúa en Descartes y su radical dualismo entre *res cogitans* y *res extensa*.

Nishitani encuentra efectivamente la raíz de esta instalación en la vida en el mundo precientífico, en el cual él percibe que «la vida como un vínculo vivo había sido central»¹²⁹. Así las cosas, «la religión es el descubrimiento de la problemática del modo de ser del yo cotidiano»¹³⁰. Quizás habría que responder aquí que lo mismo cabría decir de la filosofía¹³¹, aunque hay que insistir en que el asombro filosófico y el arrobamiento espiritual tienen cualidades distintas que apuntan a la existencia de dimensiones diferentes. Bajo una u otra acepción, este despertar a la propia nihilidad sería despertar a sí mismo en su nivel más elemental; lo cual estaría ya más allá de lo consciente: «Esta apertura de la nihilidad es una realización elemental de la subjetividad»¹³². Nishitani aclara,

¹²⁶ Nishitani (1999), p. 41

¹²⁷ Garaudy (2006), p. 90

¹²⁸ Nishitani (1999), pp. 45-46

¹²⁹ Nishitani (1999), pp. 47-48

¹³⁰ Nishitani (1999), p. 52

¹³¹ De hecho, Nishitani matiza esta confusión entre filosofía y religión en un párrafo posterior: «En mi opinión, solo es característico del modo de vida religioso el hecho de que se avance persistentemente en dirección a que la duda se convierta en una realidad para el yo y se le presente realmente. Ésta sería la diferencia básica entre la religión y la filosofía. Por supuesto, una duda real de este tipo puede hacer su aparición en la *skepsis* filosófica, pero la filosofía tiende a transferirla al ámbito de la reflexión teórica y a buscar dentro de sus confines una explicación y una solución al problema» (p.55). Este «ser la pura duda misma» se aproximaría a la experiencia del *samadhi*; sería una concentración en la que ya no hay preguntas; una duda muy alejada de la cartesiana, un vaciamiento interior en lugar de un alejamiento entre pensador y cosa pensada.

¹³² Nishitani (1999), p. 54

como antes Martín Velasco, que no se trata de un mero hecho psicológico. De hecho, Nishitani apela constantemente a algo más allá de lo psicológico, aunque se echen de menos argumentos, como en el caso de nuestro autor patrio, que sostengan adecuadamente esta afirmación.

Al respecto de lo religacional y lo existencial, resulta muy significativo lo sostenido por Panikkar: «Considero la religión no tanto como algo que nos religa (*religat*) a un fin último, sino más bien aquello que nos desliga, aquello que nos otorga la libertad y la alegría de una despreocupación incondicionada». De modo que la persona religiosa sería «la que supera existencialmente la separación entre ella y el mundo»¹³³. Me parece que a nuestros efectos la disquisición se hace puramente terminológica; ligue o desligue, lo diferencial del hecho espiritual es el tipo de relación que establece, que no se parece a ningún otro.

Quisiera terminar esta parte con una etimología distinta, pero igualmente esclarecedora: la que atañe a los términos «símbolo» y «diablo». Su raigambre es griega: *sym-bolon* se refiere al encaje, a la ligazón entre dos partes, mientras *dia-bolon* dice de un desencaje, de un desencuentro; se refiere a lo que nos separa. Toda religión se postula como simbólica y, por definición, anti-diabólica. El hombre, animal simbólico, busca a través de la religión reunirse con la realidad, el mundo, lo que percibe y lo que intuye y no puede ver. Mediante el símbolo el hombre se siente uno y abierto al cosmos; de modo que, como dice Trías, «el símbolo es la presencia de lo sagrado en el mundo»¹³⁴. El ser humano busca enlazarse a otra realidad porque su ser (su inteligencia, su andamiaje emocional) le apuntan a ser más de lo que prosaicamente es. Por supuesto, la divinidad es solo una de las opciones a su alcance. El sometimiento a seres con un poder superior, con un protagonismo mayor que el suyo en la constitución de cuanto existe, es solo una de sus caras. La reunión con sus semejantes a través de cualquier proyecto de entrega, o la comunión con la naturaleza o el *Todo*, y alguna otra opción que presentaremos en 1.3, podrían ser otras facetas

¹³³ Panikkar (1965), p. 119

¹³⁴ Trías (1997), p. 22

disponibles para la aventura espiritual. El ser humano ha dado con diversas opciones religacionales, si bien el filósofo, cuando las despoja de sus elementos accesorios y se aísla del ruido informacional que las rodea, descubre que estas religaciones alternativas no son infinitas, sino esencialmente unas pocas, a las que reiteradamente el hombre ha recurrido para llegar a ser más de lo que fácticamente es.

1. 2.1.3 LOS MITOS EJEMPLARES FUNDANTES

Como explica Alberto Manguel en su reciente *Curiosity*, «sin relatos, toda religión no sería más que un sermón. Son los relatos los que nos convencen»¹³⁵.

Las religiones nacen a partir, y se retroalimentan de una serie de mitos, de historias fundantes de las que extraen cultos, valores y creencias. Hablamos de mitos y no de historia porque en casi todos los casos la trazabilidad histórica de los albores de las religiones resulta incierta, cuando no digna de toda sospecha. Sea como fuere, poco importa menos, para la consideración de cuál es la esencia de una religión, que su historicidad. Experiencias como la de las sectas cristianas norteamericanas (v.g. Testigos de Jehová) apuntalan esta idea: a pocas cosas es más refractaria una religión que a los hechos, y son contadas las constataciones empíricas que han logrado siquiera inquietar los cimientos de las RCH. Lo que importan no son los vestigios que podemos corroborar, sino «la historia que recubre a la historia»; las narraciones que portan los sentidos relevantes para los practicantes religiosos.

El mito envuelve al hombre porque el hombre tiene en sí una portentosa vertiente narrativa. Cada mito es una narración que reintegra al hombre a su realidad y a aquella realidad *otra* que anhela. Todo mito es un faro, un aglutinador de sentidos. Eliade lo explica con gran concisión: «El mito, cualquiera que sea su naturaleza, es siempre un precedente y un ejemplo no solo de las acciones (“sagradas” o “profanas”) del hombre, sino además de su propia condición»¹³⁶. Sea como sugiere el autor por remitirse a la estructura de lo real, sea como vehículo de valores y propuestas de conducta, todas las religiones se urden en torno a relatos fundantes y biografías (reales o inventadas, imaginadas o trazables) con capacidad de arrastre. Al ser humano no le basta con la razón, con el *logos*; su descompensada relación con la compleja realidad, su sobredotación cognitiva pero igualmente limitada, lo coloca al pie de muchos enigmas, y solo a través de una serie de mitos puede completar su vida de un

¹³⁵ Manguel, Alberto. *Una historia natural de la curiosidad*. Madrid: Alianza, 2015, p. 24

¹³⁶ Eliade (1974), p. 203

modo satisfactorio. Aquí el mito se define como tal en referencia a cada individuo y cada grupo social; así, para la mayoría de los habitantes actuales del planeta, la ciencia no deja de ser un mito: una narración cuya razón de ser, realidad objetiva y funcionamiento efectivo desconocen casi por completo.

El mito es también ese elemento capaz de transportar sin conflicto realidades conflictivas, combinando diversos planos de lo real sin los problemas que acarrearía una visión estrictamente analítica, racionalista. Es una herramienta de primera magnitud cuando de enfrentar paradojas y aporías de trata, de las que el hombre despierto no suele andar escaso. El mito las hace digeribles, las ordena en un relato al que el hombre puede acceder sin violentar en demasía sus elementales compromisos con la lógica y lo aprendido, y con los elementos de su comunidad que no debe transgredir. Mediante el mito, el hombre comprende que puede acceder a otros niveles de realidad que acaso le resulten inaccesibles por la razón, por *su* razón.

La existencia de arquetipos ofrece un marco desde el que entablar relaciones de trascendencia. La «imitación» de modelos míticos conduce a los practicantes religiosos a su perfeccionamiento espiritual. Aquellos son una *historia ejemplar* que guía¹³⁷, que pone luces en el incierto camino del ser humano. Y aun cuando luego se «degraden», «los modelos transmitidos desde el pasado más remoto no desaparecen; no pierden su poder de reactualización. Siguen siendo válidos para la conciencia “moderna”»¹³⁸. Me remito al comentario anterior a propósito de la ciencia: son muchos los elementos del mundo que solo tienen un comportamiento objetivo para quienes los practican y cuentan con la formación mínima para poder concebirlos en sus justos términos. Por lo demás, la Modernidad ha generado sus propios mitos, y ha tomado pie en alguno de ellos para construir religiones de nuevo cuño. ¿Qué fue el positivismo, sino —la pretensión fallida de— una nueva religión, la religión de la humanidad? El mito

¹³⁷ Eliade (1974), p. 218

¹³⁸ Eliade (1974), p. 220

del positivismo comtiano se fraguó en la Ilustración; fue una Sacrosanta Razón que estaba destinada a hacer florecer otro mito, el del Progreso.

Los mitos actúan también como paradigmas cognitivos. Un paradigma es una especie de «creencia sobre las ideas»; un marco de pensamiento que condiciona casi imperceptiblemente vastas masas de razonamiento. Los paradigmas son incluso más difíciles de desafiar que las creencias, por su amplitud y porque a menudo se generan de una manera más lenta e imperceptible; a la velocidad, precisamente, a la que se fraguan los mitos. El paradigma tanto encuadra y enfoca como limita; todo paradigma, tanto representa un apreciable punto de partida para comprender cualquier cosa, como puede ser empleado para el sojuzgamiento intelectual. Y es por ello que muchas religiones, sobre todo las que desarrollan relaciones «no sanas» con sus mitos, devienen mundos cerrados sobre sí mismos.

Los mitos no solo colorean, sino que fortifican las religiones, puesto que «el hombre, aunque escapara a todo lo demás, seguirá siendo inexorablemente prisionero de sus intuiciones arquetípicas»¹³⁹. Subsiste la impresión, pese a que «la salida de sí» pudiera parecer un viaje libre a dimensiones ulteriores, de que al hombre le resulta increíblemente arduo lograr trascender sin una serie de esquemas (mentales, conjuntos de ideales, proposiciones sobre el mundo en modo narrativo) que le den soporte. De modo que, en ausencia de mitos, tal vez al hombre que desease ejercer su espiritualidad le ocurriría lo que a la paloma kantiana desprovista del freno del aire: que ya no sabría volar y caería en picado.

¹³⁹ Eliade (1974), p. 222

1.2.1.4 LO CULTUAL

El culto es la vivificación pública de la religión; su recreación que fortalece y da paso o sentido a la experiencia. Mercè Rius escribe que la «Religión es tradición; luego sentido de pertenencia»¹⁴⁰. El culto es la parte compartida de la experiencia; es la trascendencia socializada. «Lo religioso se presenta siempre al observador en *comportamientos*», escribe Gómez Caffarena¹⁴¹. Puesto que el hombre es una criatura esencialmente social, no es este un mero aspecto o perspectiva del fenómeno religioso, sino un elemento nuclear. No es que haya culto porque nuestra religiosidad tenga una traducción social; es más bien que si no fuésemos sociales, no seríamos religiosos.

El culto es la parte comunitaria de toda religión (que no necesariamente su «parte institucional»). «El culto religioso»—escribe Trías—«con toda su profusión ceremonial y ritual, constituye la dimensión ineludible de la religión»¹⁴². El autor se remite a Hegel a propósito de este asunto, para describirnos lo cultural como el conjunto de eventos sociales y personales en los que se exterioriza la religión, y el modo de que esta se hace común a sus practicantes. Toda religión sigue los usos de la comunidad en la que tiene lugar, y se plasma en tiempos y lugares específicos que dan soporte a las prácticas religiosas. El hombre es también un animal de costumbres; lo conductual se imbrica en rutinas condicionantes. Si puede decirse que lo religioso es cognitivo y afectivo, no menos puede afirmarse que es conductual.

De igual modo que no cabe entender la psique del hombre atendiendo en exclusiva a la psicología cognitiva e ignorando la psicología social, no se puede entender la religión sin considerar los aspectos sociales que la configuran. Sin caer en clase alguna de *sociologismo*, hay que recalcar que la religión, aunque sea el vehículo de expresión de una cualidad intrínsecamente individual, tiene «su tercera dimensión» en los aspectos sociales que la determinan. Hasta el

¹⁴⁰ Rius (2012), p. 429

¹⁴¹ Gómez Caffarena (2007), p.36

¹⁴² Trías (1997), p. 17

punto en que Robert Ranulph Marett afirma (tal vez llegando demasiado lejos) que «primaria e inmediatamente el sujeto y, por así decirlo, el poseedor de la experiencia religiosa, es la comunidad religiosa y no el sujeto»¹⁴³.

Este aspecto es tan importante que es capaz de explicar cómo concepciones individuales virtuosas pueden convivir con dinámicas sociales perversas sin aparente conflicto para la misma religión. Las dinámicas grupales que afectan a la religión son incluso concebidas por algunas personas como la misma esencia del hecho religioso. Reducir la experiencia religiosa a sus elementos comunales sería, a tenor de lo aquí escrito, una limitación a evitar. Pero no parece plausible plantear un acercamiento a este fenómeno que menosprecie la importancia del culto.

Nishitani afirma que «pertenece a la naturaleza de la religión que esa persona la necesite»¹⁴⁴. Una necesidad que, el autor puntualiza, no es la del alimento. De modo que, como el saber o el arte, es una necesidad no universal, algo sin lo que muchos se las arreglan perfectamente. Nishitani no estima que sea una mera «necesidad social», sino algo que, poseyendo sus rasgos comunales, está más allá de la utilidad¹⁴⁵. Así, «la necesidad de la religión, el hecho de que sea algo imprescindible para la vida humana consiste en que quiebra y trastoca el modo de ser cotidiano»¹⁴⁶. En definitiva, Nishitani, con un enfoque similar al de este trabajo, intenta situarse desde el prisma personal, más allá de lo cultural, lo social, lo político, etcétera. Lo mismo hace James cuando afirma: «Al juzgar críticamente el valor de los fenómenos religiosos, es muy importante insistir en la distinción entre la religión como una función personal individual y la religión como producto institucional, colectivo o tribal»¹⁴⁷.

Lo segundo es, a mi juicio, el objeto ideal para una sociología o incluso una sociopolítica de la religión. Pero el filósofo, como creador de textos en torno al amor a la sabiduría, y por tanto al arte de vivir, ha de centrarse en lo primero.

¹⁴³ Martín Velasco (2007), p. 129

¹⁴⁴ Nishitani (1999), p. 37

¹⁴⁵ Como, justamente, la filosofía, aunque Nishitani no lo menciona.

¹⁴⁶ Nishitani (1999), p. 38

¹⁴⁷ James (1986), p. 254

Por mi parte, no ignoro ninguna de esas instancias: todas son convocadas por la filosofía. Pero el foco es siempre la persona, su experiencia, su vida, su felicidad, su fortaleza, la justicia que le afecta y produce. Mi norte en estas páginas es la vida interior y la interhumana en la medida en que revierta a la anterior, si bien ciertos aspectos éticos, conectados con el fanatismo, tendrán lugar en diálogo con el aspecto institucional en la última parte de mi trabajo.

Ahora bien: el atractivo (para una fructífera polémica) del polo institucional no debe ensombrecer que la religión es también algo que el ser humano hace junto a otros congéneres. La experiencia grupal tiene un peso distinto según sea la religión de la que se trate; es obviamente menor en el meditador oriental, y mayor en el evangelista cristiano. Pero en todos existe una forma de culto que, presencialmente, o por remisión a otras personas que no comparten espacio físico, remite a una colectividad en la que nos encontramos a nosotros mismos.

La cohesión social que comportan está detrás de la pervivencia de muchas, si no de todas las religiones. El culto relaciona, opera una especie de religación interna; es el pegamento de las religiones. Pero, siendo una dimensión ineludible para comprender el fenómeno religioso, no lo agota. Tampoco hay que confundir el culto con el entramado burocrático de las religiones. No hay religión sin comunidad; de donde no se colige que toda religión requiera de un aparato administrativo y político. Digamos que siempre hay *ekklesia*, aunque no necesariamente Iglesia. Y que dicha *ekklesia* puede ser bastante difusa y simbólica, como ocurre de hecho en el confucianismo y el taoísmo.

Ritos, templos, festividades, sacramentos y oraciones forman parte de la componente cultural de toda religión. Con todo, hay que vadear la tentación de asimilar algunas de estas manifestaciones con la columna vertebral de la religión, tal y como hace Juan Martín Velasco respecto a la oración (aunque circunscribir la oración a lo cultural sea en sí problemático). Martín Velasco cita a Cornelius Petrus Tiele: «Donde la oración ha enmudecido por completo, ha desaparecido también la religión». Creo que no es sostenible, si bien, me explico inmediatamente, todo depende de cómo se defina ese multiforme término,

«oración». Es notorio que, en muy diversas expresiones religiosas orientales, la oración, en su sentido más conciso, no tiene cabida (e.g. en el taoísmo, que el mismo autor trata como una religión en toda regla). La oración no es en modo alguno el «fenómeno originario» de la vida religiosa, puesto que simplemente no existe en algunas manifestaciones religiosas. A no ser, claro está, que se defina la oración tan abiertamente que se difuminen por completo sus contornos, asimilándose, por ejemplo, oración a meditación, como Martín Velasco propone, o incluso a la absorta contemplación de una puesta de sol, como de sus ejemplos se colige¹⁴⁸. Tomando «oración» en su significación lata, se desdibuja, a mi parecer, cualquier conclusión que se quiera proponer al respecto de ella.

Por su parte, el sacrificio es la puesta en escena de los mecanismos necesarios para que lo profano se inserte en lo sagrado. La recreación de lo sagrado es uno de esos modos de vivificación, una de las formas que el hombre ha erigido para emprender ese viaje hacia el más allá de sí. Puede revestir la forma de una expiación, de la entrega de dones, de una comunión, etcétera. Lo importante, desde el acercamiento crítico que me he propuesto, es recalcar de nuevo el componente volitivo de todo sacrificio: es el hombre el que da un paso al frente y, con ánimo más o menos explorador, hace una incursión en alguna de las diversas puertas que dan acceso al nivel *sacer*.

Combinando esta conceptualización con el inagotable caudal de la creatividad humana, tenemos, como refirió Eliade, que el hombre lo ha sacramentado prácticamente todo. Los discutiblemente denominados «pueblos primitivos» tienen un sexo sacramental, y de hecho no hay virtualmente planta, animal o mineral sobre el que el hombre no haya extendido sus redes sacramentales. Como señala Martín Velasco, recuperando a Marett y Eliade, «Todos los actos de la vida pueden convertirse en acciones cúllicas»¹⁴⁹. Lo cultural tiene también la importante función de «encarnar» en una dimensión humana lo sagrado, para hacerlo accesible —mediante las mediaciones objetivas a las que se refiere el propio Martín Velasco¹⁵⁰—.

¹⁴⁸ Martín Velasco (2007), 227-229

¹⁴⁹ Martín Velasco (2007), p. 215

¹⁵⁰ Martín Velasco (2007), p. 204

No obstante, también en este aspecto son posibles los deslizamientos teístas falaces. Es el caso de Pikaza, quien afirma que «el mundo es sacramental por divino»¹⁵¹. ¿Qué quiere decirnos con ello? Creo que el registro etnográfico y antropológico está más cerca de decirnos, viceversa, que el mundo es divino por ser sacramental. Tal sería la tesis de Epicuro y Lucrecio; aunque a estos efectos no tenga mucho sentido apoyarse en argumentos clásicos, pues nos basta con las experiencias reales. El ser humano, en sus más diversas idiosincrasias, ha transformado pedazos de su existencia en actos sacramentales, no todos los cuales se han presentado desde la cualidad de lo divino; siempre tomando «lo divino» no por su lado absolutamente amplio, asimilable al «misterio» también en su acepción máxima, que de un modo ineludible englobaría todo lo real.

La religión, cuya dimensión cultural es innegable, se culturiza de manera específica en sus cultos, pues es a partir de ellos como más patente se hace su presencia social. Tomando pie en los símbolos, que ubicuamente señalan, cuales balizas, todo camino religioso, la religión extiende su dimensión al ámbito de la cultura. Hasta el punto en que a veces, y aquí reside otro de los riesgos a desarbolar, se asimila religión y cultura, cuando aquella tiene rasgos que, como vimos y veremos, exceden a lo cultural tomado en sentido estricto. No toda la religión se reduce a culto; pero no existe religión alguna sin ningún trazo cultural, por pequeño o excéntrico que sea.

¹⁵¹ Pikaza (1999), p. 274

1.2.1.5 LO CREENCIAL (IDEAS, CREENCIAS, FE)¹⁵²

Debemos el análisis más lúcido de lo que es una creencia, y de cómo se distingue esta de una idea, a José Ortega y Gasset. Fue él quien explicó que, mientras las ideas *las tenemos*, en las creencias *estamos* (son ellas las que nos tienen). Nuestro vivir está montado sobre ciertas creencias; ellas son el *continente* de nuestras vidas. Vienen a ser «ideas que somos», y por eso «se confunden para nosotros con la realidad misma». Con las creencias, hablando con propiedad, no hacemos nada; ni siquiera las formulamos, aludimos a ellas como aludimos a la realidad¹⁵³. Las creencias son nuestro suelo estable, nuestras «vigencias radicales», en términos de Julián Marías. Todo camino espiritual (y por tanto su vía de realización, la religión) implica la existencia de algún tipo de vigencia radical. Su importancia es más existencial que intelectual, hasta el punto en que Marías estima muy problemática la existencia de una relación genuina entre ideas y creencias, que habitarían niveles diversos¹⁵⁴.

En último término, las creencias son ubicuas. Como señala Wittgenstein a propósito de la certeza, estamos todos en ciertas creencias porque de lo contrario moriríamos de circularidad¹⁵⁵. Esto tiene importantísimas consecuencias a la hora de enfrentar cualquier tipo de credo, ya que, en puridad, comportaría que no existen los *increyentes*¹⁵⁶. De hecho, como perspicazmente escribe Harriet Beecher Stowe a propósito de uno de sus personajes, «no hay nadie más supersticioso que un hombre ateo»¹⁵⁷; y toda superstición entraña una importante carga creencial. Las denominaciones «creyente» e «infiel» han

¹⁵² Dejemos para empezar una nota discordante, la de Marià Corbí, para quien «La religión no es creer nada, no es sumisión a creencias sino, por el contrario, liberación de toda creencia» —Corbí (2001), p. 38). No obstante, como se argumentará en este trabajo, no existe religión alguna *real* que no incorpore alguna clase de creencias (que sean o no cristalizadas en dogmas es asunto diferente; véase apartado 1.2.2.1).

¹⁵³ Ortega y Gasset (1986), pp. 24-28

¹⁵⁴ Marías (1955), pp. 266 y 278

¹⁵⁵ San Martín y Sánchez (2013), p. 371

¹⁵⁶ Y así se ha podido leerle a Zubiri que «el ateísmo es la fe del ateo»

¹⁵⁷ Beecher Stowe, Harriet. *La cabaña del Tío Tom*. Madrid: Cátedra, 1998, p. 624. Por su parte, Adorno, en sus *Minima Moralia*, refiere esta anécdota: «“Creo en la astrología porque no creo en Dios”, contestó un encuestado en una investigación de psicología social realizada en América».

sido categorías de las que han pretendido apropiarse los teísmos más beligerantes como un modo de marcar su terreno y señalar el de sus enemigos. Pero se trata, como apunta el trabajo de Ortega y enseguida desgranaré, de un posicionamiento psicológica y epistemológicamente insostenible.

Pablo de Tarso define la fe como *Pragmatôn elencos ou blepomenôn*, es decir, «la convicción de lo que no se ve»¹⁵⁸; ciertamente esa definición capta como pocas el especial estatus de esta forma de conocer. Además, es posible aplicarla tanto a la religión, como al amor, al porvenir de la humanidad o a las instituciones democráticas. Así, escribe Fromm: «La fe en los demás culmina en la fe en la humanidad»¹⁵⁹. Fromm nos habla de una forma de apropiación de la realidad cuya efectividad es patente a lo largo y ancho del orbe y la historia humana. De modo que, siendo equivalente la concepción básica sobre en qué consiste la fe por parte de Pablo de Tarso, lo que no me parece aceptable es la tesis no explícita de su entimema, a saber: que no hay más fe que la fe en Dios.

José Ramón Ayllón define la fe como «una forma de conocer que no se apoya en la evidencia de lo que se ve, sino en la credibilidad del que ha visto lo que nosotros no vemos»¹⁶⁰. Es una fórmula muy al punto, porque la mayoría de las fes teístas tienen este rasgo testimonial muy acusado. En general, todas las fes son modos de conocimiento por vía interpuesta; el testigo tiene siempre un rol. El autor trae a colación la mencionada postura paulina de *Hebreos 1:11*. Josef Pieper considera que la fe es un «acto personal de asentimiento» que consiste en «el hecho de creer»¹⁶¹. La fe es un «saber sin base objetiva que incorpora un asentimiento incondicional e ilimitado» *mediando un testimonio*; es «creer algo a alguien»¹⁶². Pieper no deja de insistir, como sostiene Ayllón, en que la adhesión al testigo es decisiva. La propia fe en Jesús de Nazaret, como

¹⁵⁸ Hebreos 1:11 (RV)

¹⁵⁹ Fromm (1992), p. 120

¹⁶⁰ Ayllón, José Ramón. *Filosofía mínima*. Barcelona: Ariel, 2001, p. 26

¹⁶¹ Pieper, Josef. *Defensa de la filosofía*. Barcelona: Herder, 1970 (*Verteidigungsrede für die Philosophie*. München: Kösel-Verlag, 1966), pp. 129 y 134

¹⁶² Piper (1966), pp. 11-28

bien señala Marina, es una «fe en la experiencia contada por sus discípulos»¹⁶³. Esto es, es una *confianza derivada, segunda*. Para Caputo la fe consiste en «creer en lo que parece increíble, lo que parece imposible de creer», de modo que «la religión [...] es un pacto o una “alianza” con lo imposible»¹⁶⁴.

Pero ¿es realmente el contenido de las creencias lo que las convierte en una fe? ¿Lo es su improbabilidad? No necesariamente; al menos no ya hoy, cuando hasta la física es probabilística. En un mundo embelesado por la metáfora cuántica, un mundo cuyos constituyentes últimos han dejado de ser comprensibles para la inmensa mayoría de los humanos, la imposibilidad ya no es decisiva, y por eso el componente «compromiso» ha visto aumentar su cotización en el esquema de lo religioso. Luigi Giussani refuerza este matiz al afirmar que la fe es «adherirse a lo que afirma otro»; sería una «certeza moral». Giussani estima que método científico y conocimiento «moral» son «dos vías de acceso a la certeza»¹⁶⁵. Vemos aquí subrayado el aspecto de «modo» que incorpora una creencia. Aun con el quizás equívoco empleo del término «certeza», pienso que es una definición epistemológicamente razonable, que además rinde tributo a la cita de Lequier que prelude este trabajo.

Mathieu Ricard, a la sazón monje budista y a un tiempo hijo de un adalid del racionalismo como Jean François Revel, define la fe como «una convicción íntima e inquebrantable que surge del descubrimiento de una verdad interior», así como «un maravillarse ante esa transformación interior»¹⁶⁶. En esta definición, que también resulta epistémicamente afinada, aparecen mezcladas vetas de experiencia, lo cual no es de extrañar, porque ni el mundo oriental en general saja tan drásticamente lo experiencial de lo cognitivo, ni el budismo en particular cree posible entablar claros distinguos entre conocimiento y experiencia.

En cambio, Enrique Miret Magdalena distingue fe y creencia del siguiente modo —a mi parecer, confuso—: «Creencia es la exposición con ideas y palabras de lo que estamos convencidos que expresa en concreto y de modo conceptual nuestra fe»¹⁶⁷. Estimo que es una fórmula problemática por empujar

¹⁶³ Marina (2005), p. 40

¹⁶⁴ Caputo (2005), pp. 24-25 y 27

¹⁶⁵ Giussani (1998), pp. 40-41

¹⁶⁶ Revel y Ricard (1998), p. 37

¹⁶⁷ Miret Magdalena (2006), p. 32

la fe a un lugar imposible, y a la postre, inexistente: a un escalón distinto del de las creencias. Fe y creencias comparten naturaleza; aunque su intensidad e importancia existencial difieran, como luego expondré.

Mariá Corbí también distingue creencias de fe, dando una definición de esta suficientemente oscura:

La fe es un hecho de conocimiento, pero es un don [...] Es un rayo de luz que, para nuestros hábitos de conocimiento es oscuro [...] Es una noticia oscura que genera certeza [...] La creencia, por el contrario, es la adhesión incondicional a formas y formulaciones que se consideran reveladas por Dios mismo¹⁶⁸.

Corbí define creencia como lo cautivo e impuesto y fe como iluminación; pero no ofrece argumentos suficientes para distinguirlas en el plano cognitivo o gnoseológico, que es de lo que se trata cuando queremos hablar de certezas y grados de conocimiento. Sencillamente etiqueta unas creencias y otras, una fe y otra, abogando más tarde porque vivamos «nuestra cualidad específica en formas no religiosas»¹⁶⁹. La suya es una propuesta estimulante, pero disgusta que trate de ser servida como la argumentación que no es; el resultado es muy poco convincente. La impresión remanente es la de intentar forzar ciertos conceptos para llevar adelante una tesis hacia la que Corbí siente una gran estima: una religión sin ataduras ni componendas. Aquí se dedica el apartado 1.2.2 a realizar esta suerte de criba crítica; pero no se retorcerá para ello en qué consiste la realización espiritual, que, como el resto de nuestro vivir, incorpora creencias.

José Ferrater, en su clásico diccionario filosófico, refrenda que fe y creencia comparten estrato al afirmar que «en muchos textos filosóficos los términos “creencia” y “fe” son usados aproximadamente con el mismo significado».

¹⁶⁸ Corbí (2007), pp. 223-224

¹⁶⁹ Corbí (2007), p. 261

Friedrich Heinrich Jacobi ya había igualado mucho antes la filosofía de la creencia a la filosofía de la fe. Ferrater dice que «la creencia es [...] un asentimiento dado por la voluntad» (acercándose a la definición de William James, al que cita —«voluntad de creer»¹⁷⁰—). El elemento voluntarioso también es recalcado por Pieper, para quien «lo determinante no es la verdad de la proposición creída, sino la intuición de que es bueno creer»¹⁷¹. Es un acto que brota de la libertad y que no aspira a evidencias en el sentido objetivo al que estamos acostumbrados. Es, por el contrario, un acto enteramente subjetivo como tantos otros a los que estamos también hechos. Esta delimitación de esferas, a la que a continuación nos encomendamos, es de la mayor importancia para calibrar apropiadamente el elemento creencial de toda religión.

Para Javier Moreno la *pístis* o fe sería «cualquier adhesión a la que no precede examen o que apenas se apoya en un examen deficiente»¹⁷². Pienso que hay que tomar este acercamiento como un refuerzo de la distinción antes citada entre lo objetivo y lo subjetivo. Eugenio Trías se refiere al acto de «conceder crédito» que incorpora la fe¹⁷³. Karen Armstrong refiere que en los orígenes del cristianismo «la fe era un asunto de compromiso y vida práctica [que...] tenía poco que ver con la creencia abstracta o la conjetura teológica»¹⁷⁴. Armstrong se hace eco de la importancia de los elementos volitivos y vivenciales frente a los epistémicos. Su visión del componente «comprometido» de fe y creencias es clara: «Tienes que *comprometerte* con un símbolo de forma imaginativa, llegar a estar ritual y éticamente implicado con él y permitirle que efectúe un cambio profundo de tu conciencia. Este era el significado original de las palabras “fe” y “creencia”»¹⁷⁵. Ni rastro de componendas epistemológicas, como puede verse; estas hubieron de llegar al cristianismo mucho después.

Para Zubiri, la fe es dinámica, procesual, social e histórica tanto como individual¹⁷⁶. Sirva este apunte para recalcar la *humanidad* de la fe; y sus

¹⁷⁰ Ferrater (2005), pp. 722-723 y 1222

¹⁷¹ Pieper (1966), p. 38

¹⁷² Moreno (2011), pp. 81-82

¹⁷³ Trías (2000), p. 64

¹⁷⁴ Armstrong (2009), p. 125

¹⁷⁵ Armstrong (2009), p. 354

¹⁷⁶ Gracia, Diego. «Religación y religión en Zubiri», en Fraijó (2001), p. 499

polimórficas hechuras. Pese a los desvelos protestantes en torno a la Gracia (en tanto «gracia que desciende»), y mucho más con lo que sabemos hoy día sobre las limitaciones razonadoras de nuestra especie¹⁷⁷, pocas son las dudas que permanecen sobre lo intrínsecamente humano (y, pues, ubicuo) que resulta el acto de *confiar y creer*.

La premisa problemática —casi siempre débil o en absoluto argumentada— respecto a la fe, es la que postula que constituye un modo «distinto» de creer. Es lo que está explícito en la obra clásica del profesor Wilfred Cantwell Smith (*Fe y Creencia*). A su parecer, toda fe presupone un cierto «nivel de certeza», que iría más allá de la mera creencia. Este autor escribe que «la fe presupone la corrección y veracidad de cierta proposición de la experiencia»¹⁷⁸. Cantwell Smith ofrece una profusión de afirmaciones como esta en su obra, afirmaciones carentes de cualquier sustento cognitivo o epistemológico. No obstante, sí sabrá ver que esta fe implica «compromiso, introducción, mientras que la creencia implica solo una aserción intelectual de que algo es verdadero y cierto»¹⁷⁹. Es decir: pese a crear un insostenible espacio epistémico exclusivo para la fe, sí acertó a ver que su forma de aprehensión reviste un carácter muy especial.

Algunas de estas definiciones no contribuyen a entender la estrechísima relación existente entre fe y creencia; el hecho de que la primera sea un subconjunto de la segunda. Es el caso de Nogués, que define las creencias como «un amplio grupo de realidades mentales que ilustran, visten o disfrazan las actitudes de fe», mientras que «la fe hace referencia a una actitud de la persona que se inclina a la confianza más o menos razonable en la realidad suprasensible»¹⁸⁰. Pero, puesto que decimos «tengo fe en el futuro de la humanidad», o «tengo fe en el amor de mi esposa» (o «en nosotros»), circunscribir el asunto a lo «suprasensible» solo viene a complicar las cosas, y

¹⁷⁷ Las distorsiones cognitivas entre los humanos son un asunto de interés creciente en las ciencias neurológicas y psicológicas. Para una aportación reciente y comprensiva, léase Kahneman, Daniel. *Thinking fast and slow*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2013

¹⁷⁸ Cantwell Smith (1979), pp. 4-5

¹⁷⁹ Cantwell Smith (1979), p.50

¹⁸⁰ Nogués (2011), p. 14

lo que es peor, a dejar fuera fenómenos que son sin duda creenciales y relativos a la fe. Para conceder que quien dice tener fe en el porvenir de la humanidad sabe lo que dice y habla con propiedad, ayuda leer a Víctor Hugo:

Del abrazo de todas las desolaciones nace la fe. Los sufrimientos traen aquí su agonía, y las ideas su inmortalidad. Esta agonía y esta inmortalidad van a mezclarse y a componer nuestra muerte. Hermanos, el que muere aquí muere en la radiación del porvenir, y nosotros entramos en una tumba completamente empapada de aurora¹⁸¹.

Hay algunos otros campos para la fe, el amor es uno de los más importantes; analizándolos comprendemos que la fe no implica un modo más veraz de conocer, sino tan solo uno distinto, que además no es privativo de la fe religiosa. No hay religión sin fe; pero hay fe sin religión. En última instancia, y por lo que tiene de universal y corriente, la fe es un elemento prosaico en el humano. Kierkegaard lo explica con su característica vehemencia:

Si la infatuada sagacidad, que se jacta de no dejarse engañar, tuviese razón cuando afirma que no debe creerse nada que no se vea con los ojos de la carne, entonces en lo que primeramente habría que dejar de creer sería en el amor¹⁸².

Por lo demás, no hay modo alguno de asignar «razonabilidad» ni a la fe ni a las creencias per se¹⁸³. Mientras exista la fe de los *yihadistas* y la «fe del carbonero», ¿cómo hablar de una confianza que sea siempre razonable? El propio Nogués reconoce más tarde que «la fe, pues, corresponde en gran parte a la biografía emocional»¹⁸⁴. Esto es: que es su lugar vivencial de preferencia, y no su distinta

¹⁸¹ *Los miserables*, Parte V, Libro primero, 5

¹⁸² Kierkegaard (2006), p. 21

¹⁸³ Piénsese, y es un mero ejemplo ilustrativo, que la doncella de Orleans tuvo por absolutamente razonable que Dios la había puesto en la tierra para restituir al trono al Delfín de Francia.

¹⁸⁴ Nogués (2011), p. 18

capacidad de acceder a la verdad, el que distingue a la fe de la mera creencia, a la que el propio Nogués reconoce tanto aspectos intelectuales como emocionales¹⁸⁵. Este periplo desde la afirmación de una superior categoría de conocimiento para la fe hasta desandar el camino anterior mediante una apelación final a lo subjetivo, emocional, etcétera, es característica de muchos de los autores aquí enunciados.

Ello no significa que la descrita trabazón entre creencia y emoción sea compartida por ellos. El Panikkar de 1965 es aún presa de la clásica visión en la que la razón y las emociones se contraponen, una visión según la cual las últimas, deseablemente, han de ser extirpadas para alcanzar el estadio espiritual más elevado. Para este autor, «el aspecto sentimental es solo una apariencia, o, si se quiere, un velo externo que cubre dimensiones más profundas»¹⁸⁶. Muy al contrario, Marina sostiene que «la religión nace de un sentimiento: de una evidencia afectiva, y su valor va a depender del valor que atribuyamos a esa evidencia»¹⁸⁷. James explica muy bien esta componente sentimental:

Los estados místicos [...] son excitaciones como las emociones amorosas o la ambición, regalos a nuestro espíritu por los que los hechos, antes objetivos para nosotros, alcanzan ahora una nueva significación y establecen una conexión con nuestra vida activa¹⁸⁸.

Esta tesis es crucial en James, y lo es también para este trabajo: «Creo que el sentimiento es la fuente más profunda de la religión, y que las fórmulas filosóficas y teológicas son productos secundarios, al igual que traducciones de un texto a otra lengua»¹⁸⁹. Es decisiva porque sitúa a la creencia (a la fe) religiosa en el mismo campo que otras creencias (fes) humanas que nos resultan muy naturales, por fundar muchas de nuestras decisiones vitales, permeando nuestras respectivas biografías. Así las cosas, el título distintivo de «creyente»

¹⁸⁵ Nogués (2011), p. 21

¹⁸⁶ Panikkar (1965), p. 98

¹⁸⁷ Marina (2001), p. 43

¹⁸⁸ James (1986), p. 320

¹⁸⁹ James (1986), p. 323

se va disolviendo, hecho de una gran relevancia dados los fanatismos varios que encuentran su basamento en la oposición *fidens/infidelis*. A la altura del epílogo se retomarán las muchas consecuencias de la voladura de dicho antagonismo.

Sin el comienzo de esa emoción, no habría nada, según James; sin un misticismo en la raíz (sin una *experiencia*) habríamos tenido ciencia, pero nunca religión. Y ello pese al menosprecio que en muchas religiones se ha mostrado hacia el sentimiento, tratando de hacer a la razón la fuente originaria (el agustiniano *Crede ut intelligas, intellige ut credas*; se situaría en medio). Y por un muy buen motivo: la razón puede universalizarse, el sentimiento, no. No obstante, la vía racionalista al conocimiento religioso ha fallado una y otra vez. James llega a afirmar que

la razón lógica del hombre opera en este campo de la divinidad exactamente como siempre ha actuado en el amor, en el patriotismo, en la política o en cualquier otro de los asuntos de la vida en los que nuestras pasiones y nuestras intuiciones místicas fijan de antemano nuestras creencias¹⁹⁰.

Esto es, la fe religiosa, «difícilmente la origina, menos puede ahora asegurarla»¹⁹¹. Resumiendo y matizando: no es que la religión se haya revelado de suyo irracional, sino que todas las tentativas para encuadrar la experiencia religiosa dentro del estricto marco de la razón han terminado mostrando su incapacidad para contener un fenómeno de tal volumen. De ahí que su comprensión no haya alcanzado un nivel siquiera cercano al de la universalidad.

Son muchos los ejemplos de esta quiebra racionalista respecto a la religión. Las supuestas pruebas sobre la existencia de Dios se disolvieron; Kant les dio la puntilla. En la práctica totalidad de credos vivos (con la excepción señalada del budismo), la razón ha fracasado en su intento de constituirse en núcleo central religioso. James lo corrobora: «El razonamiento es un camino

¹⁹⁰ James (1986), p. 327

¹⁹¹ James (1986), p. 327

relativamente superficial e irreal hacia la deidad»¹⁹². Por supuesto, ello no quiere decir que no quepan acercamientos racionales a la religión. Este trabajo, sin ir más lejos, pretende ser uno de ellos. Lo que viene a corroborar es que, con base en la mera razón, no hay virtualmente religión que se sustente en pie. En cuanto nos dirigimos a su práctica real, esto se hace aún más patente.

James piensa que, incluso cuando pretende universalidad, ningún razonamiento alcanza la religión universal, sino que meramente emplea términos generales para explicar experiencias individuales. «Los procesos conceptuales pueden clarificar hechos, definirlos, interpretarlos, pero no los producen, ni pueden reproducir su individualidad. Siempre hay un *plus*, un *aquello*, del que solo el sentimiento puede responder»¹⁹³. Cosa que acerca por cierto la amistad a su consideración como senda trascendente, como habrá tiempo de desgranar. Con todo, aún «la filosofía puede suprimir aquellas doctrinas que ahora resultan científicamente absurdas o incongruentes»¹⁹⁴. Y podríamos añadir que también debería servir para depurar sus respectivas éticas.

Con posterioridad, autores como LeDoux, Nussbaum y otros, han explicado con convincentes argumentos que ni siquiera podemos tener valores sin emoción, y por tanto, se antoja muy complicado postular una vía de conocimiento depurada de todo vestigio emocional que a su vez fuese fuente de valores (aspecto este que trataré detenidamente en un apartado posterior). Es decir: conforme hemos constatado el fracaso de la razón para cimentar la religión, hemos sido testigo de la re-dignificación de la emoción como sustrato ineludible para los humanos. Incluso en filosofía, el sentimiento ha dejado de ser un estorbo, de modo que para un número creciente de autores, que se cuidan a su vez de naufragar en el emotivismo, toda concepción axiológica resulta insostenible sin aludir a nuestra componente sentimental.

En función de lo visto, mi tesis es que la fe posee rasgos meta-epistémicos: no solo incorpora una creencia, sino que además es un acto de

¹⁹² James (1986), p. 335; James se remite al Libro de Job como q.e.d.

¹⁹³ James (1986), p.340

¹⁹⁴ James (1986), p.340

voluntad. La fe vendría a ser un *querer creer*, en términos de Karl Jaspers (que se refiere a una «fe filosófica»), una apuesta libre, insegura e incondicional, trascendente al saber¹⁹⁵. Tenemos que comprender, dice Sádaba, que el sujeto «quiere creer. Tiene voluntad de poder crear la creencia»¹⁹⁶. Al comprender que estamos ante un acto de voluntad, además de ante una postura epistémica, admitimos que toda fe comporta tanto una serie de razones (no constatables, como dice Pablo de Tarso) como un deseo. De ahí la fe en Dios, la fe en uno mismo, o la fe en la justicia (en la condición moral humana) a la que se refiere Victoria Camps¹⁹⁷.

No se trata en este momento de postular una fe secular, sino de señalar que, de modo natural, la vida humana está llena de creencias y fes; en el poder sanador de la poesía, en el progreso, en tantas cosas. Y de ahí que, como subraya Luis Villoro, una religión no sea una «comunidad epistémica», sino más bien una «comunidad sapiencial»¹⁹⁸, que es algo que traspasa las fronteras de una propuesta cognoscitiva, y que por lo tanto no puede reclamar conocer con más intensidad o evidencia que el resto de los humanos que creen o tienen fe en otras cosas.

La fe también implica una cierta disposición existencial, en la medida en que, como afirma Erich Fromm, «Tener fe requiere coraje, la capacidad de correr un riesgo, la disposición a aceptar incluso el dolor y la desilusión»¹⁹⁹. Es decir: todos los seres humanos requerimos de ciertas creencias para devenir funcionales (creencias que pueden tener los más diversos objetos); pero no todos albergamos fes, cuya genuina adquisición y coherente vivencia implica ya un modo especial y distinto de estar en el mundo.

Bajo estos parámetros, la fe viene a ser una clase particular de creencia que desempeña un papel muy relevante en la persona que la alberga. Esto es: el grado de confianza que se le asigna es mayor de la media, porque mayores son también las implicaciones existenciales para aquella persona a la hora de

¹⁹⁵ Torres Queiruga, Andrés: «Karl Jaspers: la fe filosófica frente a la ciencia y la religión», en Fraijó (2001), pp. 468-470

¹⁹⁶ Sádaba (2006), p. 109

¹⁹⁷ San Martín y Sánchez (2013), pp. 366-378

¹⁹⁸ Villoro (1982), p. 246

¹⁹⁹ Fromm (1992), p. 122

estar en aquellas creencias. Por eso afirma Marina que «fe significa promesa»²⁰⁰; por eso y por su raíz etimológica, que remite a *fiducia*²⁰¹. La *fides*, tal y como la describe Cicerón, es «la actitud perseverante y veraz ante los acuerdos celebrados»²⁰². Verdaderamente, uno cierra contratos con sus creencias, cuyo texto base podría ser: «Explícame cómo funciona el mundo, y yo te mantendré». Con tal subterfugio intercambiamos acciones y pensamientos por *seguridad*; una seguridad que no tiene por qué ser falaz, por supuesto. En términos de Aranguren: «La fe es, fundamentalmente, esperanza»²⁰³. Cuando esos contratos están entre los que sostienen nuestra estructura vital, hablamos de fe. Así, afirmaba Alain, «el sentimiento religioso tal vez está hecho enteramente de esa confianza en el mundo»²⁰⁴. De modo que, como explica Marina, «se confía o no se confía. No es un acto racional [...] pero puede ser un acto inteligente»²⁰⁵. Küng habla de una «confianza originaria», y establece una analogía con la relación entre la madre y su hijo²⁰⁶.

La fe no es más que una creencia, aunque sea de un tipo especial. La excepcionalidad de la fe no proviene de sus —supuestamente distintas— bases epistemológicas, sino del grado de importancia que le asignamos. Tampoco es decisivo su carácter «testimonial», aunque naturalmente reconocemos que muchas de nuestras creencias tienen la misma base (incluido creer en la ciencia, para los legos²⁰⁷). La fe es una creencia que tiene un lugar de privilegio en nuestro entramado vivencial; pero no podemos reclamar, bajo ninguna base psicológica, histórica o filosófica, un mayor grado de «certeza» sobre el contenido de aquella. Tener fe es «creer fuerte», lo cual no nos acerca ni un milímetro más a la verdad objetiva, intersubjetiva, compartible. De ahí que las consideraciones epistemológicas de la fe carezcan de sentido; cabe hablar de veracidad y no de verdad, y, sobre todo, de intensidad, de compromiso personal.

²⁰⁰ Marina (2005), p. 111

²⁰¹ «Confiar [...] es lo que constituye la fe» —Nishitani (1999), p.79—.

²⁰² Marina (2005), p. 112

²⁰³ López Aranguren, José Luis: «La religión hoy». En Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), pp. 24-25

²⁰⁴ Alain. *Propos*, vol. I. Paris: Gallimard, 1956, p. 975

²⁰⁵ Marina (2005), pp. 112-113

²⁰⁶ Küng (1979), p. 916

²⁰⁷ De hecho, se escucha habitualmente, por boca de quienes tienen, por los más diversos motivos, emplazadas fuertes esperanzas en ella, que tienen «fe en la ciencia».

De modo que toda creencia tiene una fuerza vivencial que se mide en confianza y un nivel de certeza cuya consideración es epistemológica. A menudo se confunden ambos aspectos, obviando que las creencias más peregrinas y erradas han sido creídas con enorme intensidad. Una vez más: la diferencia entre fe y mera creencia se refiere al grado de compromiso personal, y no al modo de creer. Se refiere a la intención de «atenerse a», y a la fuerza de dicha intención. Caputo lo expresa con gran claridad: «Los fieles tienen que admitir que no *conocen* de manera cognitiva de ninguna forma epistemológicamente rigurosa aquello en lo que *creen* por fe [...] No disfrutan de determinados privilegios cognitivos ni de ventajas epistémicas»²⁰⁸. Gómez Caffarena comenta a este respecto que «lo religioso sigue en una zona no-científica, de *cognitividad menos exigente*²⁰⁹». Algo que, de cualquier modo, sabíamos ya desde Kant, que cambió para siempre la historia de la epistemología. Tras sus decisivos hallazgos en esta arena, pudo decir el filósofo de Königsberg que Dios, por no ser susceptible de demostración teórica, solo puede ser postulado desde una «fe moral»²¹⁰.

Las reflexiones de Newman son muy esclarecedoras a este respecto. Este autor se remite al concepto de *asentimiento*: «En la enseñanza de la religión se llama certeza a lo que yo he llamado asentimiento»²¹¹. No sería ni una duda ni una certeza; se parecería más a la fe del carbonero; es decir, a un conocimiento invencible que es idéntico a una ignorancia invencible. Como el propio autor admite, «los hombres pueden dar su asentimiento a la ligera, o por mero prejuicio, o sin entender a qué dan su asentimiento»²¹². Por eso, «la confirmación da importancia al acto complejo de la mente, pero el asentimiento le da fuerza»²¹³. Justamente: la fe es cuestión de fuerza (vivencial, emocional, etcétera), y no de certeza (epistemológica). Concluye Newman: «En su forma

²⁰⁸ Caputo (2005), pp. 143-144

²⁰⁹ Gómez Caffarena (2007), p. 282, cursivas mías

²¹⁰ Cfr. Gómez Caffarena, José: «La filosofía de la religión de I. Kant» en Fraijó (2001), pp. 180-183. El mundo de la racionalidad práctica no puede ser el de la certeza cognitiva, nos explica Kant

²¹¹ Newman (2004), p. 199

²¹² Newman (2004), p. 202

²¹³ Newman (2004), p. 203

completa la firmeza de la creencia va unida a un cierto reposo y a una persistencia en la misma»²¹⁴.

James cita a Leuba para acodalar la misma idea: «El ámbito de la seguridad específica en los dogmas religiosos es entonces una experiencia afectiva. Los objetos de fe pueden, a pesar de todo, ser absurdos; la corriente afectiva los hará prosperar y les investirá de una certeza inquebrantable»²¹⁵. Newman, por su parte, concluye que «como aun los santos pueden sufrir imaginaciones de las que no son responsables, así los jirones y harapos de controversias pasadas y la suciedad de un hábito argumentativo pueden cercar y obstruir el entendimiento»; y por tanto «de cuando en cuando constituirán una obstrucción seria para ciertas mentes y debilitarán una fe que no pueden destruir»²¹⁶. Sirvan sus palabras como testimonio adicional de los espacios separados que fe y racionalidad ocupan; e insistamos una vez más en que ello no es óbice para que se produzca una aproximación racional al fenómeno religioso, ya que todo análisis y esfuerzo comprensivo es distinto a la propia vivencia.

Para Newman, en cualquier caso, «la certeza es algo esencial para el cristiano; y si esta ha de perseverar, su certeza ha de incluir un principio de persistencia»²¹⁷. Considera que la certeza es «una convicción verdadera», y la tiene por «indefectible», aunque el propio Newman distingue certeza de infalibilidad. De modo que «la certeza [...] no es una facultad o un don, sino una disposición mental»²¹⁸. En tal caso, mi impresión es que Newman hace un uso indebido del término «certeza», o lo que es lo mismo, que se aferra a uno de los dos polos semánticos del término (el que resulta ser errado); y que debería emplear el de «convicción». La certitud está ligada a la epistemología, de modo que apelar a ello produce equívocos sobre el tipo de conocimiento al que accede quien tiene fe. Newman, no obstante, insiste en su camino epistemológicamente ambiguo al aseverar que, si una certeza no es permanente, «no será más que

²¹⁴ Newman (2004), p. 204

²¹⁵ James (1986), p. 190 (Cit.orig. Leuba, James H. en «American Journal of Psychology», VII, pp.345-347)

²¹⁶ Newman (2004), pp. 205-206

²¹⁷ Newman (2004), p. 208

²¹⁸ Newman (2004), p. 211

una convicción»²¹⁹. Aunque él mismo dé abundantes ejemplos de certezas que se desarman y mutan, dejándonos perplejos sobre qué tenga entonces que ver la certitud en todo este asunto.

¿Qué determina el grado de certeza epistémica de una creencia? Dos aspectos: su verificabilidad empírica e intersubjetiva. Las distintas fes religiosas (como la fe en que somos amados, por ejemplo) no pueden invocar ni una ni la otra. Ya Wittgenstein explicó con prolija y desnuda minuciosidad que precisamente toda creencia (religiosa, ética), está más allá de lo empírico (y por lo tanto del lenguaje). Es, a su juicio, una elaboración posterior de ciertas emociones; la religión es expresiva y no cognitiva²²⁰; popperianamente no falsable. Ciertamente que cientos de millones de personas albergan ciertas fes; pero no lo es menos que otros tantos cientos de millones sostienen cosas contrapuestas. La propia diversidad religiosa viene a confirmar que estas fes son creencias de una clase especial, y que nada tienen que ver, en principio, con *la* verdad (aunque sí con *su* verdad, personal, intransferible). La única candidata en este sentido sería la *philosophia perennis* (el clavo al que se agarró Bergson para barruntar una demostración de la existencia de Dios²²¹), que resulta de todo punto minoritaria. Por lo demás, pese a los intentos de Panikkar, en el mismo sentido, por rastrear una «religión única», tal cosa ni existe ni es probable que vaya a existir nunca.

Puesto que de lo que se trata es de calibrar la clase y profundidad del conocimiento que entraña «tener fe», de poco sirve establecer distinciones entre una «fe natural» y una «fe religiosa», como hace Gustavo Bueno. Siguiendo su propio argumento: si la fe es, a la manera de Pablo de Tarso, creer lo que no se ha visto ¿qué diferencia habría entre la fe en el arcángel Gabriel (su existencia, su mensaje) y la fe en el futuro de la humanidad? Creo que ninguna que no sea, obviamente, relativa a los distintos contenidos. Posteriormente, el mismo Bueno

²¹⁹ Newman (2004), p. 237

²²⁰ Sádaba, Javier: «Filosofía y religión en Wittgenstein», en Fraijó (2001), pp. 524-526

²²¹ Una actualización del *argumentum ex consensu gentium*, en realidad.

llamará la atención sobre el hecho de que «la dicotomía entre las materias de la fe religiosa y las de la fe natural es casi siempre demasiado simplista»²²².

De modo que no importa demasiado que la teología cristiana, por tomar tan solo la que me resulta más cercana, denomine a la fe un «acto de conocimiento»²²³, o lo que es lo mismo: efectivamente lo es, pero no más que uno entre tantos; y uno cuyas características son similares a multitud de realidades humanas no religiosas. La carga de evidencia de la fe es ficticia; es un espejismo que proviene de su fuerza, de nuestro compromiso. Por eso escribe Marina que esta clase de evidencias constituyen «fenómenos noérgicos» (de *ergon*: fuerza), porque está presente una fuerza que se impone al razonamiento²²⁴. Los humanos hemos tenido una fe inquebrantable sobre los extremos más peregrinos. De ahí que el «escandaloso» intento de Wolfhart Pannenberg²²⁵ de enlazar indisolublemente Dios y evidencia, con toda su audacia y brillantez intelectual, solo termine escandalizando a quien no plante los dos pies firmemente sobre la epistemología más sobria. Incluso Habermas, que acoge la desconfianza relativa de nuestro mundo post-metafísico hacia el saber, no admite la confusión entre la fe y el saber²²⁶.

Como fenómeno de compromiso que es, toda fe tiene un componente cognitivo (que es creencial, es decir, tiene el mismo rango que cualquier otra creencia), uno afectivo (que remite a la importancia existencial de esa creencia) y uno volitivo (que alude a un compromiso personal basado en cierta confianza). Para Wittgenstein y los que le siguieron, la fe es en su totalidad emoción (una «creencia inconvencible»). Para los escolásticos cristianos o los místicos árabes del Medioevo —paradigmáticamente para Tomás de Aquino y Al-Ghazali— la fe es un modo de conocer; el más cierto, además. Y para casi todas las confesiones que han pasado por una Ilustración, la fe es ante todo un acto de confianza. Pero

²²² Bueno (2007), pp. 12-14

²²³ «La fe es *cierta*, más cierta que todo conocimiento humano» (*Catecismo de la Iglesia católica*, p. 157). En el Catecismo de Heidelberg leemos que la «fe verdadera no es solo un conocimiento cierto (esto es, seguro) [...] sino también una seguridad profundamente enraizada» —Romerales (1992), p. 242—.

²²⁴ Marina (2001), p. 113

²²⁵ Para una explicación sucinta y a un tiempo brillante de la tesis de Pannenberg («Considerada en sí misma, la verdad de Dios es evidente») y de cómo evolucionó hasta desdecirse de facto: Fraijó (1998), pp. 333-335

²²⁶ Habermas (2006), p. 148

solo tomando en consideración todas estas facetas, podemos, a mi juicio, comprender qué es la fe, y entender también que no es en modo alguno un fenómeno privativo de los teísmos. Puesto que apelar a la «fe revelada» no es más que nombrar una de las variantes posibles de la fe, que además no es ni psicológica ni filosóficamente distinta de otras, la consideración adecuadamente ampliada de aquella puede ofrecer importantes lecciones: se cumpliría la wittgensteiniana disolución de algunos problemas mediante el esclarecimiento del lenguaje.

Aunque Welte estuviese en lo cierto y hubiese que aceptar que «la fe sigue siendo un salto»²²⁷, ese es un salto que los seres humanos están acostumbrados a dar, sea desde la religión o desde otras instancias, pues con mucha frecuencia adoptamos posturas existenciales agudas que están lejos de tomar basamento en la pura razón. Nuestros movimientos vitalmente más arriesgados, aquellos que finalmente marcan el curso de nuestras vidas, rara vez son planteados desde argumentaciones completas y nítidas, intersubjetivamente comunicables, entendibles por todos. Somos un animal propenso a las corazonadas; somos el único que decide y, dadas nuestras restricciones cognitivas, no es raro que usualmente lo hagamos desde un sentimiento inexplicable. El propio Welte lo reconoce:

Así pues, progresamos en la realización de nuestra existencia, aunque solo sea avanzando a lo largo del camino, traspasamos de continuo la frontera que separa lo que puede de lo que no puede saberse. Pero ese traspaso es precisamente la condición para que pueda realizarse la existencia²²⁸.

Pese a esta *ubicuidad* de la fe y de las creencias, su frecuencia apabullante en todas las esferas de lo humano, o el hecho de que no existan niveles epistemológicos «superiores» ni «inferiores», resulta ignorada hasta extremos

²²⁷ Welte (1984), p. 20

²²⁸ Welte (1984), p. 26. El autor basa la «fe en Dios» en la «fe cohumana» (interpersonal), pero curiosamente no toma en consideración que la segunda pueda constituirse en nuestro basamento sin contar con la primera.

que a veces son difíciles de entender. En el libro de entrevistas de Antonio Monda (2007), se produce una escena con la escritora Paula Fox que lo ejemplifica con gran claridad: el entrevistador, presa del esquema en el que la fe propia es conocimiento y la ajena superchería, no entiende cómo la entrevistada manifiesta no estar impresionada por la relevancia de las creencias teístas en su país:

AM: Vive usted en un país donde el noventa por ciento se declara creyente en Dios.

PF: Es una cifra extraordinaria, pero le remito también a una estadística según la cual el sesenta por ciento de los americanos considera que el sol gira en torno a la Tierra.

AM: Perdóneme, pero ¿qué tiene que ver la fe con la ignorancia?²²⁹

De un modo absolutamente fascinante, al entrevistador ni siquiera se le ocurre la posibilidad de que ambas sean creencias o fes. Sin embargo, eso es justo lo que son: creencias absolutamente equiparables en términos estrictamente epistemológicos. Por lo demás, la posibilidad de que lo «totalmente otro» quede fuera de nuestro «escáner epistemológico» tiene mucho sentido, aunque rara vez se la cite. Romerales, por ejemplo, señala justamente que lo espiritual va más allá de lo cognitivo²³⁰.

Resulta que no hay una verdad «de mayor rango» (aunque tal vez sí una «de rango distinto») a la que apelar desde la fe. Para la mayoría de la ciudadanía estadounidense, la ciencia es una entelequia cuyos intrínquilis desconoce. Creen en la ciencia como otros creen en el Espíritu Santo; del mismo modo pueden creer en un universo geocéntrico. No existe en la religión una visión distinta a la de los demás, en el sentido de ser producida desde una atalaya más elevada, no humana; no existen atajos epistémicos. Y es por eso que la fe en Dios no es distinta, en todos sus componentes menos en su contenido (su predicado), a la fe en las instituciones, o a la fe en la bondad del género humano.

²²⁹ Monda (2007), p. 72

²³⁰ Romerales (1992), pp. 320-322

La «carga creencial» a la que nos venimos refiriendo no tiene el mismo peso en todas las religiones. Como expone Watts:

Quisiera insistir en el hecho de que las religiones del Lejano Oriente — como el hinduismo, el budismo y el taoísmo, por ejemplo— no requieren de ninguna creencia concreta, no imponen obediencia a mandamientos emanados de las alturas y tampoco exigen la ejecución de ningún ritual específico. Su objetivo no son las ideas o las doctrinas, sino que, por el contrario, constituyen un método para la transformación de nuestra conciencia y de nuestra sensación de identidad²³¹.

Corbí, inclusive, vislumbra un mundo globalizado, innovador, plural en el que ya no harán falta las creencias²³². Pero un mundo sin creencias es un mundo inhumano. En un medio complejo, cambiante, preñado de incertidumbres, entusiasmos por canalizar y sufrimientos que arrostrar, al *homo sapiens* no le da con su andamiaje racional. Retomando a Ortega y Marías: nuestro existir, constitutivamente desarrollado sobre arenas movedizas, requiere de algunos bloques sólidos, que ya no serán argumentativos, sino creenciales. Puede discutirse su peso, su origen, el modo en que dichas creencias son mantenidas y compartidas; pero todo ser humano requiere de algunas de ellas para ser personal y socialmente funcional.

Berger describe muy bien cómo ha sido «desnudada epistemológicamente» la tradicional pretensión de verdad de los contenidos religiosos:

²³¹ Watts (1999), p. 31

²³² Corbí (2007), pp. 22-23. El autor identifica creencia con «sumisión», y por tanto las tiene por un obstáculo para la espiritualidad (p.218)

Ellos «suben», por así decirlo, desde los niveles de conciencia que mantienen las «verdades» fundamentales sobre las cuales por lo menos todos los hombres «sensatos» concuerdan, hasta niveles en que se sostienen diversos puntos de vista «subjetivos» — puntos de vista respecto a los cuales personas inteligentes a menudo concuerdan, y de los cuales uno mismo no se siente totalmente seguro²³³.

Todo esto, y hasta cierto punto, hace que la realidad de la religión se vuelva un asunto privado; al menos en lo tocante a su dimensión cognoscitiva. De modo que, como el propio Berger apunta, «cualquier certeza que se pueda alcanzar tendrá que ser rastreada en la conciencia subjetiva individual»²³⁴. A mi juicio, ello no condena a la religión, como estimaba Wittgenstein, a la incomunicabilidad. Ni siquiera a una pudorosa intimidad. Tan solo limita sus excesivas pretensiones epistémicas, empeño este en el que se han denodado muy especialmente los monoteísmos.

Sería demasiado extenso, y desbordaría las pretensiones de este trabajo, analizar, o siquiera concebir con justeza, las relaciones entre razón y religión. Pero, en los contornos del debate epistemológico que conciernen a este apartado, creo que es importante revisar lo que Estrada sugiere a este respecto. Nuestro autor establece que «si Dios existe y quiere comunicarse con el hombre, tiene que hacerlo de forma compatible con la razón»²³⁵. Cabría aquí añadir, a contrario: ¿y no es eso acaso un racionalismo excesivo? Esto es: no es una conclusión deducible del modo en que está constituido el universo material o el humano, y ni siquiera es un corolario indefectible en todas las concepciones que sobre Dios ha desarrollado el hombre. Si Dios es en última instancia inefable; y si han fracasado otros intentos de adscribirle «rasgos humanos», como es el

²³³ Berger (1971), p. 214

²³⁴ Berger (1971), p. 217

²³⁵ Estrada (2001), p. 51

caso de la bondad (teodicea); ¿qué nos autoriza a deducir que el acceso a una realidad última haya de ser *necesariamente* racional?

Tampoco tiene sentido, creo, que Estrada hable de «la fe ciega en la racionalidad científico-técnica»²³⁶. De una parte, todas las fes son iguales de ciegas, en el sentido de que son una apuesta, una creencia importante no trazable deductivamente: un argumento poco sólido, pero crucial. La distinción entre fe y creencia dice del lugar (central/excéntrico), es decir, del grado de compromiso, no del modo o agudeza del saber. Puede que esta fe prometiese el paraíso en la tierra; pero todas las escatologías contienen promesas, y todas se han mostrado muy hábiles y flexibles a la hora de intercambiarlas cuando los hechos las refutaban. De otro, la racionalidad científico-técnica se sustenta en una metodología universalmente conocida (el método científico), cosa que en modo alguno puede decirse respecto a nuestra dimensión trascendental.

A mi entender, Estrada incurre en cierta contradicción a renglón seguido al establecer que «esta razón pobre y limitada es lo único que poseemos para abordar los problemas de la vida y son por tanto inevitables a la hora de abordar la religión»; y «debemos comprometernos con una fe al menos razonable, plausible y convincente»²³⁷. De hecho, habla de «la fe como una actitud razonable»²³⁸. Creo que no estamos ante una paradoja, sino ante un contrasentido. Más cuando, con posterioridad, Estrada define la fe como una respuesta «afectiva, intuitiva y voluntaria»²³⁹. De este modo, no solo hace afirmaciones extremas y contrapuestas, sino que además ignora el importante terreno que se sitúa entre lo estrictamente racional (en última instancia, lo formalmente lógico y lo empíricamente demostrable) y lo afectivo/intuitivo. El nombre de ese espacio es precisamente *lo razonable* (que es algo más complejo que «una actitud»²⁴⁰).

No obstante, el autor sabe que incluso allá donde hay un anhelo de

²³⁶ Estrada (2001), p. 163

²³⁷ Estrada (2001), p. 53

²³⁸ Estrada (2001), p. 54

²³⁹ Estrada (2001), p. 54

²⁴⁰ No es lugar este para extenderse sobre este concepto de lo razonable, aunque me gustaría apuntar que es, a mi entender, el espacio predilecto de la filosofía (al menos, allá donde esta devenga sus resultados más interesantes para el ser humano). De ahí que Russell escribiese que la filosofía está entre la religión y la ciencia (Russell, Bertrand. *Historia de la filosofía occidental*. «Introducción»).

sentido, no vamos a encontrar automáticamente más cantidad de verdad: «La necesidad de sentido hace comprensible la búsqueda religiosa, pero no la legítima, ni, mucho menos, convalida su verdad». De ahí colige que «la religión es compatible con la duda»; *ergo* la fe es compatible con la duda. Por lo tanto, no puede ser una certeza. Estrada expone con mucho pundonor una tesis a la que todos los filósofos deberíamos rendir honor: «habría que hacer un elogio de la duda en relación con las creencias, no solo de las religiosas»²⁴¹. Pues, especialmente «una teología después de Auschwitz tiene que ser *capaz de afrontar su no saber*»²⁴².

«Certeza», que en el Diccionario de la real Academia es sinónimo de «certidumbre», se define de dos formas: como un «conocimiento seguro y claro de algo» y como la «firme adhesión de la mente a algo conocible, sin temor de errar». En este apartado se ha querido incidir en que la única certeza que puede alegar la fe corresponde a la segunda acepción. Garaudy abunda en esta idea cuando afirma que «esta certidumbre confiada se llama fe, es decir, una razón militante consciente de los postulados que fundan sus hipótesis»²⁴³. Una razón militante es un bello oxímoron, puesto que el signo distintivo de la razón es que no requiere de más apoyo para imponerse que su mera exposición. Racional es lo que puede exponerse simplemente de modo que todos, menos los obtusos, acordarían en ello. Algo que está, tal es mi tesis, bien alejado de cualquier fe. La razón puede atribuirse, llegado el caso, la primera acepción de certeza; *todas las fes*, solo la segunda.

Ciertamente, como expone Sádaba, «la creencia religiosa es un mixto que admite muchos grados e imposible es determinar cuánto, cómo y qué una persona cree». Este autor se refiere a cómo Wittgenstein dice entender y a un tiempo no entender a los creyentes. Y añade: «Lo que no entendemos, en fin, es cómo fundamenta sus creencias, por qué las cree, cómo es capaz de basarse en razones tan débiles»²⁴⁴. Pero insistamos en que no hay tal perplejidad, una vez se ha entendido cuanto abarca el terreno epistemológico y cuanto queda

²⁴¹ Estrada (2001), p. 57

²⁴² Estrada (2001), p. 169

²⁴³ Garaudy (2006), p. 43

²⁴⁴ Sádaba (2006), p. 109 (ambas citas)

fuera de sus contornos: estamos acostumbrados a las creencias en los más diversos ámbitos. Muchas de nuestras decisiones están basadas en compromisos emocionales incomprensibles para todos menos para nosotros mismos. Sin garantías epistémicas, pero de una realidad indiscutible.

Reconocer que solo creemos que sabemos y no que sabemos que creemos es una afrenta no a la fe de nadie, sino al dogmatismo de cualquiera. Por eso puede resultar ambiguo sostener, como hacer Kienzler, que la religión «implica, por tanto, una fe o un saber»²⁴⁵. Ninguna fe es un saber, en ningún sentido no vago, epistémicamente serio (aunque fuese etimológicamente defendible). Y ello a pesar de que reconozcamos, con James, que la experiencia religiosa tiene ciertos trazos que facilitan esta equivocidad, puesto que «aunque semejantes a estados afectivos, a quienes los experimentan los estados místicos les parecen también estados de conocimiento»²⁴⁶. De ahí que sostenga Hamer, tras estudiar a muchos sujetos de vida marcadamente religiosa —y en referencia a la vía afectiva, ligada más al aparato límbico que al neocórtex, que este autor ve protagonizando el proceso espiritual—, que «no conocemos a Dios, lo sentimos»²⁴⁷. Puesto que, como tan bien expone Comte-Sponville, «si la fe es una gracia, como todos [los teólogos] afirman, no puede ser un saber. Nadie tiene fe en lo que sabe»²⁴⁸.

²⁴⁵ Kienzler (2000), p. 21

²⁴⁶ James (1986), p. 286

²⁴⁷ Hamer (2006), p. 85

²⁴⁸ Comte-Sponville (2011), p. 281

1.2.1.6 LO MORAL (VALORES)

No existe una religión que no incorpore preceptos morales. Ello no significa que lo numinoso sea una fuente *per se* de la moral; sino que toda forma de trascendencia humana ha arrastrado consigo consideraciones sobre la justicia, como si la dimensión ética y la espiritual estuviesen enlazadas por unos pernos invisibles. Fue Kant quien llevó este aspecto a su máxima expresión, llegando a hacer de él toda la religión: «La *Religión* es (considerada subjetivamente) el conocimiento de todos nuestros deberes *como* mandatos divinos»²⁴⁹. El firmamento fuera y dentro de sí se anudaron en Kant en una reflexión sobre el deber, la buena voluntad y lo que el mismo denominó *santidad*.

Ya sea el *dharma* o la *regla de oro* (en su acepción negativa o positiva), todas las religiones incorporan normas de vida y cierta apuesta por el Bien, cualquiera que sea la forma en que este sea entendido. El ser humano acude a la religión en busca de guía; en tanto que único animal que decide, se ve sobrecargado con el inmenso peso de su conciencia, de forma que en cada trascenderse quiere encontrar claves adicionales para cómo comportarse. Desprovisto del utillaje instintivo suficiente para llevar adelante su existencia sin entrar en consideraciones de fondo (cuál es el tratamiento que merecen sus semejantes), el hombre se ve abrumado por un peso moral que le es específico. Uno de los extremos por los que el hombre más ha apreciado sus construcciones religiosas resulta ser precisamente el que aquellas fuesen fuentes efectivas de normas sobre cómo vivir moralmente.

La densidad moral de las distintas religiones es enormemente variable. En algunas de ellas, las consideraciones éticas son tan centrales que sobrepujan a los aspectos experienciales o cultuales, mientras que en otras se reducen a la mínima expresión. Sea como fuere, y aunque los posicionamientos morales adoptados puedan ser tildados en ciertos casos de amorales, no se han detectado expresiones religiosas que no incorporen posturas precisas a propósito de esta dimensión.

²⁴⁹ Lucas (1999), p. 92

De entre los diversos paradigmas que el ser humano ha generado en torno a la cuestión moral, las religiones monoteístas se han inclinado en general al deber, y tan solo le discuten al máximo exponente de la deontología, Immanuel Kant, la procedencia de ese deber. Pero no han faltado propuestas más arriesgadas, por exigentes, como las de Jesús de Nazaret, que rebasan con creces las distintas versiones de la *regla de oro*. Jesús funda o al menos vigoriza y da un impulso descomunal a la *agapé*, que es ya una forma de amor; y el amor, según creo, siempre va más allá del deber. En cualquiera de las formas que revista, la religión ofrece ideas y refuerzos psicológicos para que el hombre cumpla su tarea moral.

Wittgenstein identificó lo intrínsecamente valioso a lo místico. En su segunda versión, dijo también que, en tanto juego de lenguaje, una religión es asimismo un modo de vida. Combinando ambas ideas, podemos decir que toda religión es también un lenguaje que, en tanto propuesta para nuestro vivir, incorpora una visión regulativa de la conducta humana. En la medida en que toda religión comporta mitos, cultos y experiencias compartidas, cabe destacar la importancia añadida que para nosotros tiene que estos discursos valorativos se configuren en comunidad. Es a este nivel donde habitualmente se incorporan las tradiciones; y las religiones, si bien no deben su existencia a ellas, suelen desarrollarlas en grado sumo. El conductismo primero, y la psicología social después, han dejado constancia de la importancia que los hábitos tienen a la hora de configurar la moral. El hombre encuentra una *sanción* y un *fundamento* a sus preceptos morales cuando aquellos provienen de referentes míticos y una cadena testimonial. Los mitos, como se ha sugerido, suelen ser instrumentos poderosos de condicionamiento moral, puesto que el ser humano es un animal social que deduce la validez de su comportamiento de acuerdo con una red de espejos ejemplares. Buena parte de la (quizá parcialmente disminuida, nunca desaparecida) importancia cultural de la religión a la hora de determinar la moral proviene de esta su potencia generativa de hábitos.

No obstante, no hay que confundir conveniencia con necesidad; lo usual con lo ineludible. Hoy sabemos que hay moralidad sin religión; lo cual no deja de ser, ya se ha consignado, una consecuencia inmediata al reconocimiento de que moralidad y espiritualidad son dimensiones humanas distintivas, por mucho que se relacionen. Viene a cuento pues confrontar a Leszlek Kolakowski (y a Dimitri Karamazov): aunque Dios no existiese, no todo estaría permitido. De un lado, porque la inexistencia de un razonamiento completo y conclusivo que funde reciamente la moral no es óbice alguno para postular una ética universal. Como muestra de esto, bastará remitirse a Martha Nussbaum y Amartya Sen y su ética de las capacidades, entre varias otras opciones que aquí no hay espacio para desarrollar. Es posible una ética mundial sin fundamento último religioso, y son muy notorios diversos comportamientos altamente morales que no tienen raigambre religiosa (piénsese, por ejemplo, en los muchos cooperantes laicos). La religión no puede pretender, menos ninguna clase de teísmo, acotar la moral, cuando el hombre ha dado probadas muestras de ser capaz de producir muchas atrocidades sin abandonar el convencimiento de que Dios existe. No es verdad que, como sostiene Kolakowski, la moralidad solo sea concebible desde los límites de la religión²⁵⁰; como no es cierto que toda ética deba tener un basamento irrefutable al fondo para ser universalmente defendida y practicada. Entre otras cosas, porque es posible una culpa no religiosa; una sencilla y estrictamente psicológica. Existe una conciencia que va mucho más allá de los relatos religiosos; expresado con otro giro, existe el pecado como falta contra uno mismo además de como forma de fallarle a Dios.

El análisis de Martín Velasco, en un artículo rubricado precisamente como «Religión y moral», es esclarecedor. Si el hombre, en tanto animal trascendente, se pregunta por cómo puede salir de sí, como animal moral se cuestiona qué debe hacer. Y es un hecho que en todas las religiones ha estado presente la preocupación por la moralidad; todas han promovido determinado bien y combatido determinado mal. Distintas religiones se han asociado con distintos modelos de moralidad, dando lugar a diferentes prescripciones²⁵¹. Estas normas

²⁵⁰ Véase para la postura de este autor: Vigil, Jorge. «La filosofía de la religión de Leszlek Kolakowski». En Fraijó (2001), especialmente las páginas pp. 672-676

²⁵¹ Cfr. Martín Velasco (1994), pp. 44-45

fueron tanto más importantes históricamente cuanto que la mayoría nacieron y se desarrollaron en entornos donde lo legal aún no se había asentado de manera efectiva. Es decir: lo que hoy nos choca tanto de la *Sharía* en ciertos lugares del planeta (que se imponga a cualquier sistema legal objetivo y «civilizado»), ha sido la situación más común para el conjunto de la humanidad durante la mayor parte de su existencia. Buena parte de aquellos principios sobreviven en los sistemas legales avanzados de manera secularizada.

No obstante, como ha visto el propio Martín Velasco, la centralidad de la moralidad en las distintas religiones está lejos de ser unánime. Y en cuanto a lo referido a propósito de Kolakowski, Martín Velasco nos recuerda que no son todas «las religiones que hacen de la actitud religiosa la condición y el fundamento único de validez para la acción moral», pues no faltan las que actúan justamente viceversa²⁵². Entre moral y religión existiría una tensión constitutiva que daría finalmente paso a la independencia de la primera. Tanto más cuanto que algunas religiones, marcadamente algunos monoteísmos, han expuesto a las claras que la obediencia a Dios podría estar por encima de la propia moral (recordemos a Abraham afrontando el sacrificio de Isaac²⁵³). De modo que, aunque requeriría una exposición más amplia de la que aquí es posible aportar, no cabe considerar que la moral permanezca en peligro mientras no sea re-teologizada, aunque todas las religiones propongan morales. Y ello más allá de las eventuales jerarquías posibles entre ética y religión, ya que, como señala Martín Velasco, lo crucial es el diálogo entre ambas²⁵⁴.

No hay que perder de vista que las filosofías vitales con una base creencial muy rotunda no han sido a menudo la mejor manera de crear una base moral enraizada en la justicia. De hecho, como escribe Comte-Sponville, «la pérdida de la fe no altera para nada el conocimiento [...] Tampoco afecta en nada, o casi nada, a la moral»²⁵⁵. Es por ello que, junto al reconocimiento del aspecto moral

²⁵² Martín Velasco (1994), p. 48

²⁵³ *Génesis*, 22

²⁵⁴ Martín Velasco (1994), p. 61

²⁵⁵ Comte-Sponville (2006), p.46

como esencial a toda religión, podemos hacer honor a la lógica y negar el aserto contrario, es decir, que haya que pasar por la religión para llegar a la moral. Mi tesis está más cercana a la de Marina, quien afirma que lo racional-intersubjetivo siempre es mejor que lo personal-creencial como base de la moral²⁵⁶. Es, así lo creo, también algo en lo que los filósofos, sean cuales sean nuestra filiación e inquietudes, estamos de acuerdo por abrumadora mayoría. Y es asunto de la mayor importancia, puesto que, como establece el propio Marina, «entender la relación entre religión y ética me parece asunto de trascendencia histórica, *porque la historia inmediata de la humanidad va a depender de cómo se resuelva este problema*»²⁵⁷.

²⁵⁶ Marina (2001), p. 180

²⁵⁷ Marina (2001), p. 181

1.2.1.7 LO EXISTENCIAL (SENTIDO)

Fraijó afirma que el «hombre religioso es un hermeneuta del sentido»²⁵⁸. Toda una rama de la psicología humanista, que vivirá un cénit en la logoterapia auspiciada por Viktor Frankl²⁵⁹, se adentró con éxito por el mismo camino: el de concebir al hombre como el animal que necesita un porqué vivir. Como ser radicalmente carencial, en los términos antes expuestos por Nietzsche, el hombre encuentra un vacío efectivo en su interior que procura llenar de los más diversos modos. Una de las respuestas paradigmáticas que el ser humano ha dado a la búsqueda de esa completitud que no está solucionada de partida (como en el instintivo animal) ha sido la trascendencia personal, la espiritualidad, y su materialización en la religión. Boff habla de una demanda que nunca ha cesado de un «sentido plenificador» para el ser humano²⁶⁰. Wittgenstein escribe en su *Diario*: «Que podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo²⁶¹».

Para Garaudy, «la espiritualidad es el esfuerzo por hallar el sentido y la finalidad última a nuestras vidas»²⁶². En el mismo sentido, Miret Magdalena habla de una tercera etimología para la *religio*, que remonta a Agustín de Hipona: *re-eligere*, volver a elegir un sentido vital, profundo. Y para Paul Tillich, ser religioso sería precisamente «plantearse apasionadamente la pregunta por el sentido de nuestra existencia». Tanta imbricación desarrollamos entre sentido y religión, que para Albert Einstein, «preguntarse por el sentido es tener religión»²⁶³. Esa logo-hermenéutica, y no una determinada parafernalia impostora pseudorreligiosa (la adscripción rutinaria e inauténtica a ritos y credos, la inscripción registral y social en determinadas instituciones y «clubes» religiosos excluyentes, etcétera), sería la que vendría a distinguir, siguiendo este argumento, a las personas religiosas de las que no lo son.

²⁵⁸ Fraijó (1998), p. 37

²⁵⁹ Véase e.g. Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 2004

²⁶⁰ Boff (2001), p. 15

²⁶¹ Citado en Gómez Caffarena (2007), p. 278

²⁶² Garaudy (2006), p. 9

²⁶³ Miret Magdalena (2006), p. 27-30

Lo cierto es que los «buscadores de sentido» suelen reconocerse y apreciarse, suelen experimentar una suerte de ligazón íntima entre ellos que puede en ocasiones bordear lo trascendental, o adentrarse de lleno en ello. Los mismos usos del lenguaje suelen relacionar ese anhelo de un sentido que abarque toda una vida (e incluso más allá) como «ser espiritual», «tener espíritu» y otros. En la misma línea, Luhmann dice que la religión realiza un procesamiento de sentido²⁶⁴. Efectivamente, la conjunción de los elementos morales y religacionales llevan naturalmente al hombre religioso hasta una componente de sentido vital. La inserción en un nivel distinto y elevado respecto a lo prosaico lo pone en manos de la pregunta que atañe al *por qué vivir*. El sentido está también en gran medida presente en la religión unamuniana, que es una soteriología existencial, porque es una apuesta —siempre personal— por la existencia de conciencia y sentido en el universo. La de Unamuno es una especie de trágica manera de tomarse completamente en serio la apuesta de Pascal —«el gran enigma de la Esfinge», la pregunta por la finalidad del universo entero—. De su respuesta, cree Unamuno, depende la salvación del propio universo²⁶⁵.

Este es el horizonte del sentido al que se refiriese Gadamer, al que se accedería a través del entramado simbólico de las religiones. Como se ha argumentado, el hombre es un ser experiencial. Es igualmente notorio que los mediadores de sus experiencias son los significados, que surgen en el ineludible proceso de interpretación de aquellas experiencias. También viene al caso retomar el aspecto religacional de la religión: religarse es una forma de establecer un sentido. Todo culto recrea la propuesta de sentido de una religión; los mitos contribuyen a construir un sentido (pues el hombre, como se dijo, es un ser constitutivamente narrativo); y el propio sentido es generador de valores. De modo que la consideración del sentido no es solo la explicación de muchas peripecias religiosas, sino tal vez el sumidero y el colofón de cualquier fenómeno religioso.

²⁶⁴ Luhmann (2007), p. 49

²⁶⁵ París, Carlos. «Unamuno: la religión como soteriología existencial», en Fraijó (2001), pp. 435-436

Peter Berger establece en *El dosel sagrado* una distinción fundamental entre el mundo nómico y el anómico. Al primero, que es el mundo con sentido, lo buscamos con ahínco. De ahí que la religión sea «la empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido»²⁶⁶. En eso consiste el reto: encontrar un encaje en el todo, la propia contribución a que el mundo exista; razones. Un cosmos que, al ser postulado por la religión, incluye y a la vez trasciende al hombre²⁶⁷. Lo sacro tiene en Berger efectivamente esa vertiente de estructuración de la realidad, de dación de sentido en su acepción de comprensión básica del cosmos. El propio autor añade en una nota que tal definición proviene de Eliade y Otto; y no dejamos de oírle familiares remisiones a la ruptura y al misterio: «Por sagrado entendemos aquí un tipo de poder misterioso e imponente, distinto del hombre y sin embargo relacionado con él»²⁶⁸. Esto es: «Lo sagrado es aprehendido como algo “que se sale” de la rutina cotidiana normal, como algo extraordinario y potencialmente peligroso, aunque este peligro puede ser en cierto modo controlado y esta potencialidad quedar supeditada a las necesidades de la vida diaria»²⁶⁹. Ambas notas, la del poder misterioso y la de dación de un *nomos* al universo, coexistirán en su texto, encauzadas finalmente hacia la consideración del sentido. Así, explica que «la religión ha sido históricamente el instrumento más extendido y más efectivo de legitimación. Toda legitimación mantiene y conserva la realidad socialmente definida»²⁷⁰. Berger habla de un «*realissimum* sagrado» que sería justamente el sentido último de todo.

Berger dice que la clave de la aportación nómica de la religión es su capacidad de alienación, es decir, el modo en que salvaguarda, llevando a un nivel distinto, a un orden intocable, el statu quo social, «al plantear lo ajeno por encima y contra lo humano»²⁷¹. Berger se refiere a una «mistificación»; se acepta la realidad tal que necesaria. «La religión enfoca las instituciones *sub specie*

²⁶⁶ Berger (1971), p. 46

²⁶⁷ Berger (1971), p. 48

²⁶⁸ Berger (1971), p. 46-47

²⁶⁹ Berger (1971), p. 47

²⁷⁰ Berger (1971), p. 56

²⁷¹ Berger (1971), pp. 135-136

aeternitatis»²⁷². Y ello pese a algunas versiones des-alienadoras de la religión, como es el caso del misticismo o el énfasis en la acción del *Baghavad Gita*. De modo que la religión tanto conserva como agita el mundo; lo violenta, de algún modo (algo que es muy patente en las experiencias extáticas), con el fin de arrancarle su último y más íntimo secreto.

Los corolarios existenciales para el hombre son diversos y profundos: «La *cosmización* de las instituciones permite al individuo tener un sentido último de lo justo»²⁷³. El ritual vendría a ser un recuerdo y afianzamiento de esta *cosmización*. Creencias básicas; fundamentos para vivir; significados perentorios; sentido existencial: «Lo que el hombre no puede aceptar es la soledad, y tampoco la falta de sentido»²⁷⁴. Berger vislumbra la religión como instrumento, personal y social, para *encajar* las adversidades²⁷⁵.

Entre los significados que instrumenta y provee la religión está el significado del *todo*. Y esto es algo que puede decirse no solo de las religiones que instituyen como culminación una fusión con la realidad, sino también de muchas otras. Así, Peter Berger concibe la religión como «el intento audaz de concebir el universo entero como algo humanamente significativo»²⁷⁶. La creación de sentido es igualmente una maniobra para crear familiaridad en el caos; el intento de comprender lo que acaso está más allá del límite de lo humanamente comprensible. Aunque, de hecho, haya mucha más trascendencia que la que se dirige a ese todo, el todo mismo es un marco insoslayable para muchas de las propuestas religiosas que el hombre ha producido. Y ello porque, como explica Pikaza, «desde el momento en que el humano conoce las cosas partiendo de un más allá de sí mismas, surge la pregunta por ese más allá»²⁷⁷.

²⁷² Berger (1971), p. 145

²⁷³ Berger (1971), p. 62

²⁷⁴ Berger (1971), p. 88

²⁷⁵ Por su lado más criticable, en cierto sentido, puesto que se refiere a la placidez de la creencia, al hecho de que opere sin el engorro del pensamiento

²⁷⁶ Berger, Peter. *Para una sociología de la religión*. Barcelona: Kairós, 1971, p. 50

²⁷⁷ Pikaza (1999), p. 36

No es de extrañar que la vertiente de sentido se encuentre entre las menos discutidas para quienes tratan de conceptualizar el hecho religioso. Eugenio Trías le pone certeras palabras a este clamor sobre la necesidad de sentido que cubre la religión: «Si la religión ha dado pruebas de tal capacidad de pervivencia es en razón de que sabe responder a alguna demanda que ella, y solo ella, puede satisfacer». Ese «algo» es para Trías «salud [...] existencial»²⁷⁸. También cabe aquí contender que *solo* la religión pueda proveer tal sentido, conscientes como somos de otras opciones reales, entre las más importantes, la propia filosofía. En todo caso, para Trías, el meollo mismo de la esperanza religiosa es que el mundo adquiera sentido, de modo que «en cada gran religión algo existencial se revela»²⁷⁹.

Las religiones aportan soluciones a los dilemas humanos sobre el sentido y la identidad —cuestiones estas que se influyen mutuamente—. Y, de hecho, la creciente secularización de Occidente ha de estar, en no poca medida, detrás de su crisis de sentido, agudizada porque esa otra gran instancia a la que acabamos de referirnos, la filosofía, no ha sabido ofrecerse a la sociedad para cubrir esta imprescindible componente de nuestro vivir. Curiosamente, si sobre algo ha insistido la intelectualidad, y con parejo ímpetu las voces de la calle, es de la mengua de valores que ha conllevado el eclipse de Dios en Occidente. Y ello pese a ser patente la misma —o peor— escasez ética en aquellos lugares donde Dios ha seguido teniendo mando en plaza. Esta confusión entre sentido y moral parece permanente; mi propia impresión, sustentada en esa aportación de sentido que esperamos de la religión, es que, si bien muchos de los valores se han secularizado con éxito, no ha ocurrido otro tanto con el manantial de sentido que la religión ofrecía hasta hace poco. Y aquí, de nuevo, hay que echarle también las culpas a ese segundo eclipse concomitante: el de la filosofía misma.

La religión provee señaladamente sentidos frente a la muerte. La práctica totalidad de los cultos existentes se han preocupado de dotar se sentido al tránsito y desaparición de los seres humanos. De hecho, los enterramientos han sido considerados los primeros vestigios de religiosidad humana, y su

²⁷⁸ Trías (2000), pp. 60-62

²⁷⁹ Trías (2000), p. 120

elaboración y simbología han sido remarcadas como diferencias patentes del humano frente al resto del reino animal. El hombre «se extraña» desde muy pronto ante la muerte y ahí la religión, como subraya Gómez Caffarena, «vendría a aportar a los humanos consuelo y “sentido” en la situación que más lo necesitan»²⁸⁰.

Nishitani pone el nacimiento de la religión como necesidad en la pregunta por el sentido de la vida²⁸¹. Se trata de una pregunta en sí filosófica, no necesariamente religiosa; la religión sería solo una de sus respuestas. Ataño originariamente a la dimensión reflexiva del hombre, que no obstante ha partido muchas veces del seno religioso para abordarla. Con todo, creo que no hay que confundir capacidad inquisitiva —filosófica— con capacidad de trascendencia. De hecho, la pregunta por el todo no es capacidad de trascendencia, sino la efectiva salida de sí, que es posterior, y a veces no inquisitiva. De modo que el elemento de sentido en la religión debe ser tratado con la mayor sobriedad, para no extraer conclusiones indebidas. Insisto: resulta muy problemático un argumento como este que remacha Estrada, que afirma que la religión es invadeable porque «las creencias religiosas responden a preguntas constitutivas del hombre»²⁸². Pienso que tales preguntas son en sí efectivamente universales y sempiternas, pero, de un lado, hay que admitir que resulta perfectamente posible obliterarlas (muchos lo hacen), y, de otro, las preguntas en sí son una cuestión filosófica o reflexiva, y la respuesta religiosa, tan solo una de sus variantes. Podemos hallar incluso otra muestra de esta confusión en Huston Smith:

El sentido religioso reconoce instintivamente que las últimas preguntas que realiza el ser humano — ¿Cuál es el sentido de la existencia? ¿Por qué hay dolor y muerte? ¿Por qué, al final, merece la

²⁸⁰ Gómez Caffarena (2007), p.37

²⁸¹ Señala Salvador Giner a este respecto, aludiendo a la religiosidad densa de tiempos pretéritos, que «Contra lo que suele pensarse la religión no explicaba, sino que era, el sentido de la vida. Lo es, aún, para los que la poseen» — Giner, Salvador. «La religión civil». En Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), p. 131—.

²⁸² Estrada (2001), p. 11

pena vivir la vida? ¿En qué consiste la realidad y cuál es su objeto? — son la esencia definitoria de nuestra humanidad²⁸³—.

La existencia de esas preguntas y el hecho de planteárnosla dice de nuestra universal propensión a la filosofía, no a la religión. A mi juicio, la religión es una clase de respuesta, no una clase de preguntas (y hay más tipos de respuestas, como ya ha quedado patente). No es esta una «definición religiosa de las personas»²⁸⁴, como pretende Smith, sino si acaso una «definición filosófica».

No obstante, adaptando en parte la idea por lo que afecta al sentido vital, sí puede aproximarse a la tesis de que el hombre tiene la capacidad constitutiva de trascender; de modo que, si bien no es cierto que «la persona humana es un ser religioso», sí puede decirse, como se ha visto, que es un ser espiritual. También para Jaspers la tensión a la trascendencia es lo propio y constitutivo de la existencia humana (aunque también dice que está abocada al fracaso)²⁸⁵. Para ser religioso hay que ejercer una espiritualidad aplicada, lo cual no es ni mucho menos seguro en todos los casos. El hecho de que el hombre sea el animal reflexivo, el que se plantea preguntas que van más allá de «lo práctico», el hecho de que rastree siempre un sentido nos lleva al *homo philosophicus* y no al *homo religiosus*. El hecho de que la realidad sea problemática y nos interroge, como bien apunta Estrada²⁸⁶, es por definición el acta de nacimiento de la filosofía, y no necesariamente de la religión. El propio autor lo refrenda: «La filosofía busca el sentido de la realidad y del hombre mismo y, a partir de ahí, prescribe una forma de vida adecuada»²⁸⁷; lo cual es ya urdir una cosmovisión. Estrada alude a la perentoriedad de las «preguntas metafísicas»; que, por supuesto, son preguntas filosóficas.

Estrada sostiene que la filosofía, como la ciencia, tiene que pasar la «prueba de la racionalidad experimental»²⁸⁸. No es ni mucho menos exacto: muchos de los postulados filosóficos son razonables, y con ello basta. El autor

²⁸³ Smith (2001), p. 303

²⁸⁴ Smith (2001), p. 303

²⁸⁵ Cfr. Llano (2007), pp. 26-27

²⁸⁶ Estrada (2001), p. 21

²⁸⁷ Estrada (2001), p. 25

²⁸⁸ Estrada (2001), p. 30

trata de pasar la filosofía por un tamiz específicamente científico, lo cual no parece de recibo. Cuando afirma que «las religiones se relacionan con la realidad de una forma intuitiva y vivencial, ofreciéndonos significados, valores y perspectivas que iluminan la realidad»²⁸⁹, cabe añadir que se puede postular lo mismo de las filosofías, quitando la apelación a la intuición, que desde luego es afilosófica. Estrada refiere que la vía religiosa apela a «vivencias más profundas, cargadas de afectividad y elementos pasionales»²⁹⁰; y en eso quizá tampoco le siga a pies juntillas la filosofía. Pero la admiración que le suscita la realidad al religioso, según la describe Estrada, no difiere un ápice de la que asalta al filósofo (cfr. Platón, Rousseau, Kant o Wittgenstein). De suyo, esa admiración no tiene por qué estar más allá de la razón, como el autor sugiere: hay razón asombrada y asombro sin razón. Aunque «la razón no lo es todo»²⁹¹, lo racional no agota lo filosófico, que se extiende hasta lo razonable (el racionalismo a ultranza es solo una de las opciones filosóficas disponibles). Una vez más: cuando Estrada afirma que «las religiones son soteriológicas. Es decir, no solo ofrecen respuestas teóricas a las preguntas humanas, sino que proponen un camino de realización personal»²⁹², habla también, por definición y aunque lo ignore, de amor-a-la-sabiduría, y no estricta y privativamente de religión. Estamos de nuevo ante dimensiones que se solapan, y no es razonable que ninguna de ellas pretenda la exclusividad sobre el sentido.

El autor estima que en tal contexto las creencias son inevitables. Habría que matizar esa afirmación en dos sentidos: uno, las ideas (en vez de las creencias) pueden ser un arma efectiva frente a esa problemática realidad; dos, si bien efectivamente una porción de creencias resulta imprescindible para encarar esa realidad con posibilidad de éxito, dichas creencias no han de ser de suyo «religiosas» para cumplir su fin. Otras creencias de raigambre intuitiva, puramente emocional, etcétera, valen igual; aunque el hombre necesite «cosmovisiones», hay cosmovisiones no religiosas (esto es: capaces de subsistir sin trascendencia alguna) que funcionan perfectamente para muchos seres

²⁸⁹ Estrada (2201), p. 30

²⁹⁰ Estrada (2201), p. 30

²⁹¹ Estrada (2201), p. 31. James dice que en la experiencia religiosa «el instinto guía, la inteligencia sigue» —James (1986), p. 66—

²⁹² Estrada (2201), p. 31

humanos. Cuando el autor afirma que «no hay sociedades posmetafísicas, porque no podemos prescindir de una visión del mundo y el hombre»²⁹³, podemos darle la razón. Pero sin olvidar que hay metafísicas (hay cosmovisiones) arreligiosas, *no-trascentes*. El hombre, ciertamente, se propulsa más allá de lo físico y biológico; pero dispone de lo cultural, lo interpersonal, etcétera, antes o después de decidirse por lo religioso, esto es, por lo espiritual.

Los humanos, continúa Estrada, estamos «sedientos de inmortalidad»²⁹⁴. Sí: y de omnipotencia. Pero ¿qué podría colegirse *razonablemente* de ello? «Buscamos certezas de ultimidad, que no podemos fundamentar, aunque justifiquemos nuestras certezas con razones y argumentos»²⁹⁵, continúa diciendo. Lo cual no quiere decir que existan; de ahí que mucha filosofía razonable se entretenga en un aprendizaje lúcido para llegar a convivir con tales incertezas. Cuando Estrada escribe que «las religiones pretenden la ultimidad y absolutez»²⁹⁶, hay que completarle recordando que nada indica que tal pretensión no resulte al final ser excesiva. No todo enfrentamiento con la fragilidad y caducidad humanas ha de orillar en un anhelo de pervivencia e inmortalidad, por mencionar solo un ejemplo de lo que es regularmente aducido desde las RCH.

Estrada sostiene que «el hombre desencantado y racionalista de nuestras sociedades postradicionales no puede vivir sin mitos, sin metafísicas y sin religiones»²⁹⁷; pues «la religión supera la mera racionalidad argumentativa y no puede ser sustituida por un consenso ético argumentado, sino que se basa en convicciones más testimoniadas que defendidas con razones»²⁹⁸. James lo refuerza así: «Ya que el ámbito de esta seguridad no es racional la argumentación resulta irrelevante»²⁹⁹. Por eso, sigue un poco más Estrada, «exista Dios o no, la religión permanece, porque responde a preguntas

²⁹³ Estrada (2011), pp. 23-24

²⁹⁴ Estrada (2011), p. 34

²⁹⁵ Estrada (2011), p. 34

²⁹⁶ Estrada (2011), p. 34

²⁹⁷ Estrada (2011), p. 44

²⁹⁸ Estrada (2011), pp. 44-45

²⁹⁹ James (1986), p. 189

existenciales inevitables y mantiene el carácter misterioso del universo y el hombre»³⁰⁰. De nuevo: las preguntas existenciales son un fenómeno de suyo reflexivo, no necesariamente religioso. Pero considero que el autor acierta al decir que las preguntas en sí solo pueden obliterarse al precio de un gran desperdicio vital.

La religión, a juicio de Nishitani, surge del abismo existencial, de la nihilidad vital intrínseca que sale a flote por algún acontecimiento o fruto de la reflexión. Esa negra profundidad, por la que en muchos casos hay que pasar camino del sentido, reclama horizontes, propuestas y estímulos, porque el sinsentido, nuestro autor lo subraya, nos aguarda emboscado. La religión cumple en muchos casos dicho cometido con gran nobleza y rotundidad; en otros, constituye una trampa de sentido capaz de extraviar a muchos seres humanos.

Cierro esta parte retomando a Unamuno y Pascal para subrayar que la religión, en tanto búsqueda de sentido, es también el fenómeno mediante el cual el hombre *crea* sentido. Un acto de creatividad este que lo sitúa en una categoría única de seres: el ser humano no es solo único por necesitar un por qué vivir, sino también por ser el único ser vivo capaz de inventarlo.

³⁰⁰ Estrada (2201), p. 45

1.2.2 CRIBA CRÍTICA: ELEMENTOS PRESENTES, PERO NO ESENCIALES PARA LA REALIZACIÓN ESPIRITUAL EN LA RELIGIÓN

Una vez desplegada la paleta de lo religioso como vía de realización de lo espiritual; una vez se ha intentado dar con su esencia, lo que en modo alguno puede faltar para decirnos ante uno de esos cauces efectivos de la dimensión trascendente del hombre, hemos de detenernos en lo accesorio. Se trata de un ejercicio crítico, y según creo, indispensable: solo retirando «lo sobrante» de la religión podremos concentrarnos en lo que la amistad ha de proveer para optar a ser considerada otro vehículo para aquella realización. Con un doble fin:

- No descartar la amistad como camino de trascendencia por carecer de elementos que no resultan esenciales a dicho camino.
- Valorar en sus justos términos esa aportación que se plantea desde la amistad; concentrándonos en lo más valioso podremos pesar mejor qué le pueda aportar al hombre emprender dicha senda.

Lo que queremos ahora es aplicar el cedazo: que la grava se pierda para quedarnos con las pepitas de oro. ¿Cuál es el resultado fundamental de esta criba? El que ya determinase, tanto directa como indirectamente, Rilke en su *El libro de horas*: «...y nada de iglesias que encierren a Dios como un animal enjaulado y enfermo...»³⁰¹. De un lado, los aspectos jerárquicos, administrativos, absolutamente terrenales (y habitualmente bien maridados con estructuras de poder) ligados a lo que convencionalmente se entiende por «religión». De otro, una noción muy precisa sobre el dogma, su papel en la trascendencia, el modo en que queda imbricado en la experiencia de las iglesias, y los usos mediante los cuales se lo mantiene con vida. Y aun de otro (aquí no señalado por Rilke, naturalmente): *cierta concepción limitada* de Dios, la variante que enseguida se explicitará.

³⁰¹ Rilke, Rainer Maria. *El libro de horas*. Madrid: Ediciones Hiperión, 2005

Desde los saberes históricos, sociológicos y antropológicos, se ha querido insistir en la centralidad que dogma y organización tienen para que podamos decir que estamos ante una religión. Y la historia ha dado sobrados ejemplos de un eficiente maridaje entre la práctica de la trascendencia (o su apariencia) y las organizaciones humanas y sus códigos de actuación y creencia. No obstante, cuando se trata de atender a la esencia de los fenómenos, cuando el empeño estriba en decidir qué resulta distintivo en ellos y cuál es su contribución a la vida humana, dogma y organización devienen prescindibles. Ni lo uno ni lo otro ha sido nunca indispensable para la experiencia religiosa, para la consecución de esa espiritualidad aplicada³⁰² a la que vengo refiriéndome en este trabajo.

El siguiente elemento con capacidad para despistarnos del foco espiritual es *cierta* noción de Dios. El tema es enormemente complejo, de modo que en este trabajo solo podremos aspirar a ofrecer algunas pinceladas, tratando además de no desviarnos de nuestro fin principal, que atañe a la amistad. Pero algo habrá que decir al respecto, pues una versión estrecha de lo numinoso lastraría decisivamente nuestra concepción de la dimensión espiritual del hombre, y naturalmente también haría que la amistad quedase de inmediato fuera del terreno de juego de lo espiritual.

La criba se detiene ahí. Son estos tres aspectos —la necesidad de cierto teísmo, de organizaciones y dogmas para que haya religión— los que la historia muestra, muy de largo, como prevalentemente confundidos entre los componentes esenciales de la religión, como seguidamente se argumentará. No es que no se hayan planteado otras exigencias similares en cuanto a los términos míticos, rituales o de otra clase para que podamos estar ante una vía religiosa, sino que su importancia moral, histórica y geopolítica ha sido incomparablemente menor, razón por la cual no nos detendremos en desmontarlas.

³⁰² Afirma Fernando Velasco en este sentido que «Toda vida espiritual superior es para la religión de la Humanidad vida religiosa en último término» —Velasco, Fernando. «La religión de la humanidad». En Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), p. 64—.

1.2.2.1 DOGMAS COMO PETRIFICACIÓN DEL CONTENIDO SIMBÓLICO DE LAS CREENCIAS

El Diccionario de la Real Academia de la Lengua ofrece una triple acepción de «dogma»:

- «Proposición que se asienta por firme y cierta y como principio innegable de una ciencia». Es el aspecto epistemológico del dogma, que repite punto por punto la pretendida superioridad epistémica de la fe, a la que ya hemos aludido en la primera parte de esta tesis.
- «Doctrina de Dios revelada por Jesucristo a los hombres y testificada por la Iglesia». Es una traducción cristocéntrica de la anterior, y una remisión al testimonio, que ya ha sido también tratado.
- «Fundamento o puntos capitales de todo sistema, ciencia, doctrina o religión». A mi juicio, esta tercera definición alude a los principios inmutables de todo sistema de saber o de creencias, y pone el acento en su carácter inamovible, que en las ciencias se alcanza a base de autoridad epistémica (con arreglo a las reglas de juego del método científico), y en las religiones, a través de la autoridad doctrinal, esto es, por la fuerza interna y legislativa de una organización.

Tomamos aquí «dogma» en su acepción estricta: un conjunto de creencias sancionado por un poder jerárquico que las administra. En palabras de Fernando Velasco, «la forma limitada del dogma de una Iglesia»³⁰³. Es decir: el término «dogma» es aludido en esta sección siempre en su acepción negativa, en tanto que creencia fosilizada, custodiada por alguna institución e impuesta, con mayor o menor vigor y violencia, y por uno u otro método, a sus fieles. De Orígenes a Rahner, se puede seguir el rastro de una concepción positiva de dogma que es prácticamente concéntrica con la de creencia o fe, de modo que solo tiene

³⁰³ Velasco, Fernando. «La religión de la humanidad». En Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), p. 62

sentido, a la hora de exponer mis argumentos críticos para efectuar una depuración de la esencia de la religión como vehículo de realización espiritual, quedarme con la acepción más restringida y negativa. Así pues, no negamos la posibilidad de hablar sobre un «dogma adogmático»; creemos que esa expresión es, en filosofía, sinónima de fe y creencia, aunque los teólogos puedan llegar a encontrarle un encaje distinto según el sentido que le otorgan desde su particular disciplina.

Descrito en estos términos, y teniendo en cuenta todo lo hasta aquí expuesto, me parece razonable colegir que este dogma no es un elemento esencial a las religiones. Esto es: cabe pensar, y, de hecho, rastrear en su práctica real, religiones que permanecen perfectamente en pie aun desprovistas de dogmas. Algunas, como el budismo, hacen un especial hincapié en este aspecto, y así, en el *Kalama Sutra*, el Buda Sakyamuni, en el cuarto de los apartados, les dice: «No se atengan a lo que ha sido adquirido mediante lo que se escucha repetidamente; o a lo que es tradición; o a lo que es rumor; o a lo que está en escrituras; o a lo que es conjetura; o a lo que es axiomático». El budismo zen, especialmente, incide constantemente en la necesidad de alcanzar la iluminación sin atenderse a consignas, siguiendo un camino personal y genuino en el que no cabe apoyarse en dogmas inmutables.

Más allá de ejemplos como el anterior, nos consta que existen otras manifestaciones religiosas y, paradigmáticamente, diversas modalidades de misticismo que están desprovistas de carga dogmática. Todos los elementos experienciales, culturales, existenciales, etcétera, concurren sin necesidad del sustento de aquella. Cabe entonces concluir que dichos dogmas no son elementos esenciales de lo que constituye una religión, aunque de hecho algunas de ellas recurran a ellos. Como señalase Horkheimer, «las confesiones deben seguir existiendo, pero no como dogmas sino como expresión de un anhelo»³⁰⁴.

³⁰⁴ Horkheimer (2000), p. 119

Una religión *adogmática*, «libre de dogmas imposibles»³⁰⁵, tiene la ventaja añadida —no menor— de vacunarse a sí misma contra esa infamia tan repetidamente cometida por muchas de las religiones institucionalizadas: la discriminación y el menosprecio de las minorías. No es algo que ocurra de suyo, aunque sí un peligro latente y poderoso: la persecución de quien contiene el dogma o el sometimiento del débil a través del propio dogma. Muy en concreto, la existencia de dogmas ha dado soporte a multitud de injusticias cometidas contra las mujeres. Hay que negar enérgicamente que la religión comporte de suyo una desigual repartición de roles entre ambos sexos. Este crimen, atribuido a la religión, es en realidad el producto de las jerarquías y las creencias impuestas, aspectos ambos que no son en modo alguno privativos de la vía religiosa, pues se dan, en mayor o menor medida, en todas las experiencias humanas que tienen una componente de poder (y así pues en la mayoría de ellas).

Por todo lo expuesto, estimo que sería de la mayor importancia dar con una religión sin dogmas, sin más consuelo que un amor vivo y frágil (humano), sin fronteras impuestas a la razón y el sentimiento. Una religión exenta de textos revelados, por lo tanto, de literalidades, por lo tanto, de fanatismos. Una religión para valientes y esforzados, porque muchas de las comodidades que proporcionan los dogmas y las jerarquías (fundamentalmente, una reducción de la carga reflexiva, y un desplazamiento de la responsabilidad), dejan de estar disponibles para quien pretende la trascendencia.

Podemos decir incluso que todo dogma no es solo insustancial a la experiencia religiosa, sino hasta contrario a ella. Puesto que cada dogma entraña una sistematización, es consecuentemente un producto de la humana razón y como tal un cepto a la salida de sí, es decir, algo ajeno a la experiencia religiosa; en tales términos el riesgo de que constituya una limitación empobrecedora es muy cierto. Tampoco el establecimiento de cargos, la provisión de recursos financieros o los edificios y demás enseres materiales de las religiones son intrínsecos a la experiencia religiosa, que sobrevive de hecho en millones de lugares liberada de aquella carga añadida. Son muchas las voces que aducen

³⁰⁵ Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), p. 14

que tal parafernalia es obstáculo, y no acicate, a la hora de trascender. El sociólogo no puede concebir la religión sin ellos, porque atiende a sus manifestaciones más extendidas, y su materia de estudio no es la esencia de un fenómeno humano, sino el modo en que, mayoritariamente, este efectivamente se da. Sin embargo, el filósofo, al atender a lo esencial de la experiencia, puede retirar esa hojarasca para quedarse con el meollo de lo que constituye una religión, clarificando su aportación a lo humano y su razón de ser última. El dogma, en definitiva, en su sentido esclerotizado, es un factor universal en la experiencia humana, penetra en sus manifestaciones políticas, sectarias e incluso educativas, y no hay nada en él que sea específicamente trascendente.

Todo lo anterior queda referido a lo que Corbí entre otros denomina «ortodoxias»³⁰⁶: a prescribir creencias obligatorias y proscribir otras como irrefutablemente falsas. Este dogma es entonces una suerte de legislación de la fe (y por tanto cognoscitiva), y en aquellas religiones en las que se da, requiere efectivamente de un cuerpo legislador, de medidas punitivas, de un entramado tribunal, y en algún caso, incluso de un cuerpo de verdugos. No nos limitamos en nuestro juicio a los casos más salvajes: toda ortodoxia es *insustancial* a la realización espiritual que corporeizan las religiones, aunque se dé en muchas de estas.

Como indica también Corbí, «la uniformidad religiosa solo es posible si se concibe la religión como sumisión»³⁰⁷. No hay porque negar que lo que la religión tiene de tremendo, allá donde esa relación especialísima con la realidad se traduzca en alguna forma de postrarse, puede llegar a formar parte del núcleo de esta experiencia. Pero el elemento de sumisión que se refiere a ciertas ideas e incluso a ciertas personas (imanes, sumos pontífices, otros estamentos) no es en modo alguno necesario para la experiencia trascendente, perfectamente capaz de recogimiento, de ligazón a una instancia máxima o de cualquier modalidad de inclinación ante lo sublime y abatimiento gozoso que quepa

³⁰⁶ Corbí (2001), p. 11

³⁰⁷ Corbí (2001), p. 266

concebir *sin* el concurso de lo dogmático. Los dogmas y las ortodoxias son siempre cosa de los hombres: son ellos quienes los fijan y los exigen. Como tales, no resultan esenciales al cumplimiento de la potencialidad espiritual sita en cada ser humano.

1.2.2.2 INSTITUCIÓN RELIGIOSA COMO ESTRUCTURA DE PODER

Por «organización» entendemos aquí la puesta en marcha de una jerarquía que administre la religión, un entramado institucional que reparta certificados de pertenencia, que gestione la entrada y salida de los respectivos credos, que configure en definitiva la ortodoxia y heterodoxia de las distintas religiones. Las organizaciones religiosas son una realidad innegable; pero, puesto que nuestra tarea es dar con aquellos elementos que, de desaparecer, nos harían estar frente a un fenómeno que no podríamos reputar «religioso», no se trata de constatar que existen, sino de determinar si su presencia es inevitable de cara a que la religión cumpla su función de vehículo de la capacidad de trascender. Y no lo es. Han sido muy numerosos las comunidades y los individuos que a lo largo de la historia han emprendido un camino religioso sin tener que pagar este peaje.

Con creciente frecuencia, la práctica religiosa se está desligando de las instituciones que pretenden mediatizarla. De un lado, la Iglesia vaticana, que ha sido la principal organización de estas características que haya producido la historia, está comprobando la creciente desafección de muchos cristianos que hoy se dicen tales a espaldas de ella, completando un camino religioso personal y genuino que en modo alguno puede valorarse distinto del «oficial». Crece el fenómeno de los practicantes cristianos que no rinden cuentas ni se sienten representados por institución alguna. Desde mucho antes, Oriente ha dado múltiples ejemplos de religiosos «por cuenta propia», de personas que siendo movidas por un profundo hálito espiritual se han mantenido cuidadosamente alejados de las organizaciones religiosas. Como una muestra más, puede comprobarse que en el jainismo la organización es inexistente, más allá de entidades puntuales y de escasa relevancia mundial para el conjunto de los practicantes de esta religión.

De hecho, la moderna contraposición religión/espiritualidad es, en muchos casos, una manera confusa de aludir a la verdadera contraposición, que es la que se da entre religión organizada/independiente. Esa confusión es solo producto de quienes están interesados en hacer creer que no hay religión sin

sus necesarios intermediarios. Muchos cultos sincréticos, y la práctica totalidad del movimiento *New Age*, tienen por principal característica la ausencia de instituciones mediadoras en esta aventura trascendental humana. Es claro que algunas de estas prácticas difícilmente cumplen los requisitos para ser consideradas religiosas; algunas de ellas son de una notable trivialidad e inconsistencia. Pero otras son aplicaciones genuinas de la capacidad espiritual de sus practicantes, con todos los elementos imprescindibles para que estemos, en los términos en que aquí se ha expuesto, ante una verdadera religión.

El carácter secundario de lo institucional en lo religioso ha sido convenientemente subrayado por Gómez Caffarena:

La institucionalización aporta, sin duda, solidez; pero solo a un edificio en el que, básicamente, aporten lo vitalmente religioso las «fuentes» (con las prevalencias que sean). De hecho, las instituciones las buscan y fomentan, aunque se apresuran también a mostrar recelos cuando una u otra (la religiosidad popular o la mística) proceden con demasiada libertad. Pero, si de verdad ellas fallaran, la organización perdería su razón de ser; y si, a pesar de eso, se mantuviera, se encontraría trabajando en el vacío o desviándose a finalidades muy lejanas de lo proclamado en sus símbolos³⁰⁸.

Nos referimos, de nuevo con Corbí, a las «jerarquías»³⁰⁹. Como señala O'Murchu, «al espíritu creador no se lo maneja»³¹⁰. En cierta medida, el creciente interés por la dimensión religiosa del hombre ha corrido pareja al desprestigio de las organizaciones que tradicionalmente se han arrogado la autoridad para determinar cómo habían de ser estas experiencias en el pasado. Víctimas de sus propios errores y escándalos, algunas de estas organizaciones tratan de reinventarse abandonando posturas de preeminencia y control, intentado

³⁰⁸ Gómez Caffarena (2007), p. 215

³⁰⁹ Corbí (2001), p. 11

³¹⁰ O'Murchu (2015), p. 17

convertirse en instituciones de apoyo y fortificación, antes que en administradoras férreas y forjadoras de dogmas.

Ambos, dogmas e instituciones, son elementos de innegable presencia en muchas de las RCH, especialmente en los monoteísmos. Pero, como se ha dicho, no todas las religiones han de pasar por una determinada disciplina creencial, ni tampoco por la férrea determinación de sus usos, la administración del perdón o la gracia, etcétera³¹¹. Son elementos que, aunque estén efectivamente presentes en muchas religiones, no pertenecen a su meollo, como no están en él las sanciones, la institución sacerdotal, y el resto de los elementos que es propio de toda jerarquía³¹²; del cuerpo compuesto por quienes Boff ha llamado los «burócratas de lo sagrado»³¹³.

Se trata de un riesgo añadido sancionado por la sociología, la psicología social y la historia: toda organización humana propende al reparto de roles en base a relaciones de poder. No es que sea un destino ineludible, y, aun así, a efectos de conseguir una trascendencia plena, difícilmente se pueden obliterar las ventajas de hacerlo sin depender de ninguna estructura humana organizada. Ahora bien: lo contrario no resulta ser cierto, y el hecho de que exista una institución y guías no impide una trascendencia verdadera, en la medida en que ese organigrama lo vivifican seres de carne y hueso que pueden ayudar a quien lo necesita a trascenderse. No son condición necesaria, menos suficiente; pero un guía espiritual honesto, carente de interés personal en la religiosidad ajena, puede ser bienvenido y en ocasiones, conveniente.

³¹¹ Hay que indicar a este respecto que incluso la religión civil que postuló Comte contaba con inculcar sus principios a través de la educación.

³¹² Vale traer aquí el comentario de Lichtenberg: «¿No resulta extraño que alguien pueda ser su propio médico o su propio abogado, pero tan pronto como quiere ser su propio sacerdote, todos se ponen en su contra y los dioses de la tierra se inmiscuyen en el asunto» (Lichtenberg, Georg Cristoph. *Aforismos [Sudelbücher]* Madrid: Valdemar, 2000, J1227, pp. 31-32).

³¹³ Boff (2001), p. 32

1.2.2.3 DIOS EN EL SENTIDO LIMITADO —AUNQUE HEGEMÓNICO— DE UN TEÍSMO A SU VEZ LIMITADO

Este apartado debe comenzar con una puntualización bien precisa sobre a lo que nos estamos refiriendo al mencionar a Dios. No, desde luego, a todas las posibles acepciones del término, al conjunto de modos en que ha sido concebido, sino a un Dios personal, Espíritu máximo, Supremo Ser. Hablamos en definitiva de todas aquellas versiones en las que Dios es un «Alguien», y no un «Algo». Quedan fuera, por lo tanto, concepciones de enorme amplitud, como las de Plotino (en ciertos aspectos), Bruno o Spinoza. Cuando Dios y Naturaleza, como es notorio en este último, son tenidos por equivalentes, no es posible realmente concebir un universo sin Dios, ya que Dios es el mismo universo; los monismos son por definición inabarcables, y no nos permitirían sacar conclusiones a este nivel.

He dedicado un ensayo a este extremo³¹⁴, en el que se argumenta que toda discusión última y provechosa sobre el teísmo ha de abarcar *todas* las concepciones de Dios, al menos al sacar ciertas conclusiones sobre la existencia del ateísmo. En dicho texto se advierte sobre los muchos equívocos en los que se puede caer cuando se cree hablar de Dios cuando en realidad se parte de una sola de sus versiones, excepcionalmente del Dios teísta en sentido restringido. Puede verse un ejemplo en esta afirmación de Ignacio Sotelo: «En la concepción científica del mundo que constituye la modernidad no hay espacio para la noción de Dios»³¹⁵, que claramente solo tiene sentido respecto de *cierto* Dios (e.g. el de las religiones del Libro). En cualquier caso, en todo lo que sigue, se aludirá justamente a lo que menciona el título: a un teísmo de sentido restringido, y no al teísmo como debiera concebirse para hacer justicia al término

³¹⁴ «El ateísmo no existe», véase nota 85

³¹⁵ Sotelo, Ignacio: «La persistencia de la religión en el mundo moderno». En Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), p. 44

(que habría de ser una acepción que englobase *todas* las formas en las que el hombre ha concebido a Dios).

Sirva esta aclaración previa para entender en sus justos términos cuanto sigue, que se referirá en todo momento a entidades o seres supremos y metaempíricos (a dioses teístas). Por Dios, por lo tanto, en el resto de este apartado, nos referimos a un Dios personal como el que propugnan los monoteísmos y la mayoría de los politeísmos³¹⁶. En el sentido, por ejemplo, en que Antonio Millán-Puelles lo describe:

También el ser de Dios es personal o, mejor dicho, Dios es, por antonomasia, persona, la máxima realidad en la que ésta se cumple, ya que Dios, por su infinita perfección, no puede estar por debajo del nivel ontológico que con el término «persona» se designa, ni carece de ese valor intrínseco, o «dignidad», que a ese mismo nivel le corresponde³¹⁷.

Albert Schweitzer sostuvo que la religión del amor puede existir sin una personalidad que gobierne el mundo. Justo en ese quicio podría encontrar un sitio la amistad, en tanto vía preparatoria para la trascendencia³¹⁸. Mientras los monoteísmos impusieron su imperio, fue inconcebible que existiera religión sin un Ser Supremo. Gracias a nuestro acercamiento a las filosofías orientales, y merced a la puesta en valor de las aportaciones de diversos autores ya mencionados, la teología negativa y el resto de las heterodoxias filosóficas, hoy no nos parece descabellada la existencia de una religión no teísta —siempre en el sentido personalista del término—. Como indica Vigil:

El problema de la formalización de las religiones es que están construidas sobre el supuesto de que Dios habla como nosotros hablamos, razona como razonamos nosotros y actúa como actuamos

³¹⁶ Con todas las diferencias existentes entre estas opciones religiosas.

³¹⁷ Millán-Puelles, Antonio. *Léxico filosófico*. Madrid: Rialp, 2002, p. 461

³¹⁸ Ben Jelloun escribe que la amistad es «una religión sin Dios» (Ben Jelloun (2007), p. 9).

nosotros, de forma que podemos reducirlo a un sistema que podemos comprender y controlar³¹⁹.

Pese a ello, la inexorable ligazón entre religión y Dios goza de mucho predicamento, y no solo en el discurso popular. Ramón Nogués, por ejemplo, iguala religión con «creer en Dios»³²⁰. No obstante, pienso que este autor es responsable de cierta confusión al tratar de encajar el budismo en un esquema teísta, pues tras reconocer que el budismo elude a Dios, viene a decir que apunta a él «en una praxis ritual equivalente»³²¹. Signifique lo que ello signifique, no se puede, me parece, aludir a una analogía ritual, cuando de lo que se trata es de contrastar una hipótesis teísta. Por ello, tampoco entiendo por qué el autor dice primero que «un monje cristiano y un monje budista dan unos registros neurobiológicos muy similares», para indicar después que el budismo «no es una tradición religiosa, sino una sabiduría». ¿Cómo negar que el budismo sea una vía de trascendencia, un camino espiritual, más aún después de que se haya constatado cierta³²² similitud en las experiencias? Nogués confunde, a mi parecer, «ateo» con «irreligioso», y llega al extremo de afirmar que «sin reflexión sobre Dios, la reflexión humana queda frenada»³²³, lo cual equivale a sostener que sin dimensión espiritual no existe dimensión reflexiva, una afirmación sin sustento alguno.

No obstante, son múltiples los ejemplos de prácticas religiosas en las que carecen de un lugar los «seres metaempíricos» a los que se refiere Lucas³²⁴, como es el caso del taoísmo, el confucianismo, el jainismo, el propio budismo, y muchos otros. Puesto que justamente tenemos a todas estas muestras enumeradas por religiosas, y cumplen, además, punto por punto, los elementos esenciales expuestos en el primer bloque de este trabajo, sería faltar a la realidad afirmar que no existen religiones sin Dios, siempre que partamos de la acepción

³¹⁹ Vigil (2005), p. 310

³²⁰ Nogués (2011), p. 9

³²¹ Nogués (2011), p. 15

³²² Que no completa: no se argumenta que dos experiencias con el mismo registro neurobiológico sean idénticas; pero el ejemplo, que ha sido escogido por Nogués, no da desde luego para sostener la tesis contraria, como el propio autor hace.

³²³ Nogués (2011), pp. 168, 204 y 227

³²⁴ Véase apartado 1.2, al comienzo.

teísta-personalista de Dios (sentido limitado), y no de una más amplia que englobase todas las concepciones que el ser humano ha generado respecto a lo divino. Vale la pena remarcarlo: ni la Realidad Última, ni el Todo, ni ningún otro polo similar de espiritualidad son «Dios en el sentido específicamente teísta», y por lo tanto no se quiere decir aquí, en modo alguno, que ningún «polo de referencia trascendente» sea necesario. Decir tal cosa sería desdecirnos: puesto que ya hemos explicado que toda realización de nuestra potencialidad espiritual entraña una relación especialísima con la realidad, dicha realidad puede adoptar muy diversas formas. Lo que aquí se subraya es que dicha forma no tiene por qué ser ninguna clase de Persona o Espíritu, en el sentido limitadamente teísta; el que refiere, por ejemplo, Richard Swinburne: «Entiendo por un teísta un hombre que cree que hay un Dios. Por un “Dios” entiende él algo así como una “persona sin cuerpo” [...] Cristianos, judíos y musulmanes son teístas en el sentido descrito»³²⁵.

Tanto John Dewey como William James sugirieron que la fe «no-ortodoxa» podía ser más auténtica que la «ortodoxa»³²⁶. Aún más: si definimos la religiosidad con propiedad, como sostiene Diego Gracia, «resulta que muchas personas teístas pueden no ser religiosas»³²⁷. Gustavo Bueno sabe separar bien religión y teísmo, enfrentado ateísmo a *asebeia*. También los distingue Manuel Fraijó, que llega a afirmar «la posibilidad de que el cristianismo tomado radicalmente en serio, culmine en cierto ateísmo»³²⁸. Cuando además no existe de facto diferencia alguna entre el ateo y el teísta que cree en el Dios de los filósofos (v.g. el Motor Inmóvil aristotélico). Bueno reniega también de la asimilación entre religión y «relaciones entre el hombre y Dios», dado que el mismo Dios puede ser concebido de maneras tan diversas que casi son antagónicas, y dada la

³²⁵ Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977, p. 1; citado por Gómez Caffarena (2007), pp. 495-496

³²⁶ Cfr. «Faith beyond (orthodox) theism» en la entrada «Faith» de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

³²⁷ Gracia, Diego. «¿Pero qué es la religación?». En San Martín y Sánchez (2013), p. 195

³²⁸ Fraijó, Manuel. *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*. Madrid: Cristiandad, 1986, p. 258

«distancia ontológica» entre los unos y lo Otro, que impide esas mismas relaciones³²⁹. Es decir: la religación bien podría ser especialmente problemática cuando a lo que hay que ligarse es a Dios (entendiendo aquí que Bueno se refiere a un Dios en sentido teísta).

Caputo sí define la religión como «amor de Dios», si bien posteriormente parece concluir viceversa, al explicar que amar es tener un Dios, de modo que ello incluye a su juicio «en la religión a mucha gente que supuestamente es secular». Aunque no lo menciona, Caputo se hace eco de un insigne autor no sospechoso a su vez de filias teístas: Ludwig Feuerbach. Es Feuerbach quien primero propone pasar de «Dios es amor» a «El amor es Dios», si bien el sentido de su propuesta es bien distinto al de lo que propone Caputo. De ahí que sacrificar el amor en nombre de Dios tenga para Feuerbach que entenderse como la más profunda y universal de las idolatrías³³⁰. Caputo apuntala esta idea en su texto con un giro *derridiano*: «La religión se puede encontrar con o sin religión»³³¹. Aunque luego trataré de aclarar esta aparente confusión entre religión y espiritualidad, quede apuntado ahora, al hilo del difícil engarce definicional de Caputo, que Dios mismo, entre sus diversas posibilidades conceptuales, podría ser encarado como actividad y no como ente. Desde esta óptica, la religión consistiría en encontrar la vía para «hacer Dios»³³², y entonces la distinción entre lo fideísta y lo secular perdería sentido, a la lumbre del agustiniano *Dilige, et quod vis fac*.

Enrique Miret Magdalena afirma que Dios es el centro de lo religioso; pero poco después se refiere a la «profunda realidad» como ese núcleo³³³, lo cual no es necesariamente lo mismo. Raimon Panikkar habla de una dependencia absoluta

³²⁹ Bueno (2007), pp. 10, 31-32

³³⁰ También, en concreto, para un cristiano, si hemos de atender a lo expuesto en Jn 4, 16: «Dios es amor; y el que permanece en amor, permanece en Dios, y Dios en él» [Todas las citas bíblicas en este trabajo tomadas de *Reina-Valera*].

³³¹ Caputo (2005), pp. 11-13. Para Caputo, una «religión sin religión» sería una «religión sin verdad». Tal vez a esto se refería el maestro Eckhart cuando le pedía a Dios que le librase de Dios.

³³² Expone en este sentido Fernando Velasco a propósito de su propia propuesta que «la esencia de la Religión de la Humanidad no está en la doctrina sino en la acción» —Velasco, Fernando. «La religión de la humanidad». En Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), p. 66—.

³³³ Miret Magdalena (2006), pp. 28-30

del hombre respecto de Dios, pero no ofrece argumentos que sustenten su aserto. En cambio, Marina, que sí se entretiene en los argumentos, se atreve a señalar que «hay religiones teístas y no teístas», ofreciendo suficientes ejemplos de ello³³⁴, que ya han sido expuestos en este trabajo. Xabier Pikaza, como Panikkar, también dice no creer en una experiencia religiosa sin Dios, si bien después ignora este punto en todos sus desarrollos. A mi juicio, se puede encontrar en sus propias páginas una refutación, pues reconoce que el *Dharma* contemplado en el budismo sustituye y hace innecesaria la figura de «Dios». Es decir: habilita un «Dios» que pudiera no tener entidad, que no tiene por qué ser un «Alguien», y que por tanto ya no puede ser Dios (sin duda no puede serlo en el sentido limitado que aquí hemos escogido). A menos, por supuesto, que nos salgamos de la acepción con la que hemos encabezado este capítulo, admitiendo la posibilidad del Dios-como-actividad³³⁵ a la que nos referíamos antes.

Panikkar alinea sus intenciones con las de Pikaza al definir la religión como «una especial *virtud* por la que expresamos a Dios el debido respeto y tributo»³³⁶. Y ello, aunque no le duelan prendas en reconocer, en una tesis directamente enfrentada a la de Karl Rahner, que hay trascendencia sin metafísica. Comte-Sponville incurre, tengo la impresión, en parecidas contradicciones. De una parte, afirma que, si bien todo teísmo es religioso, toda religión no es teísta. De otra, define la religión como un conjunto de creencias y ritos referidos «a uno o varios dioses». Y finalmente, regresando a su primer razonamiento, reconoce que «no creer en Dios no es una razón para que nos amputemos una parte de nuestra humanidad, ¡y sobre todo no de ésta!... Carecer de religión no es una razón para renunciar a toda vida espiritual»³³⁷.

Curiosamente, desde la propia teología encontramos más cautela y una argumentación más sólida sobre la necesidad de desligar religación y teísmo. Al

³³⁴ Marina (2001), p. 221

³³⁵ Ya sea el Amor como Dios o aquello a lo que se refería Gandhi cuando afirmaba haber pasado de creer que «Dios es la Verdad» a «la Verdad es Dios». Gómez Caffarena comenta a este respecto: «Todo el discurso religioso sobre el amor, central en la concepción monoteísta, carecerá de base si se lo aísla de una actitud de praxis amorosa» (Gómez Caffarena (2007), p. 483)

³³⁶ Panikkar (1965), p. 48

³³⁷ Comte-Sponville (2006), pp. 21-22 y 144

intentar explicar qué elementos son nucleares a la inserción en este orden «del todo otro», Martín Velasco admite que Dios no puede ser ese pivote universal, dada la patente existencia de propuestas religiosas que lo obliteran. Habla entonces de la «potencia» (desde Marett), del *mana*, y de cómo Söderblom interpreta esa potencia, para postular a renglón seguido que lo sagrado lo supera (supera lo impersonal de aquel poder; ha sido concedido por *Alguien*). Luego retorna, de la mano de Geo Windegren («Dondequiera que se encuentra Dios se encuentra lo sagrado»), reculando hacia una concepción teísta, y por tanto no universal, de la sacralidad; extremo este que finalmente reconocerá como limitante y por lo tanto, desechable. Su alternativa, lo ampliaremos más adelante, será apelar al Misterio³³⁸.

Todas estas idas y venidas de Dios a la *religio* y viceversa no son anecdóticas, sino enormemente esclarecedoras. El corpus teológico (al menos el cristiano, que es con el que mayoritariamente me he enfrentado) parece ser un polo de atracción poderoso que, incluso en nuestro nivel de conocimiento de experiencias religiosas alternativas, sigue condicionando abrumadoramente los argumentos religiosos occidentales. A Dios se lo sostiene como imprescindible a la religación, aunque, a renglón seguido, se refuta la tesis, pasándose seguidamente a intentar asimilar experiencias paralelas sin Dios a la religación teísta. Una vez quiebra esta línea de razonamiento, se termina de nuevo postulando a Dios, ahora sin argumentos. Se trata de un esquema varias veces repetido en algunos de los autores tratados en esta tesis.

Como señala Manuel Fraijó, nuestro tiempo vive la paradójica situación de que el interés que se pierde en Dios, lo gana la religión misma, que frente al supuesto cadáver de Dios conserva su lozanía. Dios deja de ser un «dato seguro», pasa a la categoría de anhelo, y se puede hablar sin complejos de religión sin Dios (como hizo por ejemplo Schleiermacher). Dios mismo, lo subraya Fraijó, ha vivido no pocos eclipses, y no obstante no ha decaído un ápice la reflexión pública, tanto académica como popular, sobre la religión. La ocultación de la divinidad ha permitido prolongar la senda de Schleiermacher y hablar del «sentimiento religioso» como la materialización misma de la

³³⁸ Martín Velasco (2007), pp. 117-122

religión³³⁹. No es poca herencia, de cara a una reflexión más amplia y más lúcida sobre la vertiente espiritual del hombre, que seamos finalmente capaces de encararla sin tener que pasar, necesariamente, por el tamiz teísta³⁴⁰; y sin tener que entretenernos, por añadidura, en imposibles demostraciones de la inexistencia (o la existencia) de Dios.

En su tórrida y torrencial reflexión sobre la gravedad y la gracia, escribe Weil que «si se desea un amor que proteja el alma de las heridas, hay que amar algo que sea distinto de Dios»³⁴¹. Admitir esto es un primer paso hacia una visión más amplia y rica de la religión; y parece ser también un requisito para hacer justicia a su práctica real en *todo* el mundo. En pleno siglo XXI, no se pueden hacer oídos sordos a estas manifestaciones, sino al precio de limitar radicalmente nuestras conclusiones sobre cualquier aspecto que atañe a la religión. Así, explica Watts, «el budismo no cuenta [...] con ningún concepto de dios»³⁴². Creo que han sido magras las conclusiones que, hasta hoy, la filosofía de la religión ha extraído de ese hecho. Como comenta Watts:

Mucha gente afirma que la religión le da la seguridad necesaria para soportar la vida, pero el budista, por su parte, afirma que tenemos que acabar con ese tipo de vínculos. Mientras sigamos teniendo la necesidad de aferrarnos a algo, nos hallaremos muy lejos de la verdadera religión. Solo podemos ser religiosos cuando nuestra cordura y felicidad no dependen de ninguna idea o creencia y podemos desapegarnos de todo³⁴³.

³³⁹ Fraijó (2012), pp. 385-386, 393-395, 400-401, 407, 410-411

³⁴⁰ Una vez más: no puede leerse aquí teísta como relativo a cualquier realidad Última e incondicional, sino en el sentido acotado remitido al analizarse la posibilidad de una espiritualidad sin Dios, y a muchos otros pasajes de este texto.

³⁴¹ Weil (1994), p. 106

³⁴² Watts (199), p. 18. Siempre, una vez más, que no hablemos de cualquier tipo de divinidad, concepto ampliado que, al haberse enunciado en casi cualquier modo que quepa imaginar, cubre todas las cosmovisiones.

³⁴³ Watts (199), p. 19

Por lo tanto, el budismo «no cree en dios, en la existencia de un alma inmortal ni tampoco busca consuelo en ningún tipo de idea acerca de la vida después de la muerte, sino que, por el contrario, se enfrenta abiertamente a la impermanencia»³⁴⁴. Sin dejar de ser por ello una religión. Alan Watts fue un conocedor muy profundo del budismo zen; sus conclusiones a este respecto me parecen tanto más fiables que las de otros teólogos aquí referidos, los cuales, empeñados en dar con las imposibles trazas de un teísmo en el budismo, tergiversan, me parece, los hechos.

¿Sobre qué bases se erigen entonces estas religiones? Sobre las más diversas. Repasando los textos sagrados de las religiones no-teístas, encontramos multitud de elementos en los que la espiritualidad toma pie para ejercitarse. No deja de haber en ellas claros signos de un complejo espiritual por el hecho de no poder remitirse a personas metaempíricas y absolutamente poderosas. Como ejemplo de que el budismo zen es capaz de hacer trascendencia de lo que sea y en concreto de los mínimos elementos, tenemos algunos haikus como el de Pang:

Qué extraordinario,
qué sobrenatural
cortar leña y acarrear agua del pozo³⁴⁵.

Escribe Estrada que «la contraposición entre el teísmo y el ateísmo es el enfoque normal para abordar el tema de las creencias»³⁴⁶. Si con «normal» se quiere aludir a lo habitual, lo convencional y más extendido, Estrada está en lo cierto. Pero, como estamos mostrando, si con normal se quiere el autor referir a «lo riguroso» o a «lo que debe ser», desde aquí disentimos: hay creencias ateístas que hemos de considerar en pie de igualdad espiritual con las teístas a efectos religiosos; y ello nos conmina a aceptar que el elemento teísta es circunstancial, y no imprescindible a la religión.

³⁴⁴ Watts (199), p. 19

³⁴⁵ Watts (1999), p. 46

³⁴⁶ Estrada (2001), p. 181

Como expone Gómez Caffarena, «cabe llegar a la convicción sobre el “Fundamento último” sin que suponga todos los rasgos de la fe en Dios»³⁴⁷; tanto más por lo que respecta específicamente al Dios teístico. La proliferación de credos no teístas no es un rasgo privativo de Oriente, pues está ya presente, sin ir más lejos y con las acotaciones que quepa aducir, en Plotino y Spinoza. El monismo, retomémoslo a modo de conclusión, no es un teísmo; es importante reconocerlo. El Tao Confuciano, el *pneuma* estoico, el *Deus sive Natura* spinoziano, el T'ien confuciano, no son expresiones de un Dios teísta. De forma que, si procediésemos a dividir el campo de creencias religiosas cartesianamente, todas las anteriores serían formas de ateísmo, y así se las ha calificado muchas veces. Por eso, cuando Garaudy afirma que «decir Dios es elegir un estilo de vida» que remite a «una llamada a ser uno con el todo»³⁴⁸, se refiere a un concepto amplio de Dios que, sin carecer de sentido, no puede considerarse en puridad teísta. Si retornamos a la acepción teísta, creo que hemos de concluir, a la luz de los argumentos expuestos, que la existencia de dioses no es imprescindible para que podamos decir que estamos ante una verdadera religión.

³⁴⁷ Gómez Caffarena (2007), p. 532

³⁴⁸ Garaudy (2006), p. 9

1.2.3 EXCURSO: ESPIRITUALIDAD Y ANHELO DE JUSTICIA. UNA CONTROVERSIA CON MAX HORKHEIMER

Como establece Juan José Sánchez, el último Horkheimer encuentra un valor de verdad en la religión «como negación del mundo y como memoria del sufrimiento acallado y marginado de las víctimas de la historia»³⁴⁹. El autor teme que la «dialéctica de la Ilustración» (que cabalga a lomos de la razón instrumental) suponga una recaída en el mito; que el predominio de lo económico sobre lo socialmente justo arruinase aquello por lo que todo este camino se supone emprendido: la elevación de la vida (y no solo del *nivel de vida*) de los humanos. El suyo fue un pensamiento pesimista pero crítico, y por lo tanto refractario a la resignación, combativo y en el mejor sentido del término, beligerante.

La obsesión de Horkheimer, lo que le hizo apuntar a una trascendencia, fue el grito ahogado de las víctimas de la historia. Su negación del mundo es apertura al anhelo de una esperanza universal que no dejase a nadie en la cuneta; un anhelo de «justicia consumada», de que «el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente»³⁵⁰. Tal es la fuente de su reivindicación de la religión: el sentido que añora en esta es uno que sobrepasa la ética y la política, aquello que ni la ética ni la política pretenden ni pueden cumplir.

Como ya advirtiese Nietzsche al anunciar la aurora que planteaba la «muerte de Dios», Horkheimer dijo que «la humanidad pierde, conforme avanza, la religión, pero esta pérdida no pasa sin dejar huella»³⁵¹. Y ello sin dejar de denunciar las propias perversiones que la RCH eran capaces de deparar. Aún más: Horkheimer enfrentó a la teología con su propia renuncia a ese momento de verdad radical de las religiones (a cómo llegó a contemporizar con las instancias de dominio) que a su juicio constituía la cuestión de las víctimas. Con ello no solo exigía un momento de seriedad para el mundo en su conjunto, incluso para quienes se tenían por ateos; también instituía deberes mínimos para la religión.

³⁴⁹ Horkheimer (2000), p. 15

³⁵⁰ Horkheimer (2000), p. 173, p.169

³⁵¹ Horkheimer (2000), p. 21

Para Horkheimer, la religión «en el buen sentido» es anhelo de justicia plena y universal, es solidaridad como práctica y esperanza³⁵². Al establecer que fuera de eso la religión es ilusión —en el mal sentido— y hedonístico empeño, Horkheimer parece dejar fuera otros caminos de realización espiritual que no tienen su núcleo esencial ahí. Es fácil dejarse arrastrar por este desiderátum; pero admitirlo supone hacer concéntricas la trascendencia y la moral³⁵³; cosa con la que tal vez hubiera estado de acuerdo Kant (hasta cierto punto), e incluso Wittgenstein, pero algo que hay que revisar con mucha cautela si de veras se postula que es un elemento al que toda espiritualidad ha de atenerse.

Lo cierto es que, aunque toda religión, como se ha visto, incluya preceptos morales, estos ni mucho menos han de llegar tan lejos como Horkheimer pretende. No es que el reconocimiento de la contrafacticidad de este posicionamiento religioso lo invalide (sigue valiendo como anhelo y programa de vida y ese es su mayor valor); es que también resulta contrafáctico que *todas* las realizaciones espirituales hayan de incorporar ese momento de esperanza de resarcimiento para los destruidos en la historia para poder ser reputado como verdadera expresión de espiritualidad. Ciertamente que la teoría crítica se mueve por un estrecho —y lúcido— filo entre lo que se sostiene con solidez y lo que se desea y no puede dejar de desearse; pero a la hora de afrontar las consecuencias que ello tiene para la realización espiritual no veo que sea posible abstraerse de los modos en que dicha realización se ha dado *en la práctica*.

Lo cierto es que hay muchas metafísicas-soporte de religiones que acogen con total naturalidad el horror. Bastará mencionar un par de ellas, que además muestran poderosas semejanzas: el taoísmo y la espiritualidad estoica. En ambos casos se da una cosmovisión en el que el universo está en armonía; una concepción del universo en el que todo cambio, toda comedia y todo drama, todo sufrimiento y todo regocijo, forman parte del equilibrio del cosmos. Hay una economía del universo —cuya moneda común es la mudanza— en la que ninguna atrocidad resulta incomprensible, por la sencilla razón de que el *Lógos* requiere todos sus extremos para mantenerse a flote —tal cual es—. Podemos

³⁵² Horkheimer (2000), p. 31

³⁵³ «Espíritu y voluntad de justicia son idénticos»; y «la idea de lo Otro, de lo justo» escribe el autor —Horkheimer (2000), p. 65 y 107—.

leer todo esto en Lao Tse y en Marco Aurelio, entre muchos otros. En ellos no existe un *malum metaphysicum*³⁵⁴. Ello invalida de partida tesis como las de Horkheimer; es decir, las resitúan en los estrictos términos del aludido desiderátum. Cuando ni la muerte ni el dolor son un escándalo, determinadas versiones espirituales escapan con grácil sencillez a según qué exigencias éticas.

Pudiera argumentarse que todo esto pudiera haber sido antes de, pero no después de Auschwitz. Creo que tal postura es insostenible, por cuanto tiene de ignorancia de la realidad histórica y por cuanto desconoce de la práctica de ciertas espiritualidades efectivamente implementadas por el ser humano.

Me adelantaré a señalar, para ahuyentar cualquier fantasma de trivialización, que la Shoah ha supuesto efectivamente un antes y un después en cuanto a la magnitud y sistematicidad de la barbarie. El siglo XX queda en tal sentido sobre nuestra conciencia como un «nunca más»; que de todas formas ya hemos transgredido varias veces en los Balcanes, en Ruanda, y en muchos otros focos de intolerable atrocidad. Y por cierto que no solo en el Gulag, sino entre polacos y ucranianos, con lo infligido a kurdos y armenios, hemos demostrado que Auschwitz no fue un hecho puntual, a pesar de su magnitud desproporcionada.

Volviendo al punto crucial, decía que no cabe pensar que hay exigencias de trascendencia distintas tras el Holocausto. Porque no solo lo hemos repetido después, sino que no hay atrocidad cometida en los campos de exterminio que no hubiésemos visto antes. Siempre ha habido niños masacrados y torturados. Siempre se han dado seres humanos que han sufrido indeciblemente y no han contado con la más mínima oportunidad. Lo atroz siempre ha sido perpetrado por el ser humano; y el ser humano siempre ha sido trascendente; y muchas de dichas formas de trascendencia no han debido solventar y ni siquiera esperar un momento de justicia para las víctimas. Hemos erigido tantas cosmovisiones que

³⁵⁴ Cabe ver aquí los rudimentos del posterior positivismo metafísico de Leibniz

en muchas de ellos la existencia del horror es solo un modo más de la ultimidad, en la que encuentra encaje sin turbulencias.

A mi juicio, hay un entimema en el planteamiento de Horkheimer; y precisamente la premisa oculta es el judaísmo. Es decir: el autor de la escuela de Frankfurt eleva a exigencia el grito de las víctimas de la historia precisamente porque parte de una cosmovisión —y una concepción de la misma historia— que es judía —tanto como la de Hegel es cristiana, por ejemplo—. Como su instalación no comprende todos los modos en los que la dimensión espiritual humana ha sido realizada, llega a conclusiones erróneas.

¿Tiene *necesariamente* la religión —*cualquier* realización espiritual— que albergar una esperanza de resarcimiento para las víctimas, ha de hacerlo para poder reputar su seriedad, para cobrar entidad qua religión? *Desgraciadamente* no. ¿Puede uno ser *seriamente* espiritual sin ocuparse de los destruidos, sin incluir siquiera un aspaviento que desbarate o problematice la cosmovisión propia a causa justamente del horror? Me temo que sí. Por lo tanto, no podemos tomar este rasero horkheimeriano como un *mínimum* de espiritualidad. Un ser humano que se retira a una cima a meditar y entrar en comunión con Dios o el universo mismo no es menos trascendente que un misionero entregado a la tarea de *hacer a Dios* a través del amor sin medida hacia sus criaturas. La religión de aquel será menos intensamente moral que la de este; pero ese es un asunto precisamente adyacente (aunque a algunos nos parezca más importante o admirable) a la cuestión sustantiva de la trascendencia. Dicho en términos del propio autor de *Dialéctica de la Ilustración*: la religión puede ser vista como el momento de verdad de la ética, porque uno es muy libre de establecer sus preeminencias (y en este caso, se trata de una que uno mismo suscribiría); pero ambas, moral y trascendencia, no dejan de ser esferas con su propia especificidad y razón de ser, como se ha expuesto en el apartado 1.1.2, y sobre todo, como muestra sin ambages la realidad de la experiencia humana a lo largo de la historia.

Hay muchos modos de anhelar el Absoluto; en varios de ellos no hay un momento para las víctimas, porque detrás de dichos anhelos hay concepciones de la Realidad en las que aquellas no la convulsionan y resquebrajan. La crítica

y la praxis solidaria, que Horkheimer estipula como *conditio sine quae non* de la religión —y por lo tanto de la trascendencia, en los términos delimitados por este trabajo—, dista de ser un universal en las distintas variantes del trascender que el hombre ha emprendido. Una vez más. Eso puede argumentarse en menoscabo de las éticas aparejadas a dichas vías de trascendencia; no a la trascendencia misma³⁵⁵.

Afirma Horkheimer que, si la esperanza truncada de las víctimas no encuentra respuesta, «todo el esfuerzo del pensamiento habrá sido inútil»³⁵⁶. Es la expresión cálida y honorable de quien se conmovió en grado extremo por quienes sufrieron la barbarie. Es una interjección moral a la que cabe adherirse; pero lo cierto es que los frutos del pensamiento han sido vastos e igualmente admirables *pese a* la constatación del horror, pese a la faz criminal y desalmada que el hombre también presenta. El «órdago horkheimeriano» es invadeable si y solo sí se intenta o se vislumbra al fondo cierta teodicea; de ahí, insisto, la premisa oculta en sus planteamientos. La reconciliación de la historia del sufrimiento no es en modo alguno un *caso abierto* para todas las sendas espirituales, y tampoco para el conjunto de la tarea del pensar (a lo largo de la historia y en su universalidad). Y en todo caso, la filosofía ha sabido sobrevivir a los interrogantes abiertos; su propia dignidad, al estar ligada a nuestra finitud y vulnerabilidad, *requiere* que existan aporías.

En último término, las preocupaciones de Horkheimer no parecen ser tanto relativas a la correcta concepción de la experiencia religiosa como a la fundamentación de la moral. De ahí que perciba las huellas últimas de esta última en la trascendencia, afirmando: «Sin referencia a un trascendente, [la moral] se convierte en asunto de gusto y humor»³⁵⁷. Este es un asunto sobre el que tampoco estoy de acuerdo, y sobre el que me he pronunciado en un ensayo

³⁵⁵ Pensemos, adicionalmente, en el budismo Hinayana y el Mahayana: tan dispares en cuanto al hábito moral incorporado, y aun así, ¿dispares también en cuanto a su trascendentalidad intrínseca? ¿Quién podría afirmar eso?

³⁵⁶ Horkheimer (2000), p. 225

³⁵⁷ Horkheimer (2000), p. 102

específico³⁵⁸; pero por no concernir a lo tratado en la tesis no lo abordaré en estas páginas.

³⁵⁸ «La racional esperanza inconquistable» (texto pendiente de publicación). El ensayo puede verse también como una refutación a este aserto de Horkheimer: «Es inútil querer salvar un sentido incondicional sin Dios» —Horkheimer (2000), p. 85—. La refutación es parcial, porque solo concierne a *una moral* incondicional sin Dios, que es lo que trata de argumentar dicho ensayo. Se dirige directamente contra otra afirmación de nuestro autor: «No hay ningún razonamiento lógicamente concluyente por el que yo no deba odiar si ello no me reporta ninguna desventaja social» —Horkheimer (2000), p. 168—. Parte del error está en la inclusión de ese «lógicamente», como en dicho texto se explica.

1.3 ¿HAY ALTERNATIVAS A LA RELIGIÓN PARA LA REALIZACIÓN DE LA CAPACIDAD HUMANA DE TRASCENDENCIA?

1.3.1 RELIGIÓN Y ESPIRITUALIDAD: UNA PANORÁMICA

Escribe Marcelo Barros: «Actualmente, el mundo asiste a cierta búsqueda espiritualista»³⁵⁹. La expresión «espiritualista» es un tanto ambigua, pues podría entenderse como una remisión a los Espíritus, más que a la realización de la propia dimensión espiritual. Pero es un buen punto de partida para abordar un elemento imprescindible de esta tesis: ¿qué relaciones se dan entre religión y espiritualidad?

La respuesta ya ha sido esbozada en múltiples lugares de esta tesis, pero es tan crucial que se hace necesario aquilatarla en un apartado específico. En primer lugar, para disipar cualquier sombra de duda aún existente acerca de la postura expuesta. En segundo lugar, para explicar «en virtud de qué» voy a plantear la amistad en el siguiente bloque; si como una espiritualidad o como una religión o como alguna otra cosa. Será una cuestión que prácticamente se deducirá de manera inmediata desde la primera; pero, de nuevo, dado que se trata del asunto central de este trabajo, merecerá la pena añadir tantas aclaraciones y matices como sean necesarios. En tercer y último lugar, quisiera mencionar, siquiera de pasada (por no sacar este trabajo de sus contornos precisos), otras «alternativas» de realización espiritual que no son la amistad, para dar a entender, uno, que no se trata en ningún caso de sustituir una exclusividad (la religión en sentido limitado) con otra (la amistad)³⁶⁰; y dos, para conceder también que las vías de realización espiritual distan de ser infinitas: el ser humano solo ha pulsado unas cuantas de estas cuerdas espirituales, y ello ha de tener algo que ver con nuestra propia estructura esencial, por como

³⁵⁹ Barros (2011), p. 1

³⁶⁰ En todo caso, en las conclusiones se remachará que la amistad como vía espiritual no excluye de suyo que *también* se profese una religión convencional.

pensamos y sentimos y nos relacionamos. El hombre, en definitiva, no podría trascender «de cualquier forma».

En cuanto a la primera cuestión, la relación existente entre espiritualidad y religión, quisiera antes que nada ceder la palabra a otros autores que la han abordado en profundidad en los últimos tiempos. La primera de ellas se compadece con la que ha sido premisa fundamental de este trabajo: la espiritualidad como la capacidad, la religión (en sentido estricto, como enseguida puntualizaremos) como *una* forma de darle cumplimiento. Vigil aduce, trayendo a colación una frase de Diarmuid O'Murchu, que resulta imperioso distinguir con toda claridad los conceptos de religión y espiritualidad, y añade:

No son lo mismo. La espiritualidad es mucho más amplia que la religión. La espiritualidad no es, como se ha pensado tradicionalmente, un subproducto de la religión, una actitud que la religión produciría en sus adeptos; por el contrario, es la religión la que es simplemente una forma de las muchas en las que se puede expresar esa realidad omniabarcante y máximamente profunda que es la espiritualidad, que se da en todo ser humano, antes y más abajo que su adhesión a una religión³⁶¹.

La religión, sigue el autor, data de ayer mismo, «mientras que la espiritualidad del ser humano le ha acompañado desde siempre». Dice además que las religiones son sistemas de mediaciones, «mientras que la espiritualidad es la dimensión humana misma que puede tomar expresión o cauce por esas mediaciones»³⁶². Esto es justamente lo que se ha explicado en el apartado 1.1: que la religión —en sentido convencional— es solo una de las formas de dar cumplimiento a la capacidad humana de trascender, que llamamos espiritualidad.

³⁶¹ Vigil (2005), p. 296

³⁶² Vigil (2005), p. 310

Leonardo Boff, por su parte, realiza también una distinción —que no una separación, como él mismo señala— entre religión y espiritualidad. Toda religión implica doctrinas, senderos marcados hacia la luz, prácticas, liturgias, ética; los elementos que ya hemos mencionado en los apartados anteriores. La espiritualidad, como ha señalado el mismo autor en un texto en que se hace eco de las palabras del Dalai Lama, concierne a una cualidad interior³⁶³. Las religiones, en definitiva, «no *son* lo espiritual»³⁶⁴.

O'Murchu ha confrontado religión y espiritualidad, y ha hablado de una «segunda transición». Escribe a este respecto, incidiendo en la progresiva pérdida de atractivo de la religión:

La religión actual ha perdido mucha de su atracción. El bagaje institucional distrae de la luz y de la esperanza que la religión promete a sus adherentes. En vez de encontrar liberación, los que practican la religión se sienten apesadumbrados por reglas y expectativas que parecen estar más relacionadas con la perpetuación de la religión que con el crecimiento espiritual de sus practicantes.

Mientras tanto una nueva hambre espiritual, amorfa y caótica, se despierta en frentes diferentes. Se centra en preguntas más que en respuestas, en búsquedas y en exploraciones más que en adhesiones a dogmas definitivos³⁶⁵.

Y añade O'Murchu:

En este tiempo la espiritualidad está creciendo más que la religión. Mucha gente se compromete con preguntas espirituales profundas de búsqueda y sentido. Mucha de esa gente nunca ha practicado ninguna

³⁶³ Véase apartado 1.1, y Boff (2001) pp. 21-30

³⁶⁴ Boff (2001), p. 31

³⁶⁵ O'Murchu (201), p. 28

religión, y muchos que sí han practicado alguna no se han sentido espiritualmente alimentados por los sistemas de creencias formales³⁶⁶.

Todo esto supone, también a juicio del autor, una amenaza para el monopolio espiritual de las religiones, o al menos de las RCH. Y por lo mismo, una oportunidad para plantear otras sendas que den cumplimiento a las cualidades trascendentes del hombre, como trata de hacer esta tesis.

La religión sería justamente *espiritualidad aplicada*³⁶⁷; es decir, la expresión efectiva de una potencialidad humana sólidamente instaurada sobre bases neurogenéticas. A mi juicio, la consideración moderna de la espiritualidad como alternativa a la religión es fruto de un error terminológico, que más bien concibe como «espiritualidades» lo que no dejan de ser religiones no institucionalizadas y exentas de dogmas. No obstante, instituciones y dogmas no forman parte a la esencia ineludible de las religiones³⁶⁸; al menos si entendemos dogma, como se ha hecho en este texto (1.2.2), como «creencia o fe institucionalmente fijada. Espiritualidad y religión son diversas por un motivo distinto: por representar dos niveles diferentes: una es la cualidad humana y otra su materialización efectiva.

La segunda cuestión, qué «título o rango» va a proponerse para la amistad en el bloque que sigue, se responde casi por sí sola: la amistad se plantea como «camino de espiritualidad», por lo tanto, como «una religión», si es que entendemos religión como:

—realización espiritual en el sentido dado en el apartado 1.1 a la dimensión espiritual del hombre;

³⁶⁶ O'Murchu (201), p. 30

³⁶⁷ Miret Magdalena (2004), p. 63

³⁶⁸ A modo de ejemplo, Ricard puntualiza a este respecto que el budismo estaría exento de dogmas, en tanto en cuanto Buda mismo instó a examinar sus enseñanzas y meditarlas y no aceptarlas como simple muestra de respeto a su persona —Revel y Ricard (1998), p. 37

—conjunto de prácticas, ritos, valores, creencias, etcétera, que recogen todos los aspectos expuestos en el apartado 1.2.

En sentido distinto, pero sin caer en contradicciones con lo anterior, puede decirse que la amistad se propone como «alternativa a la religión», si es que entendemos la religión en términos convencionales, como:

- vía de realización espiritual en función de lo expuesto en los mencionados apartados 1.2 y 1.2;
- cumpliendo *además* con esta condición: ser un conjunto de prácticas, ritos, valores, creencias, etcétera, pertenecientes a alguna RCH, esto es, a lo que oficial y convencionalmente se entienden por religiones, con su reconocimiento cultural, administrativo, legal, etcétera.

Como expone Van Ness en la introducción a la obra que edita, contamos con «the empirical observation that there are persons who describe themselves, their beliefs, and their behaviors as spiritual even though they acknowledge no bond of doctrine or community with any historical religion», añadiendo poco después otra comprobación decisiva: «Being religious is not a necessary condition for being spiritual»³⁶⁹.

Como apunta Van Ness en la misma introducción, «being spiritual is an attribute of the way one experiences the world and lives one's life»³⁷⁰. Es otra forma de decir que la cualidad humana llamada espiritualidad (capacidad de trascender), si bien ha sido, mayoritariamente, vehiculada en religiones (y de ahí que nos hayamos preocupado de expurgar dicho acervo para dar con las claves de la capacidad misma), estas no agotan en modo alguno las alternativas de realización espiritual. Es en este segundo sentido en el que se habla en este trabajo de un tipo muy preciso de amistad.

No obstante, son muchos los que enfrentan espiritualidad a religión como fenómenos fundamentalmente distintos. Así, Nogués llega a afirmar que «hay

³⁶⁹ Van Ness (1996), p. 1

³⁷⁰ Van Ness (1996), p. 2

espiritualidades alérgicas a las religiones»³⁷¹. El propio Dalai Lama distingue espiritualidad y religiones³⁷², y explica en qué consiste la primera en estos términos: «La espiritualidad es aquello que produce en el ser humano una transformación interior»³⁷³. Boff la define como «una dimensión profunda del ser humano»³⁷⁴. Raimon Panikkar, por su lado, escribe:

Nos podemos arreglar incluso sin creencias religiosas [...] Existe, sin embargo, otro nivel de espiritualidad. Eso es lo que yo llamo espiritualidad básica: se trata de un conjunto de cualidades, como bondad, amabilidad, compasión, atención con los demás. Tanto si somos creyentes como si no, esta clase de espiritualidad es esencial. Personalmente, considero este segundo nivel de espiritualidad más importante que el primero³⁷⁵.

Pienso que, al desmenuzar lo que él entiende por espiritualidad, Panikkar incurre en mezcolanzas que desconciertan, pues baraja el término con aspectos morales y actitudes hacia los demás, que *per se* no pertenecen al ámbito de la espiritualidad (es decir: son ámbitos con sustantividad propia, aunque todas las religiones hagan propuestas al respecto) Y no creo que hablar de niveles de espiritualidad clarifique nada, sino más bien al contrario. Sugiero pues quedarnos con la formulación de Vigil, Van Ness, o la que yo mismo expongo: espiritualidad es la cualidad (la potencialidad, la dimensión humana), y religiones son cada una de las formas en las que dicha cualidad recibe curso efectivo.

Comte-Sponville habla de espiritualidades que no son religiones, pero esta ambigua denominación proviene de concebir la religión como inevitablemente ligada a los dioses; aclara después que pretende decir que hay espiritualidades no teístas. Corbí habla de modos «no religiosos» de llegar a lo

³⁷¹ Nogués (2011), p. 26.

³⁷² Dalai Lama (1998), p. 248

³⁷³ Boff (2001), p. 19

³⁷⁴ Boff (2001), p. 20

³⁷⁵ Panikkar (1965), p. 258

absoluto, que nos impele a procurarnos³⁷⁶. Una vez más, a lo que se está refiriendo es a modos adogmáticos y no-institucionales de plasmar nuestra espiritualidad, que como he argumentado siguen siendo religiosos, porque aquellos elementos son no-esenciales a una religión (1.2.2).

Es muy frecuente este uso del término espiritualidad para referirse a la religión sin las instituciones, los dogmas con su carga de intolerancia, su entramado político. Creo que no hay una buena razón para esta puntualización: sería reconocer que hay un solo concepto pero que usamos dos palabras para dejar a una sin todo lo que a algunos les disgusta de dicha palabra. No hacen falta dos palabras a tal fin, pues basta con hablar de la «religión adogmática no institucionalizada», o más simple y quizá maniqueamente, «la buena religión», o con más prudencia: «religión en sus términos esenciales». Para que tengan sentido de manera independiente, y no como falsos sinónimos, religión y espiritualidad han de existir a niveles distintos. De ahí que proponga reservar «espiritualidad» para la capacidad universal humana (que, recordemos, como todo lo universal, también puede estar ausente en muchos casos), y «religión» para su efectiva plasmación, es decir: para aquel modo de vida que se hace cargo de dicha cualidad y la despliega, sea cual sea la forma y la intensidad alcanzadas.

La tercera cuestión compete al necesario repaso de otras «alternativas a la religión en sentido convencional» que pudieran haber servido también como caminos de realización espiritual. Puesto que no es intención de este trabajo reivindicarlas, no se realizará ninguna exposición extensa como haremos con la amistad, ni tampoco realizaremos constatación alguna de que cumplen con los requisitos establecidos en 1.1 y 1.2. Sería imposible sin duplicar o triplicar el volumen de esta tesis, que perdería probablemente sus contornos y su capacidad de argumentar un puñado de propuestas precisas, cual es mi

³⁷⁶ Corbí (2007), p. 166. Corbí entiende que las religiones aún tienen ataduras con «la necesidad» que nos impiden hablar de una apertura franca a lo absoluto.

intención. Por lo tanto, solo se ofrecen unas pinceladas, que apuntan a unas pocas conclusiones.

El arte, por ejemplo, ha sido una vía alternativa de realización espiritual recurrente³⁷⁷. La aplicación del espíritu reviste las más diversas formas; y ello es una manifestación precisa de la riqueza humana; el arte es solo uno de sus ejemplos. Aunque el propio Otto puntualizase que el «maravillarse» al que él se refirió respecto de lo numinoso era de una cualidad distinta a la del arte o la filosofía, eso puede ser un juicio —prestigioso— sobre los confines de lo numinoso, pero no, según creo, de lo religioso. Abraham Maslow, agudo investigador de lo que denominó «experiencias-cumbre», señaló, v.gr., las posibilidades transegoicas del arte o el amor en estos términos: «Es posible en la experiencia estética u amorosa absorberse y “volcarse” tanto en el objeto, que el yo, es un sentido muy real, desaparece»³⁷⁸. Podemos citar también a Rabindranath Tagore, que propuso una religión sin base sobrenatural en la que lo que él llamó «el excedente del hombre» se expandiese a partir del arte³⁷⁹. Andrei Tarkovski escribe al respecto del arte como vía de sentido —uno de los aspectos importantes, como hemos visto, de la realización espiritual—: «Para mí no hay duda de que el objetivo de cualquier arte que no quiera ser “consumido” como una mercancía consiste en explicar por sí mismo y a su entorno el sentido de la vida y de la existencia humana»³⁸⁰.

Es notorio que desde proyectos de entrega absoluta al prójimo³⁸¹ carentes de una base numinosa, experiencias de fusión con la naturaleza o propuestas construidas alrededor de la belleza, el ser humano ha dado muestras de dar cauce a esa «salida de sí»³⁸² cuya posibilidad parece inscrita en sus genes. Por

³⁷⁷ Richard Ford: «Mi religión y mi motivo para vivir está en el arte»; Henry James: «Es el arte el que conforma la vida y la hace importante» —Monda (2007), pp. 62-64—; Hölderlin: «Lo más bello es también lo más santo» —Bueno (1996), p. 356—.

³⁷⁸ Maslow, Abraham. *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del Ser*. Barcelona: Kairón, 1973, p. 112 (*Toward a Psychology of Being*, S.I.: Litton Educational Publishing, 1962)

³⁷⁹ Cfr. Tagore, Rabindranath. *La religión del hombre*. Madrid: Aguilar, 1982 (*The Religion of Man. The Hibbert Lectures for 1930*. New York: McMillan, 1931)

³⁸⁰ Tarkovski, Andrei. *Esculpir en el tiempo*. Madrid: Rialp, 2008

³⁸¹ «La religiosidad como piedad solidaria y mundana» —Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), p. 14—

³⁸² Ha habido sugerencias incluso de la sexualidad como religión —Cardús, Salvador. «La sexualidad como forma de religión». En Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), pp. 215-223—. No obstante, entiendo que están presentes componentes parciales de una religiosidad (valores, sentido vital, etcétera) pero no todos los necesarios para que estemos ante una verdadera religión; notoriamente, faltaría la ruptura sacra

lo demás, podría llegar a ser humanamente arduo cerrar esos otros campos de expresión espiritual (esas otras religiones), pues como señala Camps, «si la trascendencia se identifica con la fe en un dios, un mundo secularizado será *in-trascendente*, lo cuál puede ser gravísimo»³⁸³.

Otro de estos modos ha sido la comunión directa con la naturaleza o el cosmos. Es la experiencia que describe justamente Comte-Sponville³⁸⁴. Es también la experiencia ligada a muchas sectas y propuestas individuales naturistas, las cuales se remiten a veces a espiritualidades indígenas, sean americanas, aborígenes o de otra clase. Podríamos incluir también en este apartado, como señala O'Murchu, el einsteniano pasmo científico ante el universo: «Una de las fuentes más inspiradoras en décadas recientes es la de la física contemporánea y la cosmología»³⁸⁵. No pocos científicos contemporáneos se han manifestado en un sentido similar; aunque entiendo que puede llegar a ser muy equívoco el referirse a la ciencia «como una religión», de modo que resulta mucho más atinado adscribir las posibilidades espirituales a la relación misma con el cosmos, la realidad, el todo, etcétera.

Las respuestas que la humanidad ha dado a su capacidad y anhelo de trascender han sido variadas, y no se han circunscrito a la paleta de colores religiosa. Arte, entrega absoluta, comunión con la naturaleza. Estos han sido algunos de los caminos expuestos. No es intención de este trabajo dar una lista cerrada. Pero si quisiera concluir que, a tenor de lo que dicta la historia y la filosofía, hasta donde sabemos, no han de existir muchos más modos para dar salida a esa potencialidad espiritual que corresponde al ser humano. A mi juicio, eso tiene que ver con la forma en la que estamos constituidos. Es decir: dadas nuestras capacidades intelectivas, emocionales y sociales, dados nuestros condicionantes y oportunidades, nuestras opciones de plasmación del espíritu no son infinitas. Ni siquiera parece probable que el hombre dé en un futuro con modos sustancialmente diversos de implementar esa capacidad. Digamos que el árbol del espíritu humano es frondoso y maravillosamente rico, pero no

que caracteriza la dimensión espiritual. Otra cosa es que, como el propio autor aduce, «aplicar el modelo de análisis de lo religioso a la sexualidad siga dando buenos resultados críticos».

³⁸³ Camps y Valcárcel (2007), p. 69

³⁸⁴ Comte-Sponville (2006)

³⁸⁵ O'Murchu (2015), p. 25

irrestringido, aunque sí lo sean, por supuesto, las distintas experiencias individuales, por definición únicas. Cada uno hace su particular e intransferible camino de trascendencia; pero los cauces están atados a nuestra naturaleza humana, y por tanto solo existen unos cuantos que ya hemos explorado.

Las religiones, cómo afirma José María Vigil, que se hace eco a su vez de una declaración de Martín Velasco en términos parecidos, están en crisis, ya que «no solo sus instituciones están en crisis: también los sujetos que tratan de vivir esa fe con la mejor buena voluntad, sienten un malestar, una desazón, una sensación de que algo no marcha»³⁸⁶. O'Murchu afirma también que «el nuestro es un tiempo de paradigmas en transición»³⁸⁷. Ha sido en buena medida esta percepción de una crisis la que ha espoleado el debate entre espiritualidad y religión.

¿Estamos entrando, como apunta Wayne Teasdale, en «the Age of Interspirituality»³⁸⁸? Casi todos los análisis sociológicos parecen querer decir que la anterior es una muestra de «wishful thinking»: las religiones convencionales siguen siendo abrumadoramente mayoritarias en cuanto a vehículos de cumplimiento de aquella dimensión. Cierto es que el fenómeno espiritual-no-religioso tiene unas hechuras difíciles de captar en una malla meramente sociológica: pero tenemos indicios que parecen suficientes apuntando en esta dirección. Teasdale señala la enfermedad (la banalidad instalada, el consumismo extremo; el vacío, en definitiva, detectado por el ser humano en su interior), pero se precipita en cuanto a la actualidad de la medicina sugerida. Estamos muy lejos de un mundo en el que la inter-espiritualidad se halle arraigada. Pero resulta muy interesante que se plantee seriamente la opción de una poli-religiosidad³⁸⁹; como este mismo trabajo expondrá en su parte final, hay

³⁸⁶ Vigil (2005), pp. 293-294

³⁸⁷ O'Murchu (2015), p. 7

³⁸⁸ Hayashi&Johnson (2015), p.3

³⁸⁹ «it isn't a question of instead of- Buddhism *instead of* Christianity, or Christianity instead of Islam- but rather *of in addition to*, that is in addition to Buddhism, Christianity, in addition to Christianity, Islam» — Hayashi&Johnson (2015), p.3—.

múltiples beneficios en general humanizantes y en particular éticos asociados a dicha opción.

Considerar que esa crisis es la consecuencia inmediata «del progreso» o cualquier otro vago mito por el estilo no se sostiene; como señala Corbí, «creer todavía que ese abandono se produce por la maldad e infidelidad de los hombres es una simplificación inaceptable»³⁹⁰. Me adhiero a su tesis: suponer que cierto repunte de «la espiritualidad» frente a «la religión» ocurre en función de un debilitamiento esencial de nuestro espíritu, de la falta de diligencia en cuanto al trascender, de un posmodernismo facilón, me parece un juicio severo y errado.

¿Es crisis de la religión o crisis de la propia dimensión espiritual? ¿O es ambas cosas? Los argumentos aquí expuesto se aproximan a esta última postura; quiere decir que el naufragio de la nave espiritual que conforma la religión no ha visto aún una sustitución por una igual cantidad de otras vías, de modo que es la dimensión misma la que está sufriendo, por resultar menos atendida que antes. Pero no por dejadez, sino por desnortamiento; por desconocimiento e inercia, antes que por un vulgar desprecio. El sufrimiento espiritual existe, y es algo pretencioso suponer, cuando se sale del caso particular y se analiza la humanidad entera, que es achacable a la desidia de quien lo padece.

Cierto que es difícil calcular cuánta religión inauténtica había antes (y una religión inauténtica no da cumplimiento a aquella dimensión); pero junto a la sensación de que, allá donde hay libertad, se ha ganado en coherencia y honestidad, está la de que el vacío espiritual que las personas sienten se ha ensanchado. La ciencia ha desnudado mucha religión de pega, y también se ha erigido en ocasiones como una falsa religión ella misma. Hay menos mentira espiritual, pero también más espíritus desazonados.

De ahí la perentoriedad de una propuesta como la que hacemos. Una amistad elevada, en el sentido que seguidamente se expondrá, pudiera ser ese vehículo espiritual, universal, transcultural, que sanase el espíritu de muchos mortales. Pero puesto que hasta aquí nada se ha aducido en este sentido, no hemos dado ni un paso más allá de transmitir un anhelo. A partir de ahora toca

³⁹⁰ Corbí (2001), p. 12

defender con hechos y argumentos si es tanto lo que va a poder hacer por nosotros determinada amistad.

Hemos tratado en este epígrafe, si bien muy de pasada, distintos caminos alternativos propuestos a las RCH para alcanzar la plenitud espiritual. En el siguiente apartado se tratará otra de estas opciones que reclama una atención especial: la propuesta blochiana de un «trascender sin Trascendencia». Se hará con el triple propósito de completar las disquisiciones este propio apartado, por cuanto tiene de confirmación del apartado 1.2 en cuanto a los constituyentes eventualmente presentes pero no esenciales a la religión, y finalmente como caso práctico cuyo análisis facilitará la presentación del caso propio de esta tesis, que atañe a la amistad.

1.3.2 TRASCENDER SIN TRASCENDENCIA EN BLOCH: ANÁLISIS DE UNA REALIZACIÓN TRASCENDENTE ALTERNATIVA

Bloch plantea un «trascender sin Trascendencia»³⁹¹ que resulta interesante a los propósitos de este trabajo en la medida en que el autor declara la posibilidad de todos los componentes esenciales de la religión (bloque 1.2.1) sin referencia metaempírica alguna³⁹². Su caso es un ejemplo de espiritualidad aplicada sin Dios a la vista, esto es, sin Dios en sentido estricto³⁹³, pues en el sentido más amplio que recoja cuanto a propósito hemos concebido no hay manera, se ha dicho en más ocasiones, de escapar a la concepción divina. Bloch plantea en suma una espiritualidad laica, aunque él no la hubiese concebido en tales términos, sino como «realización trascendente marxista» (y si acaso). Una vía de trascendencia depurada de algunos de los aspectos no esenciales aquí tratados (1.2.2.).

Hay que destacar la clarividencia con la que Bloch reconoce la existencia de una dimensión espiritual humana (capacidad de trascendencia); llega al extremo de declarar la imposibilidad de obliterarla, pues para él tal «esperanza de totalidad» es un movimiento irrefrenable. También la concibe *ilimitada*, aspecto este que es problemático si es que no alude de suyo a la ausencia de *limes* que hay que suponer en toda salida de sí que cae dentro del espacio propio de nuestra dimensión espiritual.

Quisiera destacar varios aspectos del planteamiento blochiano por lo que tienen de coincidentes y esenciales a lo que en seguida se dirá a propósito de la amistad como vía de trascendencia.

El primero de ellos tiene que ver con la virtud. Toda apuesta por la virtud, llevada a cierta altura, esto es, *practicada* con seriedad y asumiendo los suficientes riesgos, es un anhelo de perfección. Este aspecto es tan crucial al desarrollo de nuestra dimensión espiritual que Bloch afirma que «la religión

³⁹¹ Bloch, Ernst. *Atéismo en el cristianismo*. Madrid: Taurus, 1983 (*Atheismus im Christentum*. Frankfurt. am Main: Suhrkamp, 1968).

³⁹² En *Das Prinzip Hoffnung* habla de «*das Traszendieren ohne alle himmlische Traszendenz*».

³⁹³ Me refiero, en cuanto a «sentido estricto» o «amplio» a Dios como término o concepto.

constituye el más serio de los intentos de hacer realidad la llamada perfección abarcadora»³⁹⁴.

Otro de los aspectos a destacar en la propuesta blochiana concierne a la *intensidad* religiosa; particularmente, al hiato al que se apunta que podría existir entre las RCH y las otras vías para alcanzar la plenitud del espíritu. Puede esperarse que ese reproche acompañe de partida a muchos de los que lean esta tesis, porque es algo que fácilmente se colige no ya del *Zeitgeist* cultural en el que vivimos, sino de la mayoría de la ensayística occidental existente. Con ello se confunde lo que abunda, el producto de éxito, *New Age* o personalista, efectivamente vago y deslavazado y a menudo vacío y casi siempre sospechoso, con prácticas espirituales realmente profundas que no hay razón para considerar de menor rango que las convencionales. De ahí que estén cargadas de razón estas palabras de Bloch, que afectan decisivamente a este estudio alrededor de la amistad:

La creciente humanización de la religión no se corresponde, por ello, de ninguna manera, con una distensión de su estremecimiento, sino que, al contrario, lo humano adquiere además ahora el misterio de algo divino, algo divinizable, y lo gana como formación futura del reino, de un reino como debiera ser³⁹⁵.

Claro que Bloch no tiene en mente la amistad ni posiblemente las otras alternativas que se han mencionado, pero lo que importa es esto: que efectivamente *toda* humanización de la religión no debe partir con el lastre de ser algo así como «una religión de segunda división». Esto resulta especialmente pertinente para una propuesta de *locus religiosus* que pretende revelar una especial fuerza humanizante.

³⁹⁴ Bloch (2007), p. 304

³⁹⁵ Bloch (2007), pp. 307-308

El tercer aspecto a destacar es que el teísmo en sentido restringido³⁹⁶ no agota las ansias utópicas y *eutópicas* propias de la salida de sí. Bloch lo expone con cierta rotundidad: «El reino *subsiste como espacio fronterizo mesiánico también sin ningún teísmo* [...] más aún [...] el reino solo *subsiste en absoluto sin teísmo*»³⁹⁷. Se refiere a «la hipóstasis de un Dios de los cielos», a «lo divino como imagen desiderativa humana hipostasiada de orden superior»³⁹⁸; reniega de una cosificación de la divinidad que retira de las manos humanas, de la responsabilidad de los hombres, la tarea de hacer de la tierra un Edén. Bloch habla de lo que nos castra como seres (morales y espirituales); y apunta a la divinidad como «hacer Dios», en una vena que se retomará al final de este trabajo. La queja de Bloch contra la heteronomía moral recuerda inmediatamente a quien antes y mejor supo ponerla en su sitio: Immanuel Kant. Bloch nos recuerda además que la apelación a un *ens perfectissimum* es extraña al taoísmo y el budismo, religiones y espiritualidades realizadas como las que más.

En cuarto lugar, hay que destacar el modo en que Bloch intenta una vía de trascendencia libre de mitos, iglesias y dogmas. Contiene contra las mundanales mediaciones de un modo que sobrepasa, en cuanto a lo descarnado, lo que aquí se dijo al respecto. Importa además constatar que sale indemne, en cuanto a la *fiducia*, de este posicionamiento, porque es el mismo talante que trata de aportar este trabajo. Y así le leemos: «El camino pasa por encima de los curas, pero no por encima de la fe que nos hace creer, pues esta fe forma parte del camino como arrojío y extrema vigilia»³⁹⁹.

La esperanza blochiana es radicalmente moral: «El impulso hacia lo alto se convierte en último término en impulso hacia delante»⁴⁰⁰. Hay que agradecerle profundamente que dignificase el progreso mediante el único recurso que a la postre puede servir a tales efectos: la *spes*. No obstante, cabe aducir aquí lo mismo que en el caso de Horkheimer: aunque no haya religión ajena a la moral,

³⁹⁶ Supondré en lo que resta de epígrafe que Bloch se refiere siempre al teísmo en sentido restringido.

³⁹⁷ Bloch (2007), p. 311

³⁹⁸ Bloch (2007), p. 408

³⁹⁹ Bloch (2007), p. 402

⁴⁰⁰ Bloch (2007), p. 401

dimensión moral y espiritual son ambas sustantivas y por lo tanto no concéntricas. Por supuesto, ello no afecta a la necesidad que tenemos de esperanza, y al decisivo papel que los ideales han de jugar a la hora de construir un mejor mundo. Al realizar esta lectura crítica se pretende tan solo situar los aspectos del debate en los términos adecuados para poder abordarlos separadamente, aunque se reconozcan sus entrelazamientos.

La blochiana es una esperanza que aspira además a heredar la carga mesiánica de las RCH, paradigmáticamente del cristianismo: «El hombre hereda los tesoros del más allá, siempre que estos lo sean, y no meros visajes de aquello que no se entiende»⁴⁰¹. Bloch supo hacer honor al guante arrojado por Nietzsche y hacerse cargo del vacío dejado tras de sí por la liquidación de la hipóstasis de Dios. Y lo hizo precisamente desde el lugar que Nietzsche pretendía demoler, el cristianismo.

Moltmann reconoció esta aspiración: «La filosofía de la esperanza de Ernst Bloch pretende ser, en su cúspide, “meta-religión”, es decir “religión en la herencia”»⁴⁰²; una expresión que está en *Das Prinzip Hoffnung*. La «esperanza en totalidad» blochiana se presenta como núcleo de todas las religiones, como su meollo más allá de sus respectivas teologías, y por encima de ellas. No obstante, la concreción que el propio Moltmann hace de ese extremo no se compadece con todas las religiones: «Toda esperanza religiosa se halla iluminada por la luz ambigua de ser un consuelo hacia un futuro mejor»⁴⁰³. Es decir: hay que interpretar de un modo muy amplio y difuso dicho «consuelo» para que algunas variantes religiosas —e.g. el Tao— puedan entenderse comprendidas en este concepto. La esperanza de corte escatológico es un elemento esencial al cristianismo, pero en modo alguno puede decirse lo mismo de todas las realizaciones trascendentes que el hombre ha implementado.

La «distancia óptica», la tensión entre la existencia y la esencia, entre lo que el ser humano es y lo que no es, no es un universal religioso (de nuevo: si evitamos concepciones tan amplias que desdibujarían el concepto). Ni siquiera el hecho de que el hombre sea, en términos de Ortega y Marías, *futurizo*, no

⁴⁰¹ Bloch (2007), p. 417

⁴⁰² Moltmann (1969), p. 437

⁴⁰³ Moltmann (1969), p. 437

comporta que se sienta en todo caso esa dicotomía entre esencia y existencia. La *positio excentrica* del hombre a la que se refiere Moltmann (que es también nietzscheana, *das noch nicht festgestellte Tier*) es, como se ha sugerido, el punto de arranque de su dimensión espiritual, sin que podamos decir que implique indefectiblemente una dicotomía entre esencia y existencia, de modo que salvar dicha distancia constituyera el núcleo de la religión.

Estas disquisiciones vienen al punto para cerrar el primer bloque con una reconsideración del teísmo, tras lo analizado en el apartado 1.2.2.3. Bloch y Moltmann representan al ateísmo y al teísmo pero ambos parten de una similar referencia divina⁴⁰⁴. Lo que Bloch quiere derribar y en lo que Moltmann cree les une porque les instala en un teísmo común. Con ello quiero decir que el *eschanton* blochiano es cristiano, por más que esté depurado de toda referencia metaempírica; es teísticamente cristiano aunque sea convencionalmente ateo. De ahí que Moltmann pueda desarticular su «patria de la identidad» echando mano de los constituyentes del reino cristiano. En cambio, el teísmo en sentido lato (por oposición al teísmo restringido de 1.2.2.3), lo que podríamos llamar el *todoteísmo*, implica la asunción de todas las formas en que Dios ha sido concebido, incluida la jainista, la spinoziana, la taoísta, la confuciana, la budista, la advaita, la estoica y también la blochiana.

Digámoslo distinto con un ejemplo estruendoso: el carácter problemático de la muerte, y aún más, su escándalo, que está en Bloch y en Moltmann, dista de ser común a todas las realizaciones espirituales, porque no faltan versiones en las que la muerte es asumida con total naturalidad. Moltmann lo trae a escena con una expresión de Bloch, «el devoramiento de la muerte con la victoria», e igualmente con una afirmación de Hegel, sobre la identidad a la que también se refiere Bloch: aquella «que se horroriza de la muerte y se mantiene pura de la desolación»⁴⁰⁵. Cuando Moltmann afirma que «el auténtico problema de todo pensamiento de la esperanza lo plantea la muerte»⁴⁰⁶, sabiendo que antes se ha sugerido que la esperanza es el corazón mismo de la religión, adopta una

⁴⁰⁴ Bloch cercana al judaísmo y Moltmann al cristianismo; similar en lo que ambas tienen en común.

⁴⁰⁵ Moltmann (1969), pp. 453-454. En la p. 464 cita un aserto rotundo de Pablo de Tarso, muy llamativo, en el que la muerte se concibe como «el último enemigo» (1 Cor 15, 26).

⁴⁰⁶ Moltmann (1969), p. 455

postura sobre el trascender que no afecta a todas las variantes que llevan a término los seres humanos. Ni un taoísta ni un estoico consideran la muerte como anti-utopía; sus respectivas teologías quedan incólumes, a salvo de las dentelladas de las Parcas. La búsqueda de una extraterritorialidad frente a la muerte, en la excelente expresión de Bloch, no es un universal del trascender⁴⁰⁷.

Importa destacar que es solo la universalidad de la experiencia trascendente la que nos permite hablar con propiedad de religión y espiritualidad en el ámbito filosófico, puesto que la filosofía, a diferencia de la sociología, la etnografía y por supuesto la teología, solo tiene sentido desde una mirada que abarque la totalidad de la experiencia humana⁴⁰⁸. Y es solo desde este punto que podemos contemplar la amistad como alternativa espiritual en sus justos términos, y es a esa tarea a la que ahora nos encomendamos.

⁴⁰⁷ Añadamos que esta ausencia de escándalo ante la muerte no nos sitúa de suyo, como apunta Moltmann, al campo del «positivismo autosatisfecho», ni tampoco nos aboca a «un mundo que se cierra en sí mismo»; ahí están las opciones espirituales reseñadas para constatarlo — Moltmann (1969), pp. 464 y 466—.

⁴⁰⁸ Ello no es óbice, naturalmente, para tratar las particularidades espirituales y religiosas existentes, pues todas arrojan luz sobre la imagen global. En este sentido, sería absurdo, y desde luego este trabajo no lo hace, «ocultar o descartar» el Dios cristiano, el musulmán, la divinidad en sentido budista o cualquiera otra de las realizaciones históricas del espíritu que el hombre ha materializado. Nuestra necesidad de pensar desde una óptica *todoteísta* no entraña menoscabo alguno para los teísmos existentes, tampoco para el teísmo restringido mencionado en el apartado 1.2.2.3 (el hecho de que haya religión más allá de él no significa que él mismo sea un obstáculo).

2. LA AMISTAD COMO VÍA ESPIRITUAL ALTERNATIVA

2.1 AL ENCUENTRO HISTÓRICO Y FILOSÓFICO DE UNA AMISTAD QUE ABRE A LA REALIZACIÓN ESPIRITUAL

2.1.1 FUNDAMENTOS CLÁSICOS Y PERSPECTIVAS DESDE LAS RELIGIONES CONVENCIONALES MAYORITARIAS

Como se ha dicho, Eliade presentó al mito como un precedente ejemplar, como *summa pedagógica de la humanidad*. La amistad, que aquí se propondrá como alternativa de realización espiritual, también tiene sus mitos fundantes. Estimo que su despliegue, descripción y análisis pueden contribuir, de un lado, a componer una imagen aproximada, aunque suficiente, de a qué nos referimos con «amistad» en esta tesis, y de otro, a ir coleccionando alegaciones para la defensa que estamos intentando plantear: para su candidatura a *locus* desde el que emprender una aventura espiritual. Es mi intención desvelar, con los ejemplos históricos y filosóficos que siguen, la existencia de cierta amistad, de trazo universal, que nos habilita a pensar que estos poderes trascendentales de la amistad son no ya posibles, sino reales e identificables.

Han existido siempre amigos en el arrojo, en la aventura, en la audacia, en la adversidad, amigos que sacralizasen su unión e hiciesen de ella una forma de trascendencia y religación; amigos cuya amistad abría a una salida de sí con sus respectivos componentes culturales, existenciales, morales, etcétera. Ejemplos clásicos de amistad fueron los de Damón y Pitias, Orestes y Pílates, Euríale y Niso, Harmodio y Aristogitón, Gilgamesh y Enkidu, Teseo y Piritoo, Lelio y Escipión el Africano, Hércules e Hylas. Sabemos de ellos por los aedos, y en ciertos casos, por los historiadores. Forman parte del imaginario común de la humanidad, y han inspirado, como es el caso siempre con los mitos, multitud de prácticas reales. Algunas de ellas han sido reflexionadas, generando textos que nos permitirán dar forma a la amistad a la que se refiere este trabajo.

Constituyen, en cualquier caso, historias ejemplificantes de lo que ha sido una constante, aunque sea minoritaria⁴⁰⁹, en la historia de la humanidad.

Lo que sigue no será, en cambio, una colección de biografías al modo de las paralelas vidas de Plutarco. A fin de expresar las lecciones disponibles a propósito del engarce entre amistad y religión, repasaré ante todo las principales corrientes filosóficas que han dedicado a la amistad reflexiones de calado. Siempre con la idea de refrendar dichas ideas en cierta práctica efectiva que permite concebirlas como una vía de apertura trascendente; pues, como en cualquier otra religión, aspiramos a un conocimiento basado en experiencias reales y vivas y no en una mera intelectualización, que sería muy alicorta cuando de trascender se trata.

También revisaré aquellas aportaciones que desde las RCH contemplen la amistad como un elemento, si no nuclear, sí de importancia, por si tales manifestaciones revelasen también un *plus* que, reconocido o no, nos abocase a considerar seriamente las posibilidades espirituales de la amistad. Creo poder argumentar que en muchas de las formas convencionales de religión que conocemos se encuentran trazas de esta amistad que es capaz de hacer plena en sus contrayentes aquella dimensión; de modo que ni siquiera a las principales formas convencionales de religión debería resultarles extraña que cierta amistad se ofrezca como camino de espiritualidad.

Lo que sigue será solamente un esbozo de las distintas propuestas históricas; una visión de conjunto y unas líneas maestras. Con posterioridad, en el apartado 2.2 y siguientes, a la hora de pergeñar el modelo de amistad propuesto en tanto vía de trascendencia, y también a la hora de las conclusiones, todos los autores aquí bosquejados volverán al texto con aportaciones puntuales que tratarán de apuntalar dicho modelo.

⁴⁰⁹ Este factor, el hecho de que una religión haya tenido una plasmación efectiva minoritaria, no puede ser mancha alguna para la consideración genuina de la misma como un modo de realización espiritual. A fin de cuentas, todos los caminos espirituales genuinos (los que no se siguen por razones meramente culturales, étnicas o gregarias) son francamente minoritarios, pues comportan una fuerte apuesta personal que necesariamente es rara. Véase más adelante lo que dice William James sobre esto.

2.1.1.1 LA AMISTAD ENTRE CÍNICOS Y PITAGÓRICOS

Pudiera sorprender traer a la secta del perro, a los *kynikós*, como primer exponente histórico de esa amistad elevada a la que tratamos de dar forma. Pero lo cierto es que, entre los cínicos, a pesar del *pathos* que les fue característico, la amistad tuvo una enorme importancia. Formó parte del modo de vida de los seguidores de esta escuela, y en grado avanzado. Como refiere Fuentes:

Se nos dice no solo de Antístenes sino de los cínicos en general que afirmaban que quien ha alcanzado la sabiduría es digno de ser amado y que los sabios son amigos entre sí. El cínico —se nos dice también— se caracteriza precisamente, como buen perro, por ser capaz de distinguir entre los amigos y los enemigos⁴¹⁰.

En la misma página se cita que Diógenes habría dicho: «Yo soy un perro, pero de los de raza y de los que guardan a los amigos». Pese a su fiera independencia y su irreverente *modus vivendi* —presidido por el cuestionamiento de todo—, el cínico tiene la amistad por uno de sus asideros básicos, por una de las razones que justifica seguir viviendo. La practica con una gran generosidad, ayudado sin duda por la enorme independencia que se desprende de sus postulados filosóficos principales. Los cínicos son, por definición, descreídos, y sus *mores* son en ocasiones estrambóticas y provocativas; pero no dejan de constituir una comunidad ideológica cuyos miembros, de un modo u otro, se apoyan entre sí.

Antístenes aportó diversos ejemplos sobre hasta qué punto era importante la amistad: «Esto no se lo oculto a nadie, sino que muestro mi abundancia a todos los amigos y doy a quien lo desea parte de la riqueza de mi alma»⁴¹¹. La cínica sería, indica Fuentes, una amistad pedagógica que no comportaría

⁴¹⁰ Fuentes González, Pedro Pablo. «La amistad desde la perspectiva y experiencia de los cínicos antiguos» en Zamora (2005), p. 52

⁴¹¹ Fuentes González, Pedro Pablo. «La amistad desde la perspectiva y experiencia de los cínicos antiguos» en Zamora (2005), p. 53

tampoco ningún principio de utilidad, «al menos para el cínico ya cumplido»⁴¹². Acaso sea ese el aspecto más trascendental en la amistad entre los cínicos, lo que tiene de desinteresada, el grado en el que está a salvo de cualquier otra consideración que no sea su valor intrínseco. En cualquier caso, «el cínico de verdad no necesita, pues, de ningún amigo»⁴¹³; la proverbial autosuficiencia cínica es innegociable. Lo cual no resulta, hasta cierto punto, un problema último para la amistad, pues como se verá esta incluye entre sus principios, en su mejor versión, una radical libertad y gratuidad que la alejan de todo lo «necesario».

Puede decirse que la de amistad de los cínicos tiene una base pedagógica. Algo que leemos también con posterioridad en Plotino, para quien —y en esta vena, no habría chirriado a los cínicos— «el hombre sabio y de bien trata de mostrar al otro la preeminencia de la vida en la inteligencia, y con este propósito se convierte en el mejor de los amigos»⁴¹⁴. Esta amistad es pues una suerte de mutua evangelización moral, de recíproca elevación, de asistencia bilateral en el duro oficio de vivir. El cínico tiene un agudo ojo para los aspectos más miserables y precarios del hombre, de modo que, una vez desmontados todos los falsos lenitivos, desde su a veces oscuro humanismo, piensa en muchos casos que la amistad es el menos inseguro de los puertos al que recurrir cuando arrecia la tempestad.

La importancia de la amistad en la práctica diaria ganará muchos enteros entre los miembros de otra secta de gran influencia en la historia: los pitagóricos. Pitágoras expuso la amistad de todos con todos, una amistad que encontraría su vehículo en el conocimiento, en la práctica filosófica, en el estudio, y en una legislación bienhechora, promotora de la justicia. Una amistad que era un componente más de la armonía universal que los pitagóricos concibieron, una traslación al ámbito interhumano de su música de las esferas: el melodioso

⁴¹² Fuentes González, Pedro Pablo. «La amistad desde la perspectiva y experiencia de los cínicos antiguos» en Zamora (2005), p. 55

⁴¹³ Fuentes González, Pedro Pablo. «La amistad desde la perspectiva y experiencia de los cínicos antiguos» en Zamora (2005), p. 55

⁴¹⁴ Zamora Calvo, José M^a. «La noción de amistad en Plotino» en Zamora (2005), p. 179

acorde del cuerpo con la mente, de lo terrenal con lo divino, del todo con las partes, finalmente de los hombres entre sí.

Jámblico tiene a Pitágoras por el mismísimo inventor del término «amistad»⁴¹⁵. Llega al punto de elevar la amistad pitagórica al *summum* de su especie. Elementos clave de esta especialísima amistad serían la confianza, lo que tiene de salvaguarda frente a las desventuras e inconveniencias que acaecen en toda vida, y el hecho de ser un instrumento ideal para mantenerse alejado de toda ira y toda pendencia. Y ello partiendo de un respeto y una actitud recta que no están exentos de reglas, ni son tomados al voleo. Una amistad robusta que, como explica Aristóxeno —quien conoció a los últimos pitagóricos que poblaron la Magna Grecia—, queda exenta de lamentaciones, súplicas y adulaciones⁴¹⁶. Una amistad recia que infundió todas las prácticas de los pitagóricos, y a la que ellos rindieron verdadero culto, practicándola como parte de su integral religión.

Esta amistad, expone el mismo Aristóxeno, tomaba forma incluso con los extraños, «antes de conocerse y entablar conversación»⁴¹⁷. Los pitagóricos constituyeron una verdadera hermandad de asistencia y respeto mutuo, una unidad universal de concordia; fueron buenos samaritanos *avant la lettre*. El pitagórico *Hieros Logos (La Palabra Sagrada)* dice así: «Gozamos de plena libertad en el encanto de la amistad; es el estímulo de la virtud, la chispa del genio, la poesía de la vida, el camino del ideal»⁴¹⁸.

⁴¹⁵ Jámblico (2003), p. 145

⁴¹⁶ Jámblico (2003), p. 147

⁴¹⁷ Jámblico (2003), p. 149

⁴¹⁸ Merino (2005), p. 9

2.1.1.2 AMISTAD Y RELIGIÓN EN SÓCRATES, PLATÓN Y ARISTÓTELES

Platón hace decir a Sócrates en *Lisis*:

Uno desea tener caballos, otro perros, otro oro, otro honores; yo, en cambio, no me preocupo de estas cosas, pero deseo tener muchos amigos y preferiría más un buen amigo a la codorniz o el gallo mejores y también a un caballo o a un perro, y creo que preferiría tener un amigo más que el oro de Darío, y más que al propio Darío⁴¹⁹.

El *Lisis* ha formado parte de prácticamente todas las antologías de textos clásicos sobre la amistad. En cualquier caso, como otros diálogos socráticos, *Lisis* es un texto aporético. La consideración que Platón hace de la amistad es por entero problemática, y casi hay que circunscribirse a este diálogo para sacar conclusiones sobre lo que Platón postuló acerca de la amistad. Como escribe Huhues-Olivier Ney, en Platón «il n'y a pas d'Idée de l'amitié»⁴²⁰. En efecto :

L'amitié chez Platon n'est ni expérience affective de la relation à l'autre ni procédé métaphorique de description ontologique, quoiqu'elle s'étende pour finir à ce niveau; elle est attente de soi, qui pourra devenir par la suite soin ou souci, mais dont l'entièreté, loin de s'en abstraire, rivalise encore avec celle du monde, dont elle ne se distingue pas, dans la mesure où elle la pensé [...] l'amitié des autres ne se rencontre et ne se comprend que dans une totalité de pensé [...] mais ne se réalise [...] que comme amitié originale pour soi⁴²¹.

⁴¹⁹ Platón. *Lisis*. En Merino (2005), p. 58

⁴²⁰ Ney, Huhues-Olivier. «Liens d'amitié et constitution de la cité chez Platon» en Zamora (2005), p. 93

⁴²¹ Ney, Huhues-Olivier. «Liens d'amitié et constitution de la cité chez Platon» en Zamora (2005), p. 111

Sabemos que Platón bebió de fuentes pitagóricas; pero este aspecto no permea por igual todos sus escritos. En lo que hace a la amistad, como sugiere el texto de Ney y se desprende de la lectura de *Lisis*, su visión, por estar desprovista de ideales, resulta bastante solipsista. La suya es una *philia* que guarda un fuerte contraste con la relación afectiva de la que más se ocupó Platón, que fue el *éros* (paradigmáticamente en *El banquete*). Se diría que Platón, a la hora de trascender, y a resultas de su idea central —Bien y Belleza coincidente en el *Eidos*—, apostó más por el *éros* que por la *philia* como vía de trascendencia.

Vallejo señala que la relación *éros* es más intensa y tiene siempre connotaciones sexuales. Aristóteles la llama «hipérbole de la *philia*», en *Ética a Nicómaco*. En *éros* hay sujeto y objeto, mientras que, en puridad, no ocurre otro tanto en la *philia*. En Platón, en cambio, *éros* es una especie de *summum* de la *philia*; para él, todo apunta siempre al Bien⁴²², de modo que es del *éros* del que hemos de cuidarnos.

Jenofonte, en sus *Memorables*, pone en boca de Sócrates la siguiente declaración:

Antifón, así como a otro hombre le procura placer un buen caballo o un perro o un pájaro, a mí me deparan mayor satisfacción los buenos amigos. Y si encuentro algo bueno se los enseño a ellos; y los presento unos a otros para que mutuamente salgan beneficiados en la virtud. Con mis amigos saboreo los tesoros que los hombres del pasado dejaron por escrito. Y cuando encontramos algo interesante lo recogemos y lo consideramos de gran provecho si puede ayudar a otros.

Tenemos aquí, como vimos en los cínicos, el elemento pedagógico que colorea la amistad, añadiéndole un sentido adicional que la torna esencial al ser humano en su devenir diario. Es claro que el Sócrates de Jenofonte es mucho más transparente, y quizá por eso menos estimulante para el filósofo, que el de Platón. Pero no conviene descuidarlo por si respondiese con más exactitud a la

⁴²² Vallejo Campos, Álvaro. «*Éros y philia* en Platón y Aristóteles» en Zamora (2005), pp. 63-78

imagen real del Sócrates histórico, del que tantas lecciones sabias podemos aún esperar. Dadas las muchas vicisitudes por las que atravesó, y lo poco que sabemos sobre su vida y obras, el papel que jugó en Atenas, su biografía, en suma, resulta una tentación muy fuerte sostener que Sócrates hubo de practicar la amistad en un grado muy elevado. Además, la imagen clásica que hemos conservado de su final, tanto en el modo en que la describe Jenofonte como en el que figura en el *Fedón*, nos refieren a una persona rodeada de amigos (más, tal vez, que de discípulos), que tratan por todos los medios de librarle de su dramático, aunque escogido desenlace.

Pickstock sugiere que el aporético final colapsado al que asistimos en *Lisis*, bien podría querer decir que el mensaje platónico, por intermediación socrática, es que la amistad «is, like philosophy, a way of life, rather than a static thing to be examined»⁴²³. Esto es, una toma de postura vital, un modo existencial de estar en el mundo, precisamente al modo en que las religiones lo son.

Pickstock tiene interesantes palabras para la transición entre Platón y Aristóteles a propósito de la amistad: «Plato suppresses the ultimate significance of friendship in pursuit of the good, where Aristotle sees friendship as essential to the good»⁴²⁴. Este es un paso fundamental, que recoge con justeza el enorme salto que la amistad, tanto en sus aspectos específicamente éticos como, en general, vivenciales, efectúa entre ambos pensadores.

Aristóteles afronta la amistad desde la *areté*: «La amistad no es sino cierta disposición moral»; «una de las virtudes más bellas y más deseables de que puede tratarse en moral»⁴²⁵. Puesto que en Aristóteles moral y justicia vienen prácticamente a coincidir, ambas encontrarían en la amistad su realización última y más fluida. A su vez, la amistad que toma pie en la *areté* sería un ápex de la humanidad: «La amistad por virtud es la propia de los hombres más distinguidos y mejores», ya que «si la primera y verdadera amistad está fundada en la virtud, resulta de aquí que los que la poseen son ellos también absolutamente

⁴²³ Pickstock (2002), p. 46

⁴²⁴ Pickstock (2002), p. 39

⁴²⁵ Aristóteles. *Ética a Eudemo*, VII, I. En Gimferrer (2010), p. 61

buenos»⁴²⁶. Los amigos no se aman propulsados por el acicate del interés, sino bajo el paraguas de un ideal, y a partir de una comunidad de valores.

Según Aristóteles, lo explica Francisco Rodríguez Valls, esta amistad-*areté* saca al hombre de la órbita animal y corporal de lo privado y lo lleva hasta la órbita de la libertad, el lenguaje, la justicia y el espíritu de lo público. «El ámbito estricto de la amistad, más allá de las relaciones de amor que se establecen entre los miembros de la familia, es solo posible en lo público»⁴²⁷. Este orden es, para Aristóteles, el de la alabanza y el honor; el de lo elevado (y conviene retener este carácter público para cuando se hable de la «religión civil» de Rousseau). Apelar a una libertad máxima, junto a una sujeción moral extrema, es apuntar ya a otro orden de cosas que sobrepasa con crecer lo emocional y lo recreativo.

Amistad y benevolencia, dice Aristóteles, no se confunden, pero no puede existir la una sin la otra. La benevolencia se refiere a la amistad moral. Esto es: «Todo amigo es necesariamente benévolo, pero todo corazón benévolo no es un corazón amigo»⁴²⁸. También hay una concordia genuina (la que se practica entre los buenos), mientras que el resto serían sucedáneos varios. Aristóteles tiene a la amistad por una benevolencia recíproca con conocimiento de causa, o mejor, de los causantes. En el apartado V del libro IX de *Ética a Nicómaco* se insiste en que benevolencia y amistad se parecen, pero no coinciden: dice que comporta una intensidad menor al amar; que es condición necesaria pero no suficiente. Tampoco la concordia (recogida en el apartado VI) es exactamente la amistad, aunque la «concordia supone siempre corazones sanos»⁴²⁹.

En Aristóteles, el principio rector es siempre el de la proporcionalidad; y su norte es igualmente siempre el de la justicia: «Cuando los hombres se aman unos a otros, no es necesaria la justicia. Pero, aunque sean justos, aun así tienen necesidad de la amistad»⁴³⁰. La amistad es una relación entre iguales: «Cuando la afección está en relación con el mérito de cada uno de los individuos, se convierte en una especie de igualdad, condición esencial de la amistad»⁴³¹. Para

⁴²⁶ Aristóteles. *Ética a Eudemo*, VII, II. En Gimferrer (2010), p. 66-67

⁴²⁷ Rodríguez Valls (1991), p. 150

⁴²⁸ Aristóteles. *Ética a Eudemo*, VII, VIII. En Gimferrer (2010), p. 79

⁴²⁹ Aristóteles. *Ética a Eudemo*, IX, VII. En Gimferrer (2010), p. 122

⁴³⁰ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, VIII, I. En Gimferrer (2010), p. 90

⁴³¹ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, VIII, I. En Gimferrer (2010), p. 98

Aristóteles, la amistad es una relación de uno a uno, y así titula el capítulo VI de esta *Ética a Nicómaco*: «La verdadera amistad no se extiende a más de una persona»⁴³². Esta proyección virtuosa que la amistad aristotélica plantea supone un compromiso sumo que no admite otra posibilidad.

Aristóteles, como buen argumentador en favor de la *areté*, estima que «la amistad, por lo demás, parece consistir más bien en amar que en ser amado [...] parece que amar debe ser la gran virtud de los amigos»⁴³³. Aristóteles ve que buena parte de esto se traduce en una asistencia mutua en busca de la excelencia. La suprema nobleza de la amistad es sumamente visible desde esta postura etimológicamente «aristocrática»: se traduce en una generosidad sin reservas, en la que todo se resume en dar sin esperar nada a cambio. La sobreabundancia personal (la *megalopsychia*) es la que aporta la energía y los elementos básicos para que pueda fraguarse esta clase de amistad.

En X y XI, Aristóteles extiende la amistad a la política, y sus conclusiones a las formas de gobierno. En XII, hace lo propio con la familia. En cualquier caso, el Estagirita no deja de insistir en que se trata de una relación que parte de la individualidad: «Todo sentimiento de amistad parte ante todo del individuo, para derramarse después sobre los demás»⁴³⁴. Es decir: como sentimiento y disposición, como excelencia, la amistad nace siempre en el individuo, aunque termine derramándose a la sociedad entera, beneficiaria subsidiaria de una relación que es noble, trascendental, y construida entre pares.

Aristóteles, que contempla ciertos tipos menores de amistad, cree que esta solo merece tal nombre cuando es buscada como un fin en sí mismo: «Los buenos son los únicos que se hacen amigos por sus amigos mismos; porque los malos no se aman entre sí si no encuentran en ello algún provecho»⁴³⁵. De modo que «es cosa bella hacerse un bien sin pensar en recibir nada»⁴³⁶. Como toda conquista virtuosa en el hombre, de lo que se trata es de favorecer el bien por el bien: «Esto es lo propio del hombre honrado: hacer el bien exclusivamente, hacerlo por sí mismo, por la razón de que está en él y constituye la esencia

⁴³² Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, VIII, VII. En Gimferrer (2010), p. 100

⁴³³ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, VIII, VII. En Gimferrer (2010), p. 101

⁴³⁴ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, IX, VIII. En Gimferrer (2010), p. 125

⁴³⁵ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, VIII, IV. En Gimferrer (2010), p. 95

⁴³⁶ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, VIII, XIII. En Gimferrer (2010), p. 110

misma del hombre en cada uno de nosotros»⁴³⁷. Estamos, subrayemos este punto por lo importante de sus consecuencias en nuestra tesis, ante un ideal.

Aristóteles se refiere también al rompimiento de la amistad:

Mientras haya esperanza de corregirlos, es preciso ayudarles a salvar su virtud con más esmero que si se tratara de reparar su fortuna, por lo mismo que es uno de los servicios más nobles y más dignos de la verdadera amistad⁴³⁸.

Aristóteles dice que solo el bueno está en disposición de amarse a sí mismo; y solo este puede amar a algún otro. La vigorosa virtud que concibe dejará una honda marca en la historia de cara a la práctica de la amistad, siendo como es su filosofía parte de la trama esencial de la cultura occidental, sin dejar de extender sus tentáculos al mundo árabe, cuyos sabios profusamente lo estudiaron, incorporándolo a su propia tradición. Además, a partir de Aristóteles, ya no será posible estudiar la amistad sin detenerse en sus aspectos morales.

Como expone Rodríguez Valls, «la amistad según la bondad moral» — esto es, la amistad elevada— «lo que busca es la expresión de la intimidad libre del otro»⁴³⁹. Hay pues un vaciamiento en una instancia externa. En palabras de nuestro autor, «este extraño fenómeno al que se denomina amor es el que lleva al respeto de sí mismo y a pasar a manos del otro»⁴⁴⁰. Estamos, de nuevo, ante una forma de entrega. Interesa mucho resaltar este aspecto, que nos lanza a la otredad, y así pues a una salida de sí que es trascendente. Aristóteles empuja la *philia* hacia nuevas y más ricas latitudes. Y es que, dice Rodríguez Valls, «en la amistad según la virtud es donde encontramos mayor riqueza ontológica»⁴⁴¹.

⁴³⁷ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, IX, IV. En Gimferrer (2010), p. 119

⁴³⁸ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, IX, III. En Gimferrer (2010), p. 118

⁴³⁹ Rodríguez Valls (1991), p. 167

⁴⁴⁰ Rodríguez Valls (1991), p. 172

⁴⁴¹ Rodríguez Valls (1991), p. 170

2.1.1.3 EL EPICÚREO JARDÍN, TEMPLO DE LA AMISTAD

Epicuro produjo una filosofía tan incisiva que sus pasos, incluso diezmados por su mala prensa, su materialismo aparente⁴⁴² y su hedonismo mal ponderado, aún resuenan con fuerza. La amistad ocupa un lugar centralísimo en la filosofía epicúrea, y entre lo poco que sabemos del *Jardín* —el lugar en el que el maestro impartía sus lecciones y compartía vida con sus seguidores—, está que se trataba de una comunidad nacida para y por la práctica de la amistad. El propio Epicuro escribe: «De todos los bienes que la sabiduría ofrece para la felicidad de una vida plena, el más grande es la adquisición de la amistad»⁴⁴³. Y también: «El hombre bien nacido se consagra ante todo a la sabiduría y a la amistad; una es un bien mortal, la otra es un bien inmortal»⁴⁴⁴. Para el maestro, *philia* y *sophía* van de la mano. Venerar es la vía para ser objeto de veneración; sacralizar, la forma de darse de bruces con lo sagrado. Epicuro, cuya cosmovisión jamás despega hasta lo trans-material (todo, hasta los dioses, está compuesto de átomos), parece apuntar a una forma de estar en el mundo en el que el cuidado y ensalzamiento del amigo procuran la propia trascendencia. El amigo es el trampolín para escapar más allá del sí mismo; el vaciamiento realizativo de la propia alma abre las autopistas requeridas para la espiritualidad.

Son varios los principios y prácticas en los que toma cuerpo la amistad epicúrea. La *parresía* es una muy característica obligación de decir la verdad; una súper-honestidad que es también una forma de soteriología. En este y otros sentidos, la amistad epicúrea, como la aristotélica, es un modo de excelencia. En el *Jardín*, que forma parte de nuestro imaginario universal sobre lo que podría ser una convivencia amistosa, pocas reglas hubo de haber más aparte de esta: la de honrar nuestra humanidad a través del amor benevolente al amigo.

⁴⁴² Viene a cuento, a este respecto, el aserto de Fromm: «Los materialistas, en la medida en que buscan la autenticidad, la iluminación, la armonía y la salvación, son espirituales» —Fromm, Erich. *La vida auténtica*. Barcelona: Paidós, 2007, p. 57 (*Authentisch leben*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2000)—

⁴⁴³ Max.Cap. p. 27

⁴⁴⁴ Gnom. Vat., 78

Epicuro predicó un Bien mayúsculo, pero no metafísico, sino posible, material e incluso corriente. E inmensamente más elemental que el que vociferasen los que le crearon una mala reputación. Su fin, la *autarkeia*, puede situarse en los alrededores de algunas experiencias místicas, con las que guarda razonables —aunque solo tentativos— parecidos, rebajadas las pretensiones extáticas. Los exiguos fragmentos que nos hablan de su vida y los censores dejaron escapar, constituyen un fresco muy vivo sobre la amistad como apertura a las formas de vida espirituales.

Epicuro y su *Jardín* emergen en una época socialmente desgarrada, en la que la amistad era en muchos casos un último asidero. Es por ello que los epicúreos insistirán en que los amigos se socorren y se atienden, ya que deben constituirse en una colectividad alternativa a la política, que ha dejado de ser fiable. Festugière denomina al periodo de Epicuro como un gran «smarrimento morale». En tales tiempos convulsos, los epicúreos pretenden al menos cuidar «lo spirito di familia e di città»⁴⁴⁵, de modo que la amistad asume «un valore consolatorio nei confronti della spersonalizzazione della vita cittadina e compensativo di fronte allo smarrimento della fede religiosa tradizionale»⁴⁴⁶. El epicureísmo debió de operar, efectivamente, como una verdadera fe para desilusionados. La época dorada de Pericles es ya solo un rumor; Grecia se desangra en conflictos y está a punto de ceder el testigo civilizatorio a Roma; los demagogos han proliferado hasta el punto en que sus miserias ya no pueden quedar ocultas. A este tiempo convulso y descreído le brotará la rareza de los epicúreos, con tal fuerza que aún hoy nuevos epicúreos se unen a esta aventura filosófica.

Epicuro estima que la amistad nace de un beneficio o utilidad (*ophéleia*) aunque no puede quedarse en este. No puede ser un puro medio, si quiere ser plena, merecer su nombre. La amistad epicúrea es una relación transida de libertad. El culmen está en el encuentro (algo que puede remitirnos, luego lo veremos, a Lévinas); la vida en el *Jardín* era intensamente comunal. Sus comidas eran verdaderos sacramentos, celebraciones cultuales de la

⁴⁴⁵ Festugière, André-Jean. *Epicure et ses dieux*. Paris, 1946, p.61. En Baldini (2001), p. 24

⁴⁴⁶ Pizzolato, Luigi. *L'idea dei amicizia nel mondo antico classico e cristiano*. Torino: Einaudi, 1993, p.71. En Baldini (2001), p.24

generosidad en las que está presente la especial personalidad de Epicuro, que fue, entre los filósofos clásicos, el más afectuoso. Basta leer sus cartas para asistir a un singular derroche de *sympatheia*, que tiene lugar en un medio frugal, en modo alguno sofisticado, en una práctica que es reducida a sus constituyentes esenciales para que la tranquilidad de espíritu pueda ocupar el lugar central que permite su culminación.

Diversas descripciones sobre la amistad en el *Jardín* apuntan a una práctica espiritualizada. Larrauri describe cómo «los ritos, las efigies, la memoria del fundador, sus enseñanzas recogidas en manuales de máximas, todo esto configura algo parecido a una religión»⁴⁴⁷. Una religión en la que la amistad es nuclear, la razón misma de existir del *Jardín*. La sociedad epicúrea sustituye a la convencional; instituye otras reglas (las de la amistad). Los epicúreos «construyen un jardín, que no es sino una naturaleza refinada, y en él aspiran a vivir como dioses»⁴⁴⁸. ¿En qué consiste esta religión? En la práctica activa y concentrada de la sabiduría y la amistad.

La referencia epicúrea a los dioses tiene un doble carácter. De un lado, es poética y metafórica, una referencia a «lo más elevado», a nuestra mejor versión. De otro, Epicuro estima que la felicidad de los dioses reside en lo mismo que la de los hombres: en el placer entendido como ausencia de turbación del alma. Para no ser turbado el hombre ha de vivir «ocultamente», y lo mismo vale para los dioses, que ofrecen hasta cierto punto un modelo de esta sabia ocultación. El Jardín sería por tanto una especie de Olimpo al revés: el espacio escondido y por ello feliz que ocuparían unos dioses verdaderos (no los frívolos personajes olímpicos)⁴⁴⁹.

Para ser efectivamente sacralizada, la relación entre los seres humanos es re-concebida. La pareja de amigos es la pareja sin distinción de poder; y esta dimisión del poder es el primer paso para la trascendencia. La concordia todo lo irriga; se inserta en el modo de vivir y lo determina, le da fuste y sentido, algo de

⁴⁴⁷ Larrauri (2007), p. 10

⁴⁴⁸ Larrauri (2007), p. 67

⁴⁴⁹ Festugière, André-Jean. *Epicure et ses dieux*. Paris, 1946

la mayor importancia para una filosofía que apunta decididamente a la destrucción del miedo y la inquietud. «Hermosísima es la visión de nuestro prójimo si el primer trato implica concordia o al menos produce un gran impulso hacia ésta»⁴⁵⁰, dice Epicuro. Solo desde la supresión de intereses e inclinaciones, y de cualquier jerarquía, se pueden plantear relaciones humanas que conduzcan a la serenidad y la paz interior.

Matizando lo propuesto por otros autores, Alberoni entiende que la amistad propugnada por Epicuro es más una forma de comunidad y solidaridad que de amistad. «Por esta razón, toda amistad nace siempre de la colectividad, pero en contra de la colectividad, nace de un campo de solidaridad, pero en contra de ese campo de solidaridad»⁴⁵¹. Alberoni lo tiene por un separarse, más bien. Lo cual no deja a su vez de ser una vía hábil para la *autarkeia*, puesto que la relación que plantean los epicúreos da pie a seres humanos menos manipulables, y una sociedad en la que abunde la amistad es más difícil de sojuzgar.

Ese gran comentador que fue Cicerón, que al alinearse con los estoicos, y pese a su eclecticismo, fue muy crítico con los epicúreos, no dejó de apreciar la amistad propugnada por el maestro de Samos: «Pero Epicuro nos enseña que de todas las cosas que la sabiduría reunió para vivir felizmente, ninguna hay mayor que la amistad»⁴⁵². Una idea que, aunque Cicerón la defendiese a su modo con mucha fuerza (más adelante lo revisaremos), no debió dejar de resultar extraña en tiempos del Arpinate. Esto nos da una idea de hasta qué punto los seres humanos, sean cuales fueren nuestras circunstancias históricas y políticas, hemos llegado a apreciar el enorme potencial espiritual de la amistad. Cicerón vivió un tiempo turbulento, y merodeó lugares en torno al poder que estaban cargados de peligros y sospechas. Pudo experimentar la soledad, y aunque con cuentagotas, llegó a saber que la amistad podría ser un modo último para trascender todas las inmediateces y sinsabores. Aunque en otros aspectos

⁴⁵⁰ Gnom. Vat., 61

⁴⁵¹ Alberoni (2006), p. 87

⁴⁵² Cicerón. *De finibus bonorum et malorum* I, XX En Gimferrer (2010), p. 147

contendiera con los epicúreos, en lo que hace a la amistad, Cicerón los admiró, y es fácil imaginarle suscribiendo punto por punto las encendidas palabras de su célebre fundador: «La amistad recorre danzando el mundo habitado y, como un heraldo, nos da a todos la proclama de que despertemos a la celebración de la felicidad»⁴⁵³.

⁴⁵³ Gnom. Vat., 52

2.1.1.4 LA AMISTAD ROMANA, ESTOICA —Y SU EPÍTOME CICERONIANO—. MONTAIGNE COMO ACTUALIZADOR

E.O. James menciona, en su enorme tratado sobre las religiones⁴⁵⁴, que la religión romana antigua, careciendo del atractivo emocional de una salvación personal como la que tanto sobresalía en los misterios griegos, fomentaba, no obstante, la consolidación de la vida doméstica, al aglutinar a la familia en una unidad espiritual, una relación entre familia y espíritus llamada *pietas* —la raíz de la idea romana de virtud—. Con posterioridad al auge de la *Stoa* en Roma, Plotino, juntando lo neoplatónico con lo neoestoico (vía lo neopitagórico), opinará que «la verdadera Amistad hace que todo sea uno e inseparable en el mundo inteligible»⁴⁵⁵. El deber más elevado para este tipo de espiritualidades era la observancia cuidadosa de los ritos prescritos para su mantenimiento. La *religio* no era sino este «atarse» en una obligación mutua; su expresión más general se extendía a la sociedad entera, sostén de la *pax deorum*.

Según Merino, «la *amicitia* fue virtud privada, espejo público, hilo conductor que transmitía el saber de maestros a alumnos, gimnasia fraternal entre los espíritus libres»⁴⁵⁶. Hay, como vemos, trazos de una excelencia y, antes que nada, una guía para el discurrir vital de sus practicantes. El matiz referido a la ejemplaridad no es menor: se exigía al *pater familias* que fuese ejemplo no solo en su núcleo familiar, sino para la ciudadanía; y muchas de sus actividades culturales, como ocurre también en el confucianismo, tienen un poderoso halo de civilidad. Pese a ello, el Arpinate no se circunscribió a los aspectos sociológicos de la amistad, sino que apuntó a sus rasgos emocionales e incluso divinos. De ahí que Merino comente que «entre las virtudes republicanas de la Roma antigua, la amistad ocupaba un lugar de honor junto a la honestidad, la

⁴⁵⁴ James, E.O. *Historia de las religiones*. Madrid: Alianza, 2009 (*History of religions*. S.l.: The English Universities Press, 1956)

⁴⁵⁵ Zamora Calvo, José M^a. «La noción de amistad en Plotino» en Zamora (2005), p. 182

⁴⁵⁶ Merino (2005), p. 109

abnegación o la lealtad»⁴⁵⁷. Cicerón, que se inspira en Panecio, sostiene:

El bien de la patria y la felicidad de los ciudadanos deben basarse sobre los principios de la amistad, que no es otra cosa sino un común sentir en las cosas divinas y humanas, junto con una benevolencia llena de amor⁴⁵⁸.

Como hemos mencionado en el apartado anterior, Cicerón sabe que esta amistad, por ser un *summum*, es una planta rara y preciosa. Él mismo se jacta de concebir una sola persona, Tito Pomponio Ático, a quien pueda llamar amigo. E insiste en cómo esta amistad nada tiene que ver con el entramado de intereses y favores en el que, dada su vida pública, está enzarzado. Merino lo puntualiza así: «Lelio, como buen estoico, busca en las ventajas de la amistad la jerarquía de lo importante y así, en la cúspide, resulta que el práctico romano encuentra no beneficios materiales de ayuda, sino esperanza y combustible para seguir viviendo»⁴⁵⁹. La amistad posibilita también la paz entre los pueblos, según Cicerón. La amistad ciceroniana «es más impulso que cálculo, más atracción que negocio»⁴⁶⁰.

Nuevos tintes morales aparecen en la *amicitia*, que aparece como un compromiso compartido en torno a la *dignitas*: «La primera regla ciceroniana, muy en la línea de Platón y Sócrates, consiste en no pedir ni hacer nada indigno»⁴⁶¹. La amistad está de nuevo presente como vía de elevación, de maximización de sí, como un vergel adecuado para que en él broten ideales y valores. La amistad supone un vuelco para el conjunto de prioridades de quien la practica. Para Cicerón:

No debemos preferir la utilidad propia a la amistad ni aun en atención a los amigos debe cometerse acto alguno contra la honestidad, la

⁴⁵⁷ Merino (2005), p. 111

⁴⁵⁸ Merino (2005), p. 112

⁴⁵⁹ Merino (2005), p. 126

⁴⁶⁰ Merino (2005), p. 129

⁴⁶¹ Merino (2005), p. 131

fidelidad, el juramento o la justicia. El concepto del deber se perturba sobre todo en las amistades [...] Ciertamente que todo lo que parece útil, honores, riquezas, placeres y otras cosas semejantes, no deben anteponerse nunca a la amistad; pero cierto también que el hombre de bien no debe hacer por ella nada que atente contra la patria o que constituya perjurio o deslealtad⁴⁶².

Lo *honestum* reina en la amistad, que queda así fuertemente marcada en su vertiente moral: «Que esta primera ley de la amistad quede sancionada: pidamos cosas honestas a los amigos, hagamos cosas honestas por causa de los amigos»⁴⁶³. A raíz de estos principios, Cicerón se mostrará muy crítico con aquellas propuestas filosóficas que no dan con la medida ética adecuada respecto de la amistad. A juicio de Rodríguez Donis, Cicerón «expone la debilidad del hedonismo y del utilitarismo a la hora de determinar los fundamentos en que se asienta la amistad»⁴⁶⁴. Cicerón piensa que sobre el placer no puede fundarse lo *honestum*; la virtud ha de ser la guía. Por lo mismo, no cabe, piensa, reducir la amistad a utilidad. El Africano no necesitaba a Lelio, y viceversa; son el trato mutuo y la coincidencia en valores los que les unen. Prueba de ello es que no son los más débiles y necesitados los que mejor se predisponen para la amistad: «No es la indigencia sino la naturaleza la que nos empuja hacia la amistad»⁴⁶⁵. La amistad vendría a ser también una suerte de instinto natural; y a un tiempo, requeriría de una cierta sobreabundancia personal. Vemos que, en el tema platónico sobre el Eros oscilante entre Poros y Penia, Cicerón se decanta claramente por el primero. Lo cual empuja su versión de la *amicitia*, tomada *in toto*, hacia cierto elitismo (en términos postdieciochescos, hacia cierto aburguesamiento) que no respondería ya a la versión elevada de amistad a la que aquí se trata de dar forma vía de realización espiritual, por traicionar al principio de universalidad que debe estar presente en

⁴⁶² Cicerón. *De Officiis*, Lb.III, Cap. X. En Merino (2005), p. 132

⁴⁶³ Cicerón. *De amicitia*, XIII, 44. En Gimferrer (2010), p. 161

⁴⁶⁴ Rodríguez Donis, Marcelino. «La amistad en Cicerón: crítica del utilitarismo» en Zamora (2005), p. 147

⁴⁶⁵ Rodríguez Donis, Marcelino. «La amistad en Cicerón: crítica del utilitarismo» en Zamora (2005), p. 152

toda experiencia religiosa verdadera.

Con todo, sí que hay un desprendimiento esencial en la *amicitia* ciceroniana. Como bien desgrana Rodríguez Donis, «el Arpinate, tanto en el *De finibus* como en el *Laelius*, sostiene que amar a alguien supone amarlo por sí mismo, sin que se espere de él recompensa, placer o beneficio»⁴⁶⁶. Por eso supone su propuesta una refutación del hedonismo más tosco: «Según Cicerón, Epicuro no puede dar razón de por qué el amigo ofrecerá su vida a cambio de la de aquel a quien ama, o por qué luchará por su felicidad como por la suya propia»⁴⁶⁷. Cicerón insiste en que el utilitarismo es un enemigo irreconciliable de la amistad buscada por sí misma: «Ni la justicia ni la amistad podrán en manera alguna existir, si no se buscan por sí mismas»⁴⁶⁸. En todo caso, Cicerón toma aquí muy estrictamente lo que es el placer en Epicuro (como tantos otros autores, tanto más exagerados cuanto más interés tenían en desprestigiarle). Así, termina refiriéndose a un placer cuya concepción es más propia de los cirenaicos. Epicuro ya había dicho que «toda amistad es por sí misma deseable»⁴⁶⁹ y que «no es amigo ni quien siempre busca lo útil, ni quien jamás lo vincula con la amistad»⁴⁷⁰; citas estas que no casan con quien supuestamente sienta en el trono al placer, y que, aunque no estemos seguros, tal vez pasaron por las manos de Cicerón.

El propio Cicerón no pudo dejar de señalar, a propósito de Epicuro: «¡Qué grandes multitudes tuvo de amigos y con qué amorosa concordia las mantuvo unidas!»⁴⁷¹. La ambivalente apreciación que Cicerón hace de los epicúreos es más problemática que nunca cuando el asunto entre manos es la amistad, porque el Arpinate no dejó de alabar su concepción entre los epicúreos (aquí, como en otros sitios, su eclecticismo le jugó una mala pasada, llevándole a

⁴⁶⁶ Rodríguez Donis, Marcelino. «La amistad en Cicerón: crítica del utilitarismo» en Zamora (2005), p. 155

⁴⁶⁷ Rodríguez Donis, Marcelino. «La amistad en Cicerón: crítica del utilitarismo» en Zamora (2005), p. 155

⁴⁶⁸ Cicerón. *De finibus bonorum et malorum*, III, XXI, 70

⁴⁶⁹ Epicuro. *Gnom. Vat.23*

⁴⁷⁰ Epicuro. *Gnom. Vat.39*

⁴⁷¹ Cicerón. *De finibus bonorum et malorum*, III, XX, 65

incurrir en incongruencias). Rodríguez Donis les hace mayor justicia cuando concluye: «En el epicureísmo la concepción hedónica de la vida y de la amistad se complementan recíprocamente, hasta el punto de que ambas se buscan por sí mismas»⁴⁷².

Los amigos resultan también un refugio seguro (o cuanto menos, el más seguro) en las circunstancias contrarias, algo a lo que sin duda estuvo muy expuesto el propio Cicerón: «Aquel, pues, que, tanto en la próspera como en la adversa fortuna, se haya mostrado firme, constante, inquebrantable en la amistad, debemos juzgar que es de una clase de hombres rarísima y casi divina»⁴⁷³.

Posteriores desarrollos estoicos incidirán en la amistad. Para Séneca, la *fiducia* es la base de toda la amistad (*Epístolas morales a Lucilio*, I.4). También la vida hecha en común, un rasgo este en el que prorrogaba las conclusiones de Aristóteles. En la verdadera amistad, dice Séneca, «hay que convivir con los amigos»⁴⁷⁴. Una convivencia que, también como en el de Estagira, y en los cínicos, tiene potencialidades educativas. Es una asistencia recíproca que da fuste al vivir; no es un mero disfrutarse, sino mucho más, un *co-elevarse*.

El sabio quiere tener amigos para tener a quién hacerle un bien. «El sabio busca la amistad desinteresada, pero no la necesita»⁴⁷⁵. Esta amistad es remarcada como una sustancial vía hacia el sentido vital; proporciona un muy principal motivo para vivir. De ahí que concluya Séneca: «¿Para qué te procuras un amigo? Para tener por quién poder morir, para tener a quién seguir en el exilio, a quién defender de la muerte incluso al precio de mi vida»⁴⁷⁶.

De especial interés es el concepto de *Sumpatheia*, según lo expone Frédérique Ildefonse. *Sumpatheia* es un concepto estoico que remite a una suerte de «amistad cósmica». Para el estoico existe un todo ligado por la

⁴⁷² Rodríguez Donis, Marcelino. «La amistad en Cicerón: crítica del utilitarismo» en Zamora (2005), p. 165

⁴⁷³ Cicerón. *De amicitia*, XVIII, 64. En Gimferrer (2010), p. 167

⁴⁷⁴ Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, I.6. En Gimferrer (2010), p. 229

⁴⁷⁵ Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, I.9. En Gimferrer (2010), p. 233

⁴⁷⁶ Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*, I.10. En Gimferrer (2010), p. 234

causalidad, el destino, una totalidad armónica. Los estoicos bebieron de la fuente de Empédocles, que tenía al universo movido por dos principios contrapuestos, la amistad y la discordia. «Le monde stoïcien est un continuum énergétique des corps. Tout, dans le monde, communique»⁴⁷⁷. Un todo unificado por el *pneuma*, que es dinámico y todo lo penetra; una continuidad de la que era posible sentirse parte no ya emocionalmente, sino de un modo espiritual.

Marco Aurelio escribió que este entrelazamiento de todas las cosas es sagrado, de modo que nada es extraño a lo de al lado (*Pensamientos*, VII, 9). Todo se sostiene apoyándose en lo similar, y participa de un origen y naturaleza comunes. Hay un orden cósmico, del que la amistad es otro de sus reflejos. Pero esta *Sumpatheia* es una «mezcla total» que no coincide con la *philia* de Empédocles, y se opone de hecho a la de Aristóteles. Sus concepciones sobre el alma difieren; los estoicos como Crisipo, v.gr., se sitúan en un monismo que no admite partes, que serían fundamentales en la fascinante construcción cósmica erigida por Aristóteles, cuya cosmovisión es más mecanicista que monista.

Marco Aurelio habla en *Meditaciones*, VII, 13, «de hacer el bien a los hombres como a otro sí mismo». Cuando él la aborda, la amistad ha ampliado su círculo hasta incluir a todos los seres humanos. Se acerca a la *agapé*; es una amistad *cosmizada*. Si las circunstancias de Cicerón y Séneca fueron complejas, como asistentes al poder, aun lo fueron más para Marco Aurelio, que desempeñó un rol principal como autoridad de su tiempo. Por ello, sus relaciones con los demás fueron todavía más precarias y convulsas. Ello debió influir en esa ampliación de los contornos de la amistad que, cabe concluir, termina por desdibujarla un tanto.

⁴⁷⁷ Ildéfonse, Frédérique. «Sumpatheia, Philia» en Zamora (2005), p. 136

Montaigne, el primer moderno y el último clásico, fue un gran actualizador de la amistad romana, estoica, como lo fue de la epicúrea. Su pensamiento ofrece además el indudable atractivo de su intensa amistad con Étienne de La Boétie, que constituyó uno de esos momentos ejemplares dentro de la historia de la amistad a los que antes hemos aludido. Montaigne ensalza su relación con La Boétie hasta cotas pocas veces igualadas. La toma, como Aristóteles, como la culminación de la justicia. Afirma que la amistad no puede brotar en la disparidad. Cree que es un calor constante, templado, que evita los excesos, que se distingue además radicalmente de las relaciones que nacen de la casualidad y la conveniencia. Por eso, escribe:

En la amistad de la que hablo, se mezclan y confunden una con otra [las almas] en unión tan universal, que borran la sutura que las ha unido para no volverla a encontrar. Si me obligan a decir por qué le quería, siento que solo puedo contestarlo, «Porque era él; porque era yo»⁴⁷⁸.

Alberoni cree que lo que urdieron Montaigne y de la Boétie no fue amistad sino enamoramiento, un éros en la línea del que Platón describe entre Sócrates y Alcibíades. No cabe duda de que la intensidad y el tono de los que tenemos constancia pueden arrastrarnos a dicha conclusión. No obstante, creo que de lo escrito por Montaigne, situado en su adecuado contexto histórico, no cabe concluir la existencia de inclinación erótica alguna, y por eso pienso que Alberoni se mueve más bien en el terreno de las suposiciones.

Montaigne apunta que en la amistad nada se da ni se presta, todo se tiene en común. Y llega a decir que la amistad solamente puede darse a una persona escogida, dejando fuera a todas las demás, porque lo contrario terminaría siempre produciendo uniones superficiales. Ello no compromete de suyo la universalidad, en el sentido de que no deja fuera de la posibilidad de trascendencia a nadie; pero recuerda, con el potente tinte montaigniano, que la amistad se ejercita en una vía espiritual cuyo objeto (el amigo o la amiga) es

⁴⁷⁸ Montaigne (2005), p. 218

exclusivista⁴⁷⁹. En ello se distingue claramente del amor indiferenciado, como en el apartado siguiente constataremos respecto de la *agapé*.

En cualquier caso, en lo que constituye su marca distintiva como ensayista, Montaigne habla de su caso particular, no de un saber universal. Montaigne fue muy explícito a la hora de establecer que sus reflexiones e investigaciones le concernían a él mismo y a nadie más, aunque se sirviese de muy abundantes ejemplos clásicos para ilustrar sus posiciones. Nada de eso compromete la lucidez de sus conclusiones, aunque obliga a ponerlas en perspectiva.

No cabe duda de que Montaigne tuvo la amistad como uno de los elementos esenciales de su vida. Mientras vivió de la Boétie, fue un compañero vital; y en muchos lugares de sus *Essais* puede rastrearse una profunda nostalgia por la amistad. Supo transmitirnos la importancia crucial que habríamos de asignarle a esta mediante una cita horaciana, con la que quiso expresar que lo hubiera dado todo por seguir viviendo su amistad: *Nil ego contulerim iucundo sanus amico*⁴⁸⁰.

⁴⁷⁹ Referir en este sentido, pues sin atañer directamente a lo que tratamos (circunscrito al campo religioso), guarda sus relaciones, cómo Freud criticaba en *El malestar en la cultura* el «amor cristiano indiferenciado», aduciendo que todo verdadero amor implicaba individualizar el objeto, distinguirlo radicalmente del resto, puesto que, si soy querido como cualquier otro, ¿qué mérito y cualidad sobresaliente tendría ese amor?

⁴⁸⁰ *Saturae, 1, 5, 44*

2.1.1.5 AGAPÉ

La *agapé* es una forma de amor. Marina define esta caridad como «energía amorosa»⁴⁸¹; Lewis la concibe como un amor-dádiva. Este capítulo tendrá dos hebras muy distintas: de un lado, trataré de rescatar las lecciones que esta *agapé* tenga para la amistad; de otro, servirá para destacar las tensiones existentes entre la *agapé* cristiana y la amistad propiamente dicha, tal y como ha sido revelada por algunos autores cristianos de importancia.

Marina interpreta esta *agapé* cristiana primitiva, este «Dios del amor», puntualizando que

el amor no es un sentimiento, sino una acción. Una acción creadora de lo bueno. Cuando se dice en las Escrituras que Dios es amor, no se están refiriendo a un corazón derretido, sino a un comportamiento amoroso, a una actividad⁴⁸².

Así las cosas, «en el lenguaje bíblico, “verdad” no es *aletheia*, no es descubrimiento, luz, conocimiento [...] Verdad es lo que funda nuestra acción». Quienes escribieron los textos sagrados hablaron de «hacer la verdad» (*ásah émet*; vivir virtuosamente). Verdad y acción coinciden en *agapé*, que es por lo tanto mucho más que cierta postura emocional. Por eso apuntará Marina que «a Dios no se le puede conocer: solo se le puede realizar»⁴⁸³. El mundo transformado y transfigurado por la *agapé* sería el mismísimo Reino de Dios. *Agapé* sería un atajo hasta Dios; sería *hacer* Dios, puesto que, en palabras de Comte-Sponville, «se trata menos de creer que de comulgar y transmitir, menos

⁴⁸¹ Marina (2005), p.32

⁴⁸² Marina (2005), p.122

⁴⁸³ Marina (2005), p.122-125

de esperar que de actuar y menos de obedecer que de amar»⁴⁸⁴. Para Garaudy, igualmente, Dios «no es un ser, sino un acto»⁴⁸⁵.

Caputo se ha expresado también al respecto del alcance del Reino de Dios cristiano: «El Reino de Dios es un *cómo*, no un *qué*»; de modo que «la verdad religiosa, que es verdaderamente religiosa, no es una fórmula para recitar sino un hecho para hacer». En el mismo sentido, «La verdad religiosa no es la verdad de las proposiciones, el tipo de verdad que resulta de organizar nuestros asuntos cognitivos [sino...] “hacer” la verdad»⁴⁸⁶. Estamos ante el agustiniano *facere veritatem*. Es un Dios que es pregunta, antes que respuesta. El Dios de Rilke que es más *dirección* que *objeto*; Dios como verbo de acción.

Estas ideas son muy importantes de cara a vislumbrar la amistad como *locus religiosus*, como se hará ver a la altura de las conclusiones. Con todo, no traicionaremos esta idea tan simple, y a un tiempo, tan compleja, sobre «Dios como acto», con ulteriores clarificaciones. Más allá de lo que se expresa en las últimas cinco páginas de dicho apartado, desmenuzar lo que Marina, Rilke o Caputo apuntan acaso no añadiría nada nuevo, aparte de una mayor confusión, a lo que estos autores explicitan. Si acaso remacharemos con el más inmediato de los corolarios: la práctica religiosa como práctica espiritualmente *intransitiva*, una acepción probablemente muy cercana al budismo o al jainismo.

Debemos a Kierkegaard la principal y más demoledora crítica a la amistad como posibilidad que no traicione a la *agapé*. Kierkegaard sostiene que toda preferencia, toda afinidad electiva, por así decirlo (la que se da en la amistad o en el amor sensual), es una afrenta al mandamiento único de amor al prójimo. Se remite a *Mt 5, 46*: «Porque si amareis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen también lo mismo los publicanos?». Kierkegaard es muy consciente de que se ha objetado al cristianismo muchas veces que desplace el amor y la amistad. Lo que él hace es confirmar este punto, y aún más, radicar en ello la misma grandeza del amor cristiano, por tratarse de un amor que destierra

⁴⁸⁴ Comte-Sponville (2006), p. 149

⁴⁸⁵ Garaudy (2006), p. 65

⁴⁸⁶ Caputo (2005), pp. 176, 166 y 148

cualquier traza de predilección: «La alabanza a la pasión amorosa y a la amistad pertenecen al paganismo»⁴⁸⁷. Apoya su tesis diciendo que en el Nuevo Testamento no hay ni una palabra en pro de estos dos amores⁴⁸⁸. Kierkegaard interpreta que Jesús de Nazaret aboga por la abnegación frente a predilección; por «no excluir ni a uno solo»⁴⁸⁹, y, en tal sentido, concluye que la amistad no era un tipo de amor que hubiera satisfecho a Jesús.

Ciertamente, como establece Vázquez de Prada, «el amor del pagano era exclusivista [...] El Cristianismo trajo el mensaje de la hermandad del espíritu por filiación divina»⁴⁹⁰. Para Kierkegaard, el cristianismo ha derrotado a la amistad, a la que sustituye por el amor al prójimo. El amor cristiano estaría muy por encima de aquella, de la que no tiene sentido ni hablar. Amor universal e incondicional: eso es lo cristiano. Pero no hay amistad sin especialidad... «precisamente por eso el cristianismo desconfía del amor y de la amistad, porque la predilección en la pasión, o la predilección apasionada, propiamente no es sino otra forma de amor de sí»⁴⁹¹. Es decir: lo propio de los paganos, los publicanos; esas «virtudes de los paganos» que «son vicios espléndidos», en palabras de Agustín de Hipona⁴⁹². Amor de amistad y pasional se resumen en amar a un *tú*, mientras que el cristianismo propugna amar a un *él*; «amar al prójimo es el amor de la abnegación, y la abnegación ahuyenta cabalmente toda predilección, lo mismo que ahuyenta todo amor de sí»⁴⁹³.

Isabelle Koch afronta críticamente la importante cuestión de si los pensadores cristianos habrían menospreciado la amistad en favor del amor al prójimo y la *caritas*. Cita un estudio de Jean-Claude Fraise (*Philía. La notion d'amitié dans la philosophie Antique*. Paris: Vrin, 1974), en el cual se menciona cómo Dios, como polo total, se «entromete» en esa especialísima relación uno a uno que es la amistad. En el amor al prójimo no hay que compartir nada, y el

⁴⁸⁷ Kierkegaard (2006), p. 67

⁴⁸⁸ No es del todo cierto: en su relación con los apóstoles, Jesús da trazas de cierta amistad, y lo mismo podría decirse de su relación con María Magdalena (aunque estos amores están lejanos de *philias* y *amicitias*...)

⁴⁸⁹ Kierkegaard (2006), p. 76

⁴⁹⁰ Vázquez de Prada (1956), p. 64

⁴⁹¹ Kierkegaard (2006), p. 76

⁴⁹² *La ciudad de Dios*, 19, 25

⁴⁹³ Kierkegaard (2006), p. 79

propio Agustín, reverberando las palabras de Jesús de Nazaret sobre el amor de los publicanos, establece que no hay una gran virtud en amar a los que queremos, amigos, familia o similares. El epítome cristiano no deja de ser el *amor inimicorum*; que es algo completamente distinto de la *amicitia*.

Agustín es a estos efectos del mayor interés, primero como estudioso de Cicerón, que tanto le influenció⁴⁹⁴, y segundo como gozne entre el mundo clásico y el cristiano. Agustín, de cuya frenética vida social dan cuenta sus *Confesiones*, tuvo la oportunidad de oponer *amicitia* y *caritas*, de contrastarlas y averiguar sus elementos específicos. Como expone Koch, «Augustin pense souvent l'amitié en la subordonnant à la charité. [...] l'amitié proprement dite ne semble guère avoir de place, sinon comme bon souvenir de la jeunesse»⁴⁹⁵. Como en efecto puede trazarse en las susodichas *Confesiones*, la *amicitia* aparece en este autor ligada al mundo de sus errores de juventud, de modo que el paso de los años va dejando paso a la *caritas* y al *amor proximi*. Es un vestigio de su convulsa y apasionada juventud.

En las *Confesiones*, finalmente, Agustín se referirá a la *vera amicitia*, que es la que ya está mediada por el Espíritu Santo, impregnada de *caritas*⁴⁹⁶. En resumidas cuentas, para la verdadera amistad harían falta tres y no dos; haría falta la intercesión de Dios. Esta intercesión puede tomarse en términos más o menos poéticos o metafóricos; en todo caso, en la verdadera amistad cristiana, para estos autores, con lo interpersonal no basta.

Esta abnegación que se plantea desde el cristianismo es mucho más que benevolencia. La benevolencia es pasiva, y la abnegación es activa. Por lo demás, en su manifestación real, lo que abunda tal vez sea la *nolomalevolencia*, que consistiría en no desearles a los demás ningún mal; lo cual es todavía menos que benevolencia. Ninguna de estas componendas basta a Kierkegaard: «Muy equivocado, pues, estaría quien opinara que un ser humano había aprendido el

⁴⁹⁴ Es sabido por boca del propio Agustín que el *Hortensius* ciceroniano fue una bisagra vital para él

⁴⁹⁵ Koch, Isabelle. «L'amitié chez Saint Agustin: De Cicéron à l'écriture» en Zamora (2005), p. 189

⁴⁹⁶ *Confesiones*, IV, 4, 7

amor cristiano al enamorarse o habiendo encontrado un amigo»⁴⁹⁷. De ahí que se constituya en cristiano abogado de un amor indiferenciado. Nos propone: «deja marchar a las diversidades, a fin de que puedas amar al prójimo»⁴⁹⁸ —de ahí la indistinción entre amigo y enemigo—. Es un amor en el que no cabe pérdida alguna (siempre hay un prójimo); es el amor en sí: «La pasión amorosa se determina por el objeto; la amistad se determina por el objeto; solo el amor al prójimo se determina por el amor»⁴⁹⁹. En ambos, *éros* y *philia*, habría aún «lo mío» frente a «lo tuyo», como el autor no se cansa de recalcar⁵⁰⁰. Aunque no quepa descartar que su versión de la *agapé* tuviese tintes excesivos, pues como él mismo concede, «es como si este amor al prójimo no encajara exactamente en las circunstancias de la vida terrena»⁵⁰¹.

También Black reconoce que el cristianismo supone un paso atrás en la preeminencia de la amistad frente al periodo clásico. El amor universal se habría tragado esta «particularidad» que es siempre la amistad⁵⁰². Aun así, menciona el paradigmático caso de David y Jonathan, fruto, nos dice, «of the innate nobility of both»⁵⁰³. No obstante, Black se las compone para hacer de la amistad una aplicación concreta de la comunidad de amor universal que Jesús planteó. Aunque no ignora que el Nuevo Testamento viene a alterar para siempre las normas sobre el amor que importa⁵⁰⁴, aun piensa que existe un lugar privilegiado para una amistad cristiana. En definitiva, para Black la amistad no sería sino «preparation for the great communion»⁵⁰⁵, en la medida en que esta amistad sería «an education in love»⁵⁰⁶. Concibe, pues, la *amicitia*, como una propedéutica para la *agapé*.

⁴⁹⁷ Kierkegaard (2006), p. 83

⁴⁹⁸ Kierkegaard (2006), p. 89

⁴⁹⁹ Kierkegaard (2006), p. 92

⁵⁰⁰ Kierkegaard (2006), p. 322

⁵⁰¹ Kierkegaard (2006), p. 109

⁵⁰² Establece a propósito de esto Kant que «no es posible ser amigo de todo el mundo, pues al serlo de todos, no se tiene ningún amigo en particular, cuando la amistad supone precisamente una relación especial» (Kant, I. *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica, 1988, p. 251).

⁵⁰³ Black (2005), p. 10

⁵⁰⁴ Frente a ello, en la p.16 nos dice que «The Book of Proverbs might almost be called a treatise on Friendship»

⁵⁰⁵ Black (2005), p. 93

⁵⁰⁶ Black (2005), p. 90

Laín Entralgo sí cree posible una *philia* cristiana (amor de amistad) versus *agapé* (amor de *proximidad*)⁵⁰⁷. También Pickstock, para quien «The Platonic dialogues and the Gospels both suggest that one can make friends and enter into preferences without injustice»⁵⁰⁸. Este autor, a propósito de Aristóteles, menciona que «a number of theological accounts have addressed friendship in its late classical context or have examined medieval understandings of charity and its link with protocols of personal affiliation and friendship»⁵⁰⁹. Por contra, para Thoreau, cuando hace acto de presencia el *modo cristiano* de encarar a los demás, nace la caridad y muere la amistad⁵¹⁰.

Esto primeros trazos de la *agapé versus amicitia* tendrán su prolongación en el Medioevo. A propósito de ello, señala Merino que «la Edad Media, tan rica en espiritualidad e idealismo, no es una etapa propicia para la amistad individual»⁵¹¹. En el lado cristiano, hubo que esperar hasta la Baja Edad Media para que Aristóteles cobrase su posición de preeminencia; no es de extrañar entonces que las importantes posturas vertidas al respecto en *Ética a Nicómaco* tuviesen escaso eco mientras Occidente atravesase su etapa más oscura.

Para el cristianismo la cuestión no es encontrar a la persona digna de amor, sino encontrar dignas de amor a todas las personas. El enfoque es del todo distinto; las vías de trascendencia discurren por caminos que, para algunas voces, como hemos visto, discurren en perpendicular. La Biblia es bastante explícita a este respecto, como leemos por ejemplo en *Mt 12, 46-50*:

Mientras él aún hablaba a la gente, he aquí su madre y sus hermanos estaban afuera, y le querían hablar. Y le dijo uno: He aquí tu madre y tus hermanos están afuera, y te quieren hablar. Respondiendo él al que le decía esto, dijo: ¿Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos? Y extendiendo su mano hacia sus discípulos, dijo: He aquí mi madre y mis

⁵⁰⁷ Laín Entralgo (1972), p. 62

⁵⁰⁸ Pickstock (2002), p. 62

⁵⁰⁹ Pickstock (2002), p. 36

⁵¹⁰ Thoreau (1907), p. 23

⁵¹¹ Merino (2005), p. 148

hermanos. Porque todo aquel que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ese es mi hermano, y hermana, y madre.

Pasajes como el anterior han servido de palanca para todos aquellos pensadores que han visto en la amistad un obstáculo para el amor al prójimo, como un desafío pernicioso al amor universal. No obstante, como el texto rico y complejo que es, la propia Biblia ofrece ejemplos de lo contrario, como es el caso del siguiente pasaje de Eclesiastés (*Ecl. 4, 9-12*):

Mejores son dos que uno; porque tienen mejor paga de su trabajo. Porque si cayeren, el uno levantará a su compañero; pero ¡ay del solo! que cuando cayere, no habrá segundo que lo levante. También si dos durmieren juntos, se calentarán mutuamente; mas ¿cómo se calentará uno solo? Y si alguno prevaleciere contra uno, dos le resistirán; y cordón de tres dobleces no se rompe pronto.

Aparece aquí bellamente apuntado un modo en el que la amistad puede dar fuste a la persona, y llegado el caso, suponer un punto de amarre para sus perspectivas trascendentes. Si toda espiritualidad realizada es una hazaña, compañeros de viaje que justamente eleven el espíritu suponen acicates y si no imposibles garantías, si efectivos puntos de apoyo.

Foucault afirmó que «le christianisme a beaucoup parlé de l'amour, mais n'a rien compris de l'amitié»⁵¹². La acusación es posiblemente excesiva, aunque cuenta con el refrendo de Merino: «Las religiones monoteístas del Libro tuvieron un efecto devastador sobre la amistad como valor social»⁵¹³. Laín Entralgo y otros lo refutarían, y nuestro análisis anterior no ha dejado de hacer sitio a cierta *philia cristiana*. Pero resulta difícil obviar que, casi en cualquier amistad cristiana, Dios se entromete, de modo que toda amistad es primariamente con él y solo interpuestamente con otras personas. En la *Cuestión 23* de su *Summa Theologica*, y en abierta contraposición a su maestro Aristóteles, Tomás se

⁵¹² Breton, Stanislav. *De Rome à Paris*. Paris: Desclée de Brouwer, 1992, p.83

⁵¹³ Merino (2005), p.75

pregunta si la caridad es amistad. No, afirma, porque falta la reciprocidad, y los favores implicados se basan en la utilidad, y el placer no puede ser base para una reciprocidad completamente libre. Pero también afirma que sí, que resulta posible una amistad cristiana, por lo expuesto en *Jn 15, 15*: «Ya no os llamaré siervos, sino amigos». Resuelve la contradicción así: «la caridad es amistad del hombre con Dios»⁵¹⁴. Por esta intermediación de Dios, y puesto que somos amigos de nuestros amigos, la caridad es amistad con nuestros enemigos. No hay admisión de los poderes independientes de la amistad para trascender; sí de sus capacidades coadyuvantes.

Esta intermediación imprescindible de Dios —de la que no hay que colegir que Dios es un intruso—, que alcanza un primer culmen en Tomás de Aquino y un segundo en Kierkegaard, es bastante patente ya con Ambrosio de Milán, el cual, al reactualizar los dictados de Cicerón, colocará ya el *amor oblativo* por delante de cualquier tipo de *philia*. Y Elredo de Rieval subrayará la misma idea: el amor a Dios debe ser el fundamento de la amistad. En cualquier caso, la cuestión sobre la posibilidad genuina de una amistad cristiana dista mucho de estar resuelta. No nos extenderemos más sobre el asunto (más propio de un trabajo específico sobre el cristianismo), tratando de tomar aquellos rasgos de la agapé que remitan específicamente a la amistad como opción de realización espiritual más allá del propio credo cristiano.

Pablo de Tarso, en su muy visitada *Epístola a los Corintios*, habla de la fe, la esperanza y la caridad, concluyendo que la única perfecta es la última, que es la que finalmente quedará. «En una palabra, ahora existen tres cosas: la fe, la esperanza y el amor, pero la más grande todas es el amor» (*1 Cor 13:13*). Agustín de Hipona lo refrenda dos veces: en el *Sermón 158* y en *Soliloquios I, 7*. Como refiere Baldini, «la carità [...] per sant'Agostino è la 'pedagogia' dell'amicizia»⁵¹⁵.

⁵¹⁴ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. En Gimferrer (2010), p. 304

⁵¹⁵ Baldini (2001), p. 42

Fe y esperanza son transitorias, hasta que se materialice el Reino. Tomás de Aquino continúa el razonamiento en su *Summa Theologica* (I-II, 65, 5 y II-II, 18, 2). Como expone Pickstock, «for Aquinas, charity is friendship»⁵¹⁶. Y Pascal, como ha puesto de manifiesto Comte-Sponville, también sostuvo que «la verdad, al margen de la caridad, no es Dios»⁵¹⁷.

⁵¹⁶ Pickstock (2002), p. 61

⁵¹⁷ Comte-Sponville (2006), p. 209

2.1.1.6 EL REN CONFUCIANO

Salvando enormes distancias, y ciñéndonos a sus aspectos éticos, se dan varias concomitancias entre el pensamiento de Confucio y el de Aristóteles. Confucio tiene por norte constante una versión de la *areté* en que lo crucial son las relaciones establecidas entre los seres humanos. Son dichas relaciones las que, de un lado, posibilitan una vida justa entre los seres humanos, y de otro, las que vertebran los ritos y sacrificios que son vía de entrada a las experiencias trascendentes. La amistad es la única de las cinco relaciones confucianas regidas por *shu* que es no-jerárquica. En la amistad hay voluntad de equiparar y renuncia a toda superioridad, y en esto la melodía es también pareja a la escuchada en *Ética a Nicómaco*.

Aunque Confucio no era, propiamente hablando, un maestro espiritual o un profeta religioso, no cabe duda de que fue un reformador moral que aspiró a un *summum* de humanidad. Tolerancia, benevolencia y bondad estarán muy presentes en sus distintos escritos, señaladamente en su *Lunyu (Analectas)*⁵¹⁸. El protagonista de estos textos es casi siempre el pueblo, la colectividad; los consejos morales que Confucio pretendió ofrecer a los gobernantes tienen por fin elevar el desempeño ético de estos junto a sus gobernados. Confucio no fue esencialmente un creador de nuevas reflexiones, sino un extraordinario compilador de la sabiduría que le precedió.

Supo combinarlo lo anterior con una cosmovisión más cercana a la de los estoicos. Se refirió repetidamente al «Cielo» (*T'ian*), aludiendo a una armonía universal y a un poder inefable que recuerda fuertemente al Tao⁵¹⁹, y que suena igualmente próxima al *Logos*. Sacrificios, espiritualidad, moral y una apuesta por un sentido vital comunal, anti-individualista, son una constante en Confucio. De modo que, como sugiere María Teresa Román, «en realidad, la fuente misma de su reforma moral y política es religiosa»⁵²⁰.

⁵¹⁸ Cfr. Confucio. *Analectas*. Madrid: Edaf, 2009

⁵¹⁹ Román (2008), pp. 367-368

⁵²⁰ Román (2008), p. 369

Creo que la lectura que hay que dar al comentario de la profesora Román sobre la religiosidad de las reformas confucianas es este: son religiosas en la medida en que son concebidas dentro de la estructura cósmica del Tian, de un modo parecido a como Marco Aurelio aprecia trazas de divinidad en la amistad.

En lo que respecta a la amistad, hay que hablar de uno de los dos pilares de la vía confuciana para el perfeccionamiento moral: el amor, la bondad o el altruismo (*ren*). Esta benevolencia o amor al prójimo es una virtud perfecta para Confucio; la rectitud de su camino, según Mencio⁵²¹. Es una rectitud en la que la justicia hecha al otro resulta fundamental. El método para esta benevolencia, este amor a los demás, se denomina *shu*: la regla de oro y el perdón universal. Consistiría en aplicar respeto a los demás según la medida en la que nos lo profesamos a nosotros mismos.

Para Confucio, cualquier lazo de amistad entablado con otro ser humano es un lazo basado en la virtud. Esta sería precisamente la sola intención de toda amistad: un reforzamiento mutuo en la virtud. Una vez más, estamos ante una cualidad propedéutica, pedagógica. Los valores supremos, en cuanto hace a la amistad, serán para los confucianos la sinceridad, el tacto en el trato, y la fidelidad a la palabra dada. En ocasiones, sus visiones propenden a cierto legalismo; los testimonios que poseemos sobre su vivencia parecen asegurar que supo plasmar en la realidad los preceptos sobre los que escribió. Lo que nos ha llegado nos habla de un personaje extremadamente leal y humanitario.

La amistad, además, tendría en Confucio un rasgo superior a la piedad filial: su grado de libertad, el hecho de no estar sometido a una cadena hereditaria, inexorable. Su viabilidad queda fiada por completo al ámbito de decisión y al empeño de los contrayentes, que habrán de hacer frente especialmente, por ser muy dañinas, a las tentaciones de adulación, oportunismo y pretenciosidad que acechan a toda religación amistosa.

⁵²¹ Román (2008), p. 371

La virtud confuciana requiere práctica, esfuerzo, habituación. El hombre superior da su medida a través de la práctica de *shu*, que es fuertemente cultural. Todo el sistema confuciano está erigido a partir de una serie de ritos que han impregnado la cultura china desde que, hace casi veintiséis siglos, Confucio hiciera acto de presencia en la historia.

En las *Analectas*, leemos que xin (信), que podríamos traducir, entre otras acepciones, por «fe», «fidelidad», es la base de la amistad. También en ese aspecto denotamos que la posibilidad de trascendencia ronda a la amistad confuciana. Como se cita a comienzos de la misma obra, el péng (朋), el amigo ofrece la oportunidad de potenciar el placer de aprender y enseñar, así como el modo en que los amigos resuenan ofrece fuste para la vida y sus muchas pruebas. A la altura de Confucio, el concepto mismo de amistad va a experimentar una evolución importante, paralela, en varios sentidos, a la que se produce en Grecia con Aristóteles siglo y medio después. Pierde matices de lealtad y gregarismo; y adquiere una capacidad decisiva para ser parte decisiva de un camino de virtud, un modo más de acceder a ese gobierno personal que constituye la piedra de toque de la propuesta espiritual confuciana.

2.1.1.7 LA VIRTUD DEL *BODHISATTVA* Y LA HERMANDAD TOTAL DEL JAINISMO

Se ha apuntado en el apartado anterior, pero es mucho más patente en este: al adentrarnos en Oriente nos encaminamos a un modo filosófico distinto. Hay que entender que la aproximación a la religiosidad en Oriente, paradigmáticamente en el hinduismo, es muy distinta a los monoteísmos en general y al modo religioso occidental en particular. Así, como explica Watts, «el budismo, a diferencia del judaísmo y el cristianismo, no se halla obsesionado por la idea de la bondad sino de la sabiduría y de la compasión y con el desarrollo de una profunda simpatía, comprensión y respeto»⁵²². Con ello probablemente quiere aducir que, aislada por completo, espigada del resto de consideraciones éticas y propiamente espirituales, tendría muy poco sentido, para estas religiones, hablar de amistad, como ocurre con otras experiencias humanas.

Estas dificultades se extienden al mismo modo de entender lo sacro y lo divino, y sus relaciones con la esfera humana. Alan Watts explica que «según la visión hinduista, cada uno de nosotros es la divinidad que se pierde por el mero goce de volver a encontrarse»⁵²³. Puede decirse que las orientales no son solo religiones distintas de las occidentales, sino fenómenos que, aunque comparables, tienen lugar en universos humanos distintos.

Las distintas escuelas budistas otorgan a la amistad una importancia igualmente diversa. En el caso del budismo zen, la relevancia es máxima, y se espera de los amigos que sean un acicate efectivo para la realización espiritual. La amistad es concebida como algo restringido y excepcional que requiere de un alto grado de madurez y concentración para poder contribuir a la trascendencia personal. Pese a ser inusual, se considera muy arduo aspirar a una vida plena que esté desprovista de una elevada amistad.

⁵²² Watts (1999), p. 15

⁵²³ Watts (1999), p. 14

El budismo clásico conoce el término *Kalyāṇa-mittatā*, que podríamos traducir como «amistad espiritual». No es solamente aplicable a la vida monástica, sino también a la laica. Incorpora, como en otros casos, un fuerte componente virtuoso. También para la comunidad o Sangha constituye un elemento nuclear. También es parte de su entramado ético, pues su relación con el resto de los seres vivos pende precisamente de una consideración especialísima, amorosa, hacia ellos.

En el *Upaddha Sutta*, obra del Canon Pali, encontramos que Ananda, discípulo del Buda Shakyamuni declara que la admirable amistad (igualada por él a la camaradería y el compañerismo, pero ambos en su lado sumo, venerable) constituye la mitad de la vida santa. Por el contrario, el Buda le responde que no es la mitad, sino la vida santa entera, pues tal es una vía suficiente para completar el Óctuple Noble Sendero⁵²⁴. Dicho camino, que constituye la guía espiritual de los budistas, contaría con su mejor asidero precisamente en la amistad. Ningún otro factor aislado, piensa el Buda, puede hacer más que la amistad por la vida del monje⁵²⁵. Es esa ligazón noble con las mejores almas el que le acerca a su culminación espiritual.

El Dalai Lama habla de una compasión que es profunda interconexión y, por lo mismo, dependencia entre todos los seres humanos⁵²⁶. La tradición Vajrayana, a la que se adscribe el budismo tibetano, se sitúa entre la más ortodoxa o Theravada y la Mahâyâna. Para el Theravada, el exponente máximo es el santo, el *arhat*. Frente al ideal del *arhat* del Theravada, el Mahâyâna destacará al *bodhisattva*, una figura en la que la compasión es equiparada a la sabiduría⁵²⁷. Esta compasión budista cabría situarla entre la *agapé* y la *amicitia*. Pero lo decisivo no es su taxonomía, sino el centralísimo lugar espiritual que ocupa en este budismo, para el que toda santidad consiste en comunicar

⁵²⁴ Bhikkhu, Thanissaro. «Upaddha Sutta: Half (of the Holy Life)». En <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn45/sn45.002.than.html> Consultado el 05/01/2015

⁵²⁵ Bhikkhu, Thanissaro. «Itivuttaka: The Group of Ones». En <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/kn/iti/iti.1.001-027.than.html#iti-017> Consultado el 05/01/2015

⁵²⁶ Dalai Lama (2005), p. 74

⁵²⁷ Román (2008), p. 328

santidad a los demás. Es una forma de entrega total en la que lo que importa no es la salvación de uno, sino la de los otros. El propio Buda Shakyamuni vivió una amistad decisiva con el citado Ananda, primo hermano suyo, que fue también su discípulo y desempeñó un papel principal en la transmisión de su doctrina.

Por su parte, los *jainas* apuestan por una hermandad universal que comprende no solo a todos los hombres, sino a todas las criaturas. En una religión que todo lo fía a la fragilidad y a la renuncia más extrema a dañar a otros seres vivos, una religión que promueve la ausencia de relaciones sensuales entre sus practicantes, por fuerza ha de desempeñar un papel destacado la amistad.

2.1.2 PROPUESTAS DE LA AMISTAD TRASCENDENTE DESDE LA MODERNIDAD

De Agustín de Hipona a nuestros días se abre un considerable hiato en el tratamiento filosófico de la amistad. Como se ha expuesto, la Edad Media fue una época complicada para dicha temática, que como práctica elevada permaneció en muchos casos agazapada, latente, y en todo caso eclipsada por otras formas de trascendencia. Respecto a sus referentes clásicos, y en el área de influencia cristiana, el mundo se hizo más complejo, religiosamente menos tolerante, filosóficamente menos libre.

Hubo que esperar a los coletazos finales del Medioevo y sobre todo al Renacimiento para presenciar una re-liberación del individuo, que supuso un nuevo comienzo para el estudio de la amistad. Es algo que podemos ya vislumbrar en el *Decamerón*, obra señera en el que la amistad es descrita con nuevos tonos⁵²⁸. La consecuencia inmediata de la reasunción de los clásicos fue traer de nuevo a escena las aportaciones que al respecto habían producido Platón, los estoicos o Epicuro.

En la ilustración se dará un espíritu fraternal y el auge de algunas de las relaciones de sociedad que impulsan la *philia/amicitia*, basándose «en gran medida en los ritos cotidianos de la amistad: reunión periódica, intercambio de puntos de vista, amabilidad de trato, gozosos reencuentros y banquetes de confraternización que limaban asperezas»⁵²⁹. Aunque muchos de estos encuentros estuvieron presididos por el interés, relaciones de dependencia y sofisticadas interrelaciones, fue también un tiempo en el que se produjeron amistades importantes, algunas de las cuales posibilitaron la propia redacción de la *Encyclopédie*.

⁵²⁸ Cfr. Bocaccio, Giovanni. *Decamerón*. Barcelona: Espasa, 1999

⁵²⁹ Merino (2005), p. 194

En 1713 verían la luz las *Constituciones de Anderson*, pilar de la francmasonería especulativa. ¿Fue la francmasonería, en cierto modo, un ensayo de la amistad —junto a otros elementos— como religión? Es una cuestión apasionante, que no obstante queda fuera de los contornos de este trabajo. Retengamos no obstante cómo ciertas formas intensas de amistad van a anegar fenómenos sociales de calado histórico; igualmente abrirán diversas ramas éticas, algunas de las cuales podemos barruntar que orillaron en tesis utilitaristas.

En el romanticismo, Flaubert y Louis Boulhet, Byron y Shelley, emergerán como epítomes de esta nueva amistad rotunda y de gran radio de acción. Ciertamente, el romanticismo vio el despuntar del individualismo, y muchos románticos fueron fieramente independientes, propugnando que la plena satisfacción humana habría de tener tanto o más de pasión que de amistad. Pero no le faltaron a la época ejemplos de amistades gloriosas, experiencias transegoicas que dejaron su poso literario y filosófico.

En el krausismo, una filosofía del XIX que se hizo importante en nuestro país, uno de sus principios fue la amistad como forma de vida, una «militancia de lo humano»⁵³⁰. El krausismo propuso una visión regeneradora de la vida cívica sobre la base de la educación. «En el caso del krausismo, la novedad radica en el acento que pone sobre la amistad como factor de primer orden en la realización de los individuos y la armonía de la vida colectiva»⁵³¹.

Todos estos movimientos y cosmovisiones han dejado su poso indeleble en el concepto y la práctica efectiva de la amistad. A continuación, repasaré algunos de sus hitos, intentando, con en el bloque anterior, sacar las oportunas conclusiones para el objeto de mi tesis. Como se refirió al finalizar el anterior apartado, el fresco a dibujar será necesariamente escueto, panorámico, puesto que los autores referidos retornaran en los apartados 5 y siguientes; su concurrencia es imprescindible para entibar el modelo que la presente tesis postula.

⁵³⁰ Merino (2005), p. 197

⁵³¹ Merino (2005), p. 203

2.1.2.1 LA RELIGIÓN DESNATURALIZADA: ROUSSEAU Y LA RELIGIÓN CIVIL

Los orígenes de una idea de religión civil están en el despertar reflexivo en la antigua Grecia, erigida en buena parte (*lógos* frente a *mythos*) como reacción a la religión. También hubo algo así como una religión republicana en Roma, espoleada por el estoicismo y entreverada con la antigua *mores* romana, que de algún modo rebrotan en la Constitución norteamericana (lo constataría Tocqueville), y en Confucio hay una variante de las mismas ideas. Igualmente Maquiavelo, siempre atento a la urdimbre de la estabilidad social, concibió una religión civil, como con parecida disposición hizo Hobbes.

Rousseau intentó promover una peculiar restauración de la religión civil. Estaba convencido del relevante papel social que aquella había de jugar, de sus virtualidades políticas. El punto de anudamiento de religión y política sería su propuesta de una religión civil, que aquí nos interesa como tentativa paradigmática de establecer cultos y *mores* aconfesionales y a un tiempo provechosos para el bien de los humanos. La suya fue una búsqueda de una instancia legitimadora, o más bien, el intento de erigir una. Al fondo, como indica Ginzo, estaba «una especial fascinación por la “bella totalidad” que ofrecía la ciudad antigua, que trataba de integrar el individuo y la comunidad, la política, la ética, la educación... y también la religión en una visión global»⁵³².

El cristianismo interrumpe lo que Grecia y Roma, cada una a su modo, instituyeron: la tradición de la religión civil. Los comienzos del cristianismo son marcadamente apolíticos, pues el Reino que proclamaron no era de este mundo. Pero después acaece el Renacimiento, y es sobre todo a partir de Maquiavelo y Hobbes que Rousseau plantea esta religión civil que está más allá de cualquier «cristianización del Estado». Se trataría de «ir más allá del paralelismo Iglesia-Estado para hacer más bien que el Estado absorba en sí a la Iglesia»⁵³³.

⁵³² Ginzo (1993), p. 249

⁵³³ Ginzo (1993), p. 254

Rousseau es, en sentido religioso, *rara avis* entre los ilustrados. Su postura religiosa cobra cuerpo en la profesión de fe del Vicario saboyano, texto con el que se sentía especialmente identificado. Una fe desintelectualizada que quiere partir del corazón. Rousseau se declara seguidor del cristianismo, aunque de uno sin *sobrenaturalidad*; postula algo que no es deísmo ni desde luego cristianismo ortodoxo. Y, lo que es más importante a nuestros efectos: se aventura en busca de una religión sin mediadores, instando a acudir a la majestuosa sencillez de los Evangelios en directo.

Para Rousseau, lo mejor de los Evangelios está en la moral, por encima de los dogmas. Desconfía de los arabescos teológicos y se remite a la simplicidad del corazón. Se nos juzgará, a su parecer, por las obras y no por las creencias. La religión sería una vía efectiva a la moral, como transmitía en Carta a D'Alembert: «No quiero decir con esto que se pueda ser virtuoso sin religión; durante mucho tiempo sostuve yo esta opinión falaz, de la que estoy harto desengañado»⁵³⁴.

D'Alembert había sido precisamente, en 1751, y junto a Diderot, el redactor del artículo de la *Encyclopédie* sobre *l'amitié*⁵³⁵. En dicho texto, hay que destacar que, ya en el encabezado, la amistad es remitida al ámbito de la moral, y no al meramente emocional o afectivo, en lo que constituye una probable herencia de la *areté* o las posturas estoicas. Esta amistad clásica, elevada, fuente de las mejores ideas sobre la buena vida civil, es muy propia del periodo ilustrado y del posterior revolucionario. *L'Encyclopédie* retoma también las tesis sobre la paridad, la suprema igualdad debida entre amigos. Allí leemos específicamente que la amistad va mucho más allá de un mero intercambio agradable y honesto; curiosamente, se postula que incluye cierta *caritas* pero que sobrepasa a esta precisamente gracias a la particularidad de su objeto. Se añade, además, que para llegar a buen puerto esta *amitié* requiere de una carga de prudencia. Con todo, tratándose de un texto enciclopédico —profundamente elegante, no exento de ironía, amplio de miras—, se incluyen bajo el paraguas del término muchas modalidades que no cumplen con los requisitos para ser un

⁵³⁴ Ginzo (1993), p. 258. Cit. Orig. En Rousseau, J.J. *Escritos de combate*. Madrid: Alfaguara, 1979, p.353

⁵³⁵ *Encyclopédie, Tome 1, pp.361-362*

vehículo efectivo de espiritualidad. No toda la amistad enciclopédica es amistad elevada; pero el insigne texto contiene acepciones y giros que son clave para entender el vuelo que la amistad toma en el XVIII francés (emparentado a finales de siglo con los postulados de la revolución americana).

Rousseau hará una encendida defensa de la inviolabilidad interna de las conciencias en su *Discurso sobre la desigualdad*⁵³⁶. Este espíritu de tolerancia requeriría «una especie de profesión de fe que las leyes puedan imponer» (limitado a los principios de la moral y al derecho natural). La religión se plantea aquí como soporte de la legislación; la sacralización civil de esta última aparece como factor de persuasión. La propuesta religiosa rousseauiana discurre por cauces un tanto ambiguos, una ambigüedad de la que probablemente nunca escapó su autor.

En cuanto a dogmas y organizaciones de cara a lo espiritual, Rousseau se enfrentó a todo despotismo, renegando, con una contundente crítica, del desarrollo histórico de la Iglesia cristiana. Pese a que al fondo de su discurso se pueda barruntar la presencia central de alguna clase de institución (aparte del propio Estado), es fácil imaginarle decididamente contrario a toda pretensión controladora de la aventura espiritual del hombre.

La religión civil rousseauiana es el intento de apuntalar una comunidad, tal y como vislumbramos en *El contrato social*⁵³⁷; el lugar donde ética, política, pedagogía y religión se diesen la mano⁵³⁸. Los magistrados serían sus sacerdotes. La impiedad se cifraría en el incumplimiento de las leyes, alrededor de las cuales se pretendía generar una especie de culto, aunque su desarrollo exhaustivo no fuese acometido por el propio Rousseau.

Rousseau intenta justo lo contrario a lo que muchos pretenden hoy: sacar a la religión de su privatismo, para darle efectividad política. Se aleja, pues, decididamente del liberalismo, que tan a sus anchas parece campar en nuestras sociedades. Lo que el Estado quiere es que cada cual tenga una religión tal que

⁵³⁶ Cfr. Ginzo pp. 259 y ss.

⁵³⁷ Rousseau, J.J. *El contrato social*. Madrid: Istmo, 2004.

⁵³⁸ Ginzo (1993), p. 267

le lleve a amar sus deberes⁵³⁹. Es decir: el acento es puesto en *cómo nos tratamos los humanos unos a los otros*. Es una idea de enorme importancia de cara a calibrar las virtudes preparatorias de la amistad en las experiencias trascendentes, porque la pedagogía que la amistad opera a este respecto va enteramente en la misma línea.

Rousseau trata de quedarse, en religión, con lo mejor de la ciudad clásica y del cristianismo⁵⁴⁰. E insiste en combatir cualquier clase de intolerancia, aunque él tuviese sus propios deslices en forma de «destellos de fanatismo»⁵⁴¹. El pensamiento rousseauiano es a menudo contradictorio, cuando no aporético; algo a lo que contribuyeron las tesis calvinistas a las que el autor se vio expuesto en sus inicios.

Salvador Giner ha escrito sobre la religión civil en términos modernos⁵⁴². A partir de los estudios de Robert Neelly Bellah sobre la religión civil americana, Giner ha entendido la religión civil como

haz de devociones populares, liturgias políticas y rituales públicos encaminado a definir y cohesionar una comunidad mediante la sacralización de ciertos rasgos mundanos de su vida, así como mediante la atribución de la carga épica a algunos acontecimientos de su historia.

Como el propio autor sostiene, el suyo es un enfoque marcadamente sociológico. A partir de ahí señala las que a su juicio son características nucleares de las modernas religiones civiles: sacralización de la *politeia* (del orden político, con sus mitos y sus héroes, de la legitimación de la autoridad), pertenencia a la sociedad civil (más allá del Estado, propia pues de las democracias liberales), ambigüedad radical, frecuencia de las variantes nacionales o nacionalistas, distanciamiento de la religión política (no es partidista ni está ligada a ideologías

⁵³⁹ Ginzo (1993), p. 271

⁵⁴⁰ Ginzo (1993), p. 274

⁵⁴¹ Cfr. Ginzo (1993), p. 276

⁵⁴² Giner, Salvador. «La religión civil». En Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), pp. 133-168

parciales), garantía (junto a otras instancias) de un modo de dominación social y participación en la producción mediática del carisma.

A mi juicio, este entramado descrito quedaría fuera de la descripción esencial de religión que aquí se ha propuesto. Tiene el ropaje religioso que suele adscribirse a aquella, y desde luego, se propulsa a partir de los mismos engranajes a disposición de las RCH; pero no es una experiencia de trascendencia sino tangencialmente, por recoger vivencias insertas de un modo más sustancial en la dimensión social del ser humano. Otro tanto cabría decirse de las «religiones políticas activistas», las «religiones políticas contemplativas» o las «religiones narcisistas» referidas por Enrique Gil⁵⁴³. Por supuesto que hay en ellas vestigios y elementos comunes (de entre los descritos en el apartado 1.2 de este trabajo: rituales, sentido vital, valores morales y otros) a otras espiritualidades aplicadas; pero de nuevo, la dimensión trascendente, tal y como aquí se ha descrito en 1.1, no es la que protagoniza estas experiencias, que atañen sobre todo a nuestra dimensión social, reflexiva y afectiva.

⁵⁴³ Gil, Enrique. «Religiones laicas de salvación». En Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), pp. 178-185. A mi juicio, este trabajo da excesiva preeminencia al aspecto soteriológico como «lo eminentemente religioso», atribuyendo virtualidades espirituales a fenómenos que no las tienen (el autor menciona también la medicina —p.185—).

2.1.2.2 LA AMISTAD GOETHIANA⁵⁴⁴

Goethe y Schiller, con todas sus diferencias y peculiaridades, son la versión romántica de Montaigne y La Boétie: una amistad fundante que fija un modelo no solo para la época, sino para las generaciones venideras. Recorren un trecho vital en común, y se constituyen en garantes de virtud recíprocos. Aquí la palabra virtud tiene siempre una relación primordial con el arte, que también fue una forma de elevación espiritual que ambos profesaron, y de la que intentaron destacarse como sumos sacerdotes.

Goethe establece que, entre las bases de este tipo superior de amistad que le trabó a Schiller, se encuentra una comunidad de valores: «Estamos unidos en los principios, y [...] los círculos de nuestra respectiva manera de sentir, pensar y actuar en parte coinciden y en parte se tocan, y de ahí se derivarán para los dos algunas cosas buenas»⁵⁴⁵. Esta comunión moral supone para ambos un punto de partida para la trascendencia. El autor de *Werther* no alberga dudas sobre el carácter marcadamente espiritual de la relación que mantiene con Schiller:

La bella relación que reina entre nosotros hace que para mí sea una especie de religión convertir su asunto [...] en el mío, configurar lo que en mí es realidad como el espejo más puro del espíritu [...], y así merecer llamarme su amigo en un sentido superior de la palabra⁵⁴⁶.

Goethe describe su amistad en términos de mutua asistencia: «Dos amigos tales siempre se hacen crecer el uno al otro en cuanto llevan aliento a su pecho en el momento adecuado»⁵⁴⁷. La importancia que se otorga a la convivencia, rasgo

⁵⁴⁴ Para todas las citas originales de Goethe, *Goethe MA* se refiere a: Goethe, Johann Wolfgang. *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. München: Münchener ausgabe, 1982-1998

⁵⁴⁵ Safranski (2011), p. 115 (Cit. Orig.: *Goethe MA* 8.1, 26)

⁵⁴⁶ Safranski (2011), p. 199 (Cit. Orig.: *Goethe MA* 8.1, 187)

⁵⁴⁷ Safranski (2011), p. 295 (Cit. Orig.: *Goethe MA* 19, 75)

común a casi todas las aventuras religiosas del hombre, está aquí, como en Aristóteles, muy presente.

Goethe y Schiller son amigos que se aconsejan, se acrecientan, se estimulan, se llevan en volandas, se miden y se confrontan, se respetan, conversan, conviven, se cuidan, se siguen. Schiller se mira en el espejo de Goethe y viceversa; mutuamente se mistifican. El uno da la medida al otro, el toque de diapasón, el nivel ético e intelectual por el que ha de regirse.

Goethe hubo de afrontar la pérdida de Schiller, y lo hizo desde el *ethos* clásico, en el que una muerte así comporta perder la mitad de la propia alma: «Pensé que me perdía a mí mismo, y lo cierto es que pierdo a un amigo, y con él, la mitad de mi existencia»⁵⁴⁸. Y añade: «Fue una dicha para mí tener a Schiller. Pues, por diferentes que fueran nuestras respectivas naturalezas, nuestras direcciones iban hacia un punto común»⁵⁴⁹. A estos efectos, el epítome romántico venía a retomar su modelo clásico. Ya Estobeo refería que «Diógenes, cuando se le preguntó qué era un amigo, respondió: “Un alma que reside en dos cuerpos”»⁵⁵⁰.

⁵⁴⁸ Safranski (2011), p. 14 (Cit. Orig.: *Goethe MA* 20.1, 98)

⁵⁴⁹ Safranski (2011), p. 301 (Cit. Orig.: *Goethe MA* 19, 586)

⁵⁵⁰ Fuentes González, Pedro Pablo. «La amistad desde la perspectiva y experiencia de los cínicos antiguos» en Zamora (2005), p. 58 (Cit. Orig. Estobeo II, 33, 10)

2.1.2.3 LA AMISTAD EN LOS TRASCENDENTALISTAS DE NUEVA INGLATERRA

El trascendentalismo fue un movimiento no solo filosófico, sino también literario y activamente político, que vio la luz en Nueva Inglaterra a mediados del XIX. Inspirado en los romanticismos alemán y británico, los autores que formaron parte de él (Thoreau, Emerson, Fuller y otros) efectuaron una decisiva crítica a la sociedad de su tiempo, proponiendo una filosofía profundamente original y de amplias resonancias espirituales. Uno de sus pioneros, Frederic Henry Hedge, quiso tomar pie en el trascendentalismo kantiano en su búsqueda de un conocimiento a priori, fundando el *Transcendental Club*, al que arrastraría en 1836 a Ralph Waldo Emerson. Nacía un efervescente foco de pensamiento que defendería también activamente causas sociales como la oposición a la esclavitud y la reivindicación de los derechos de las mujeres.

Con la entrada en escena de Henry David Thoreau, la naturaleza pasa a ocupar un lugar de privilegio entre los trascendentalistas. Su *Walden*, enormemente influyente, que prolongaba muy tierra adentro el *Nature* de Emerson, encontrará que la naturaleza es amigable, algo con lo que cabe una comunión. La apuesta por una vida simple y magnánima, en la que la unión con lo vivo hacía las veces de puerta a la espiritualidad, no solo determinó a una generación, sino que afectó decisivamente a las siguientes. Muchos de los pensamientos contemporáneos que propugnan un trato magnánimo con la naturaleza y una forma de vida protagonizada por ella toman pie en la obra de Thoreau, junto a otras corrientes espirituales ancestrales (hinduistas, ligadas a las agrupaciones indias del norte y el sur de América, etcétera). En la filosofía de Thoreau, la individualidad y el destino personal cobrarán una gran preeminencia; el suyo no es, en todo caso, un individualismo solipsista, pues de hecho las reflexiones sobre la amistad tendrán un papel sumamente relevante en su obra.

Thoreau realizó interesantes incursiones en la conceptualización de esta amistad tan especial, con trazas de nobleza y elevación interpersonal, a la que este trabajo quiere dar forma. Explicó que, a su juicio, la amistad carece de instituciones, escrituras o templos, sin por ello ver rebajadas sus pretensiones trascendentales. Thoreau concibió la amistad como la trama misma del mundo; o al menos estimó que lo fuera la aspiración a ella.

Thoreau nos invita a discriminar entre el concepto popular y liviano (moneda falsa) de la amistad, y el profundo, esto es, el sentido religioso de amistad, que está relacionado con un amor puro⁵⁵¹. Algo que necesariamente habrá de ser escaso, excepcional. También ve, como lo vieron los cínicos —con los que de algún modo se halla emparentado—, las enormes posibilidades pedagógicas que hay en la amistad: «Friendship [...] will make a man honest; it will make him a hero; it will make him a saint»⁵⁵². Y ello porque el amigo nos hace el gran servicio de esperar de nosotros todas las virtudes, *entutorándonos* así a la propia virtud. Quien nos trata de ese modo nos desafía, nos pone en un brete porque nos alza, y tras esa operación, a nadie le gusta bajar o caerse.

La igualdad, como ya ocurriese en Aristóteles, es un punto central para la amistad según Thoreau: «Friendship is, at any rate, a relation of perfect equality»⁵⁵³. Para ser virtuosa, ha de ser absolutamente a-jerárquica, debe estar en todo balanceada. Esta equidad es parte indiscutible de su sacralidad. Y es que en Thoreau, siempre en su forma más venerable, la amistad participa de la divinidad. Él se refiere justamente a una «godlike intercourse»⁵⁵⁴, y a una madurez elevada igualmente al grado divino.

La amistad, a juicio de Thoreau, está trenzada en torno a la virtud, de modo que, si esto se olvida, deviene meramente lealtad. No se puede pedir a la amistad que se nutra de las sombras benevolentemente tendidas sobre los vicios del amigo. En este sentido, la amistad es una responsabilidad mutua, no moralizante en el sentido torvo del término, sino en tanto obligación autoimpuesta de mejora, que es muy distinto.

⁵⁵¹ Thoreau (1907), pp. 7-8

⁵⁵² Thoreau (1907), pp. 8-9

⁵⁵³ Thoreau (1907), p. 15

⁵⁵⁴ Thoreau (1907), p. 23

La amistad que Thoreau proclama es una hermandad que recuerda en casi todo a la establecida desde otras religiones, como la *Umma* musulmana o la fraternidad cristiana: «My Friend is not of some other race or family of men, but flesh of my flesh, bone of my bone. He is my real brother»⁵⁵⁵. El amigo es otro elemento de la mencionada comunión con la Naturaleza; otra parte del Todo. Se nos invita a una familiaridad escogida, aunque esté apoyada por esta naturaleza que todos venimos a compartir; un esfuerzo consciente que en circunstancias sanas nada a favor de corriente.

Henry David Thoreau habló de una amistad de porte mayúsculo, considerándola como una pieza central de la buena vida, la que es justa y honra nuestra especie. Una amistad que de algún modo se sitúa por encima de sus mismos contrayentes, y, por lo tanto, los trasciende. Encontró la esencia de la amistad en la práctica de una simpatía honda y verdadera, que había de ser un deber gozoso.

Ralph Waldo Emerson concibió la religión, por su parte, de un modo muy genuino, alejado de toda convención al uso. Así, escribe que «Nuestras escuelas dominicales, iglesias y albergues son un yugo»⁵⁵⁶. Hay que poner lo dicho en contexto: en pleno siglo XIX, más incluso que hoy, esta es una afirmación muy audaz.

Emerson fue un apologista subyugante acerca de la capacidad humana para el amor: «The whole human family is bathed with an element of love like a fine ether»⁵⁵⁷. No es de extrañar que, siendo como fue uno de los máximos exponentes de la comunidad trascendentalista norteamericana, en la que se forjaron importantes amistades, fuera uno de los autores que con más convicción desgranó sus potencialidades espirituales. Sus referencias al alma son constantes, ya sea para mostrar su dicha en la Amistad («Let the soul be assured that somewhere in the universe it should rejoin its friend, and it would be content

⁵⁵⁵ Thoreau (1907), p. 36

⁵⁵⁶ Emerson (2001), p. 123 («Las leyes espirituales»)

⁵⁵⁷ Emerson, Ralph Waldo. *Essays: First Series*, 1841. Las citas originales han sido tomadas de <http://www.emersoncentral.com/essays1.htm> (consultado el 3/1/2015)

and cheerful alone for a thousand years»), para trazar hermosas metáforas sobre cómo se propaga la amistad («Is it not that the soul puts forth friends as the tree puts forth leaves, and presently, by the germination of new buds, extrudes the old leaf? »), o para actualizar el clásico, referido paradigma de la reunión de dos almas en una («Men have sometimes exchanged names with their friends, as if they would signify that in their friend each loved his own soul»; y «the high freedom of great conversation, which requires an absolute running of two souls into one»)⁵⁵⁸.

Constatamos que el pathos estoico está bien presente; leyendo su extraordinaria prosa uno se sabe frente a un dignísimo heredero de Cicerón y Séneca. Esta amistad trascendentalista se constituye en objetivo a perseguir toda una vida. Algo que no se queda en mera esperanza o anhelo, sino en conquista a reeditar a diario. La sobriedad emersoniana no arroja dudas: «I should hate myself, if then I made my other friends my asylum». El amigo confronta y nos afirma, no es un remanso en el que perderse. La amistad, una vez más, es virtud. Más adelante reflejaremos la importancia que Emerson da a los que considera los dos pilares fundamentales de la amistad; enunciémoslos de todos modos en este momento:

There are two elements that go to the composition of friendship, each so sovereign that I can detect no superiority in either, no reason why either should be first named. One is Truth. A friend is a person with whom I may be sincere [...] The other element of friendship is tenderness. We are holden to men by every sort of tie, by blood, by pride, by fear, by hope, by lucre, by lust, by hate, by admiration, by every circumstance and badge and trifle, but we can scarce believe that so much character can subsist in another as to draw us by love⁵⁵⁹.

⁵⁵⁸ Emerson, Ralph Waldo. Op. Cit.

⁵⁵⁹ Emerson, Ralph Waldo. Op. Cit.

Emerson no se limita a engarzar panegíricos; también es un efectivo crítico de la amistad incompleta, vulgarizada, que no puede ser senda para el trascender. Descrie especialmente de la vertiente venal y festiva: «Our friendships hurry to short and poor conclusions, because we have made them a texture of wine and dreams, instead of the tough fiber of the human heart»⁵⁶⁰. Y refiere que esta amistad desacralizada («not sacred», en sus propias palabras) no es más que una pasión adulterada. Aún más: sostiene que no se traiciona más la amistad que cuando se transmuta en interés compartido y pretende seguir conservando su nombre: «I hate the prostitution of the name of friendship to signify modish and worldly alliances»⁵⁶¹.

Como otros autores que llevaron esta amistad a su expresión más venerable, Emerson supo ver lo difícil y escasa que tendría que ser por fuerza esta variante:

Friendship may be said to require natures so rare and costly, each so well tempered and so happily adapted, and withal so circumstanced, (for even in that particular, a poet says, love demands that the parties be altogether paired,) that its satisfaction can very seldom be assured⁵⁶².

Nuestro autor no deja de conservar un prudente toque pragmático, y no se hace ilusiones vanas, y así afirma: «The higher the style we demand of friendship, of course the less easy to establish it with flesh and blood»⁵⁶³. Sabe que lo excelso es arduo, que lo mejor nunca abunda; sus disquisiciones en este ámbito son una efectiva advertencia contra la amistad «de andar por casa».

Emerson escribe en su poderoso ensayo que la amistad demanda «a religious treatment». Y ello porque requería un grado de libertad justamente trascendental, una visión tan desprovista de ataduras que no resistiría forma de posesión alguna. Una sociedad con el otro «poetic, pure, universal, and great as

⁵⁶⁰ Emerson, Ralph Waldo. Op. Cit.

⁵⁶¹ Emerson, Ralph Waldo. Op. Cit.

⁵⁶² Emerson, Ralph Waldo. Op. Cit.

⁵⁶³ Emerson, Ralph Waldo. Op. Cit.

nature itself». Algo que había que abordar con grandeza de espíritu; algo vedado, en suma, a «cheap persons». Algo que requería, en definitiva, de personas egregias arriesgando sus destinos para construir una entidad común, y una disposición a la divinidad, puesto que el amigo «treats its object as a god», de un modo que, en definitiva, «may deify both»⁵⁶⁴.

⁵⁶⁴ Emerson, Ralph Waldo. Op. Cit.

2.1.2.4 LÉVINAS: EL ACCESO A LO TOTALMENTE OTRO A TRAVÉS DE LOS OTROS

Fue Tillich quien propuso que recordásemos lo que nos conmueve y «afecta incondicionalmente». Ese podría ser otro modo de describir la espiritualidad, y una importante pista para engrandecer nuestra idea sobre aquello que puede servir para completar la tarea. En lo que ahora nos ocupa: esa función, ese *locus* de trascendencia, puede ser perfectamente cubierta por *los otros*. Emmanuel Lévinas será uno de los autores más importantes, ya en el siglo XX, de entre quienes se encomendaron a teorizar tal posibilidad.

Antes de adentrarnos en Lévinas, puede ser esclarecedor ofrecer algunas reflexiones sobre alteridad y religión, en la medida en que la consideración de aquella está en la base de todo el sistema lévinasiano. Juan de Sahagún Lucas y su lectura de Buber nos asistirán en este paso.

Lucas hace notar que esta alteridad humana es «la base de la relación *tú-yo*, distinta de la relación *ello-yo*»⁵⁶⁵. Tal alteridad es constitutiva para el hombre, como seguidamente le leeremos a Lévinas; y así Buber afirma que «el hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre»⁵⁶⁶. El amigo, el prójimo, o simplemente el humano que comparte el vivir con nosotros, no es un momento más, para estos autores, sino precisamente el basamento de toda religión, pues, al decir de Lucas, «el encuentro salvador con Otro mayor es nota esencial de la actitud religiosa». El Otro es un rodeo ineludible para salir de mí. Autonomía y respectividad, libertad: notas de una religación a la alteridad, que muy bien puede ser operada por la amistad, como más adelante veremos. Destaquemos también que esta relación sea «sin parangón», pues de ello se sigue la instalación en una otredad que conmueve y compromete. Y ahí Lucas reconoce que *mysterium tremendum* y *fascinans* pueden darse la mano en la consideración del otro: «Resumiendo: la experiencia de encuentro personal es

⁵⁶⁵ Lucas (1999), p. 197

⁵⁶⁶ *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de cultura económica, 1946. En Lucas (1999), p. 198

para el hombre rampa de lanzamiento hacia el misterio, lo totalmente otro e inabarcable, como fundamento y garantía del cumplimiento de las relaciones interpersonales humanas»⁵⁶⁷. La amistad puede ser una de las instancias que allanen el terreno hacia esa transparencia absoluta, como se expondrá.

Puesto que le precede, y en varios aspectos, le funda, Edmund Husserl, sobre todo en aquello que escribió acerca de la *intersubjetividad trascendental*, constituye un interesante y tal vez necesario proemio al propio Lévinas. Husserl distingue radicalmente entre objetos y alteridad humana en cuanto a cómo el mundo se nos presenta. Y añade que nos sabemos emparentados con el otro, pero contrastados por él. Pues, «a diferencia de los objetos, el otro no es un contenido de mi conciencia, no es un fenómeno, sino que se me da de manera mediata, de modo que tiene una zona de oscuridad que se me escapa»⁵⁶⁸.

El reconocimiento de una pluralidad de sujetos irreducibles a mi ego es una apertura de sentido, pues los demás efectivamente lo tienen; no son simplemente el atrezo de un único sentido (el mío). El otro no es cosa sino *alter ego*; no es una mera representación. Husserl establece que la fenomenología trascendental no es la del ego, sino la de la intersubjetividad. Es decir, que el ego trascendental no sería en ningún caso solipsista. Hay un mutuo reconocimiento de intencionalidades; toda comunicación correlaciona vivencias. La coexistencia entre sujetos es trascendental y no meramente fáctica. De acuerdo con esto, escribe Husserl: «Yo soy de hecho en un presente co-humano y en un horizonte abierto de humanidad»⁵⁶⁹.

La empatía (*Einfühlung*) sería el modo originario de acercarnos al otro en la convivencia. Aquella tiene, para Husserl, un sólido suelo intelectual. Incluye por definición cierta salida de sí, y, por lo tanto, un principio de trascendencia. El otro es co-constitutivo de mi autoconstitución como ser humano mundano⁵⁷⁰. La experiencia mundana no es privada; la socialidad es originaria; todos vivimos

⁵⁶⁷ Lucas (1999), pp. 199 y 202

⁵⁶⁸ López Sáenz (2012), pp. 123-124

⁵⁶⁹ López Sáenz (2012), pp. 128-129

⁵⁷⁰ López Sáenz (2012), pp. 130-131

siempre en relación con el otro y nos afirmamos tomando pie en los demás. Todas estas posturas revestirán una gran importancia a la hora de plantear la amistad como una opción espiritual, como algo que puede ser mucho más que una modalidad relacional interhumana.

Como escribe Philonenko, a propósito de Schopenhauer:

La reflexión sobre la diferencia nos introduce en una dialéctica bien común: se trata de este sentimiento desgarrador, la piedad, que más allá de las formas del tiempo y del espacio, nos permite superar el marco trascendental e instaurar «en nosotros sin nosotros» una comunión con el otro. Schopenhauer querrá ver ahí el principio de su moral⁵⁷¹.

El hombre bueno, en Schopenhauer, es capaz de sobrepasar el *principium individuationis* de un modo en el que manifiesta a las claras que el muro que le separa de los demás no es más que un velo de Maya. Se está fraguando una metafísica común; y una metafísica común puede ser la vía de entrada a una ética común, como de hecho proponen no pocas religiones establecidas. «El bueno vive en un mundo de fenómenos amistosos», escribe Schopenhauer⁵⁷²; tal es, a su juicio, el principio último y primero del amor.

Husserl nos habla de un *telos fenomenológico de la racionalidad* que sería un común al que todos tendemos, y que puede ser una piedra constituyente de la amistad en tanto vía de acceso al trascender:

Hay una voluntad central en la que todas las voluntades se integran, a la que todas las voluntades se someten y de la que se saben

⁵⁷¹ Philonenko, Alexis. *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 98-99

⁵⁷² Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta, 2009, Cap. 66, p. 413

funcionarias [...]. Hay la conciencia de un fin colectivo, de un bien común que promover, de una voluntad universal y colectiva de la que todos se saben funcionarios, si bien como funcionarios libres, no como funcionarios súbditos, con una libertad de la que no les cabe siquiera abdicar⁵⁷³.

Husserl define una unidad en el querer que vendría a ser la base de toda comunidad y toda comunión. Es un *Umwelt* intersubjetivo, una «intersubjetividad trascendental constitutiva del mundo»⁵⁷⁴. Las posibilidades espirituales, los caminos de trascendencia que habilita este inmenso «Nosotros», son varias, y algunas, además de la que aquí se expondrá, han sido suficientemente exploradas por los seres humanos, como ocurre con la entrega total a la causa humanitaria.

Lévinas concibe «ser yo», esa «emergencia de la ipseidad en el ser», como «una turgencia de la responsabilidad». Y así «La puesta en cuestión del Yo por obra del Otro me hace solidario con el Otro [*Autrui*] de una manera incomparable y única [...] como si todo el edificio de la creación se mantuviera sobre mis espaldas». Es una alteridad radical que me funda no solo a mí, sino al universo entero. Por eso añade que «descubrir al Yo en tal orientación es identificar el Yo con la moralidad». Toda nuestra apertura ética se jugaría en ese quicio, el de la alteridad; y lo mismo cabría decir de nuestra trascendencia entera, pues «a causa de este aumento inasimilable, a causa de este más allá, hemos llamado Idea del infinito a la relación que vincula al Yo con el Otro»⁵⁷⁵.

Lévinas sostiene que se existe como alteridad, como apertura al otro; que la husserliana intencionalidad es hospitalidad: una relación asimétrica en la que yo soy responsable del otro de manera absoluta, sin esperar reciprocidad. Es

⁵⁷³ López Sáenz (2012), p. 135. Cit. Orig. En Husserl, Edmund. «Fünf Aufsätze über Erneuerung», En *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, *Husserliana XXVIII*. Dordrecht: Kluwer, 1989, p.3-94

⁵⁷⁴ López Sáenz (2012), p. 136. Cit. Orig. En Husserl, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, *Husserliana VI*. Dordrecht: Kluwer, 1989, p.188

⁵⁷⁵ Lévinas (1998), pp. 63-64

esa responsabilidad hacia el otro la que me hace sujeto; es ahí donde este, en palabras de Lévinas, «tiene la posibilidad de no retornar fatalmente a sí mismo, de ser fecundo»⁵⁷⁶. Su apuesta, que tiene sus concomitancias, como veremos, con la de Elias, es llegar a una existencia pluralista que supere el monismo imperante.

Lévinas define, como aquí lo hemos hecho antes, la espiritualidad como capacidad, como el humano anhelo de trascendencia:

La idea del infinito es Deseo. Consiste, paradójicamente, en pensar más de lo que es pensado, conservándolo sin embargo en su desmesura en relación con el pensamiento, en entrar en relación con lo inasible [...] El Yo en relación con el Infinito es una imposibilidad de detener la propia marcha hacia adelante [...] No poder sustraerse a la responsabilidad, no tener como escondite una interioridad en la cual uno retorna a sí, ir hacia delante sin consideración de sí⁵⁷⁷.

Ser espiritual es abandonar el puerto base del yo; es quemar, como Tariq hizo al arribar a la península ibérica, las propias naves de la individualidad. De ahí que Lévinas se refiera a un más allá del mundo⁵⁷⁸, al que se adentra uno a partir de ese volcado en la alteridad.

Lévinas aporta otro concepto de gran repercusión en su pensamiento, el de *huella*. La huella es la que nos pone en relación con el Infinito, con lo absolutamente Otro. Las cosas no dejan huellas sino meros efectos, esto es, se quedan en el mundo. Dios solo se muestra en su huella; de modo que «ir hacia Él no es seguir esta huella que no es un signo; es ir hacia los Otros que se encuentran en la huella»⁵⁷⁹. En Lévinas encontrar a Dios consiste en hacer a Dios⁵⁸⁰. Las personas, a su vez, van dejando una huella, huella que explica que

⁵⁷⁶ Lévinas, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros, 2000, p.117

⁵⁷⁷ Lévinas (1998), p. 64

⁵⁷⁸ Lévinas (1998), p. 65

⁵⁷⁹ Lévinas (1998), p. 74

⁵⁸⁰ En este sentido podría también entenderse la afirmación de Kant: «La praxis ha de ser tal que no se pueda pensar que no existe un más allá» —en *Gesammelte Schriften* VII, p. 40; citado en Horkheimer (2000), p. 39—.

lo divino de lo humano sea el rostro del otro. Dicho rostro es su desnudez, su indigencia, su estar ex-puesto.

La filosofía de Lévinas es estremecedora, a juicio de Derrida, porque obliga a que la responsabilidad para con el otro sea el pórtico de todo cuestionamiento del ser. El otro es una llamada a la responsabilidad, y por tanto a la ética:

La relación entre el otro y yo no es un saber, un reconocimiento del otro, sino que parte de la debilidad. Consiste en eso: en estar tocado por su ser expuesto a la muerte. Esta es la relación con el otro⁵⁸¹.

Es una responsabilidad que el propio Lévinas vislumbra como indelegable. Toda solidaridad conlleva esta soledad, cuyo arrostramiento lúcido permite al hombre aspirar a otras cotas más elevadas que las propias de su devenir trivial.

Es muy importante destacar, en la esfera religiosa que estamos tratando, cómo el Otro aparece en tanto dimensión superior que se impone. Lo Otro es lo infinito; mas no necesariamente lo transmaterial. López Sáenz lo remarca: «La ética es filosofía primera porque rompe con la soledad ontológica del ser humano»⁵⁸². Como resultado, el reconocimiento sobrepasa en importancia al conocimiento. El rostro del otro abre la «relación de alteridad»; la vida nos insta a actuar, y a reconocer que la pluralidad y la diferencia lo inundan todo. La subjetividad es responder al otro de un modo que no se quede en lo discursivo; es «responsividad». En todo caso, Lévinas no habla del contenido de esta responsabilidad; en este sentido incurre en cierto formalismo, como Kant. En Lévinas, el ser humano es un ser-para-los-otros (y no un heideggeriano ser-para-la-muerte); eso es todo lo que nos dice, aunque tras ello, es mucho lo que nos ha dicho.

⁵⁸¹ Lévinas (1998), pp. 107-108

⁵⁸² López Sáenz (2012), p. 202

Es interesante recordar que, para el mismo Comte, el verdadero positivista ha de tratar siempre de «vivre pour autrui»⁵⁸³. Y el positivismo, no lo olvidemos, pretendía erigir una religión secularizada. Delumeau lo explica ejemplarmente:

En el Tíbet, se cuenta el siguiente apólogo: «Un día, vi algo que se movía a lo lejos. Creía que era un animal. Me acerqué y me di cuenta de que era un hombre. Se acercó él entonces y vi que era mi hermano»⁵⁸⁴.

Es una forma hermosa de exponer lo que Lévinas había propugnado: una salida de sí que nos prorroga hacia la eternidad, y a la vez, una propuesta espiritual que no abandona jamás el sobrio terreno del mundo conocido. En palabras, en esta ocasión, de Sartre:

Nos hemos librado de la «vida interior», de los postigos cerrados, de las húmedas interioridades de la vida gástrica como mimos de nuestra intimidad, porque finalmente todo está fuera, todo, incluso nosotros mismos: fuera, en el mundo, entre los otros⁵⁸⁵.

Lévinas se pasó la práctica totalidad de la guerra en campos de concentración, lo cual contribuyó sin duda a la centralidad de la ética dentro de su pensamiento. Se distanció de Heidegger y creó su propia «diferencia»: *la diferencia ética*, construida en torno a la no indiferencia con respecto al otro. La inmediatez del otro, nos dijo, es lo invadeable, lo que nos obliga a la relación. Constituye una llamada inapelable. De ahí que propusiese una fenomenología de la alteridad radical, pues «para llegar a sí mismo, el hombre debe acoger lo otro y, así, rompe el ser totalitario»⁵⁸⁶. Como resultado, su Dios es ético, no metafísico.

⁵⁸³ Laín Entralgo (1972), p. 131

⁵⁸⁴ Delumeau (1995), p. 742

⁵⁸⁵ Comte-Sponville (2006), p.202

⁵⁸⁶ López Sáenz (2012), p. 199

2.1.2.5 WEIL Y LA AMISTAD PURA

Simone Weil produce un pensamiento de gran calado sobre la amistad, en la tradición platónica, aristotélica y agustiniana. Desbroza la que denomina *amistad pura* en su ensayo *Formas del amor implícito de Dios* (1942). Para Weil la amistad es «una forma particular y específica de la experiencia de caridad». No ve, como Kierkegaard, que exista una incompatibilidad natural entre *caritas* y *amicitia*. Weil tuvo, sobre todo en Marsella, muy potentes experiencias en torno a la amistad y la caridad. Como fondo de estas vivencias, estuvo su lectura de Platón y los pitagóricos, y de las tragedias clásicas griegas. De modo que sus conclusiones al respecto están impregnadas del éros platónico, y entreveradas de *agapé* cristiano. Y así sostuvo, como algunos Padres de la Iglesia, que la amistad era un amor «que ha pasado a través de Dios como a través del fuego». Weil aludirá a la necesidad de un equilibrio, recordando a Aristóteles. Cristo, dice Weil, en tanto que Dios «que se ha hecho carne», posibilita la amistad al deshacer el desequilibrio ontológico Dios-hombre (alude a un acto de *decreación*)⁵⁸⁷.

Para Weil, la amistad viene a ser «una especie de paso obligatorio en el *itinerarium mentis in Deum*». La amistad es concebida como una unión en la santidad, «pero solo cuando la perseverancia en la santidad es una cosa definitiva y su perseverancia no está supeditada a alguna condición»⁵⁸⁸. Ya que «es lo de la amistad que Cristo ha añadido como un tercer mandamiento, o como una tercera forma de amor perfectamente santo, a los dos amores a Dios y al prójimo».

Como otros autores que se han repasado, Weil se refiere a una «orientación al bien». La amistad supone una fortificación y enfoque moral, un trampolín para que, como diría Píndaro, lleguemos a ser lo que somos. También tiene trazas espirituales para su autora, que escribe que «hay un amor personal

⁵⁸⁷ Weil (2010), p. 108

⁵⁸⁸ Weil (2010), pp. 109-110

y humano que es puro y concentra en sí un presentimiento y un reflejo del amor divino. Es la amistad»⁵⁸⁹.

En todo caso, Weil distingue amistad de caridad. La última la concibe al modo de Kierkegaard, esto es, indiscriminada. La primera, en cambio, sería una relación uno a uno, aglutinante de todas las peculiaridades posibles en el trato humano: «La amistad es una armonía sobrenatural, una unión de los contrarios»⁵⁹⁰. La amistad, como hemos visto en su confrontación con la *agapé*, comporta un rasgo de particularismo, de especialidad. No obstante, escribe Weil, «la amistad tiene algo de universal. Consiste en amar a un ser humano como sería deseable poder amar de una forma particular a cada uno de los seres que componen la raza humana»⁵⁹¹.

La especialidad de esta forma de religación plantea enormes retos a la hora de configurar las distancias que la caracterizan, porque al tiempo que comporta un acercamiento, también requiere de la perspectiva suficiente para generar una *admiración*, en el sentido más etimológico del término: «La amistad es el milagro gracias al cual un ser humano acepta mirar a distancia y sin acercarse a ese ser que le es tan necesario como el alimento». Una admiración que después abre paso al acercamiento de los respectivos *pathos*, al compromiso mutuo, y a los sentimientos más elevados forjados entre seres humanos: «Por esta virtud sobrenatural de respeto de la autonomía humana, la amistad es muy parecida a las formas puras de la compasión y de la gratitud suscitada por la desventura»⁵⁹².

Weil se aproxima a las tesis agustinianas y tomistas (la intermediación de Dios en toda amistad) al concebir la forma más elevada de amistad: «La amistad pura es una imagen de la amistad original y perfecta que es la de la Trinidad y que es la esencia misma de Dios»⁵⁹³. Su juicio es menos condenatorio, su visión

⁵⁸⁹ Weil (2010), p. 113.

⁵⁹⁰ Weil (2010), p. 118.

⁵⁹¹ Weil (2010), p. 120

⁵⁹² Weil (2010), p. 119

⁵⁹³ Weil (2010), p. 122

de la *agapé* no interfiere decisivamente con la de la *amicitia*; pero, en definitiva, nunca dejará de lado a Dios.

Ruiz de Temiño expone que la fenomenología de Weil propende a «dejar al yo herido de muerte»⁵⁹⁴, constituyendo por lo tanto una vía efectiva para esa virtualidad transegoica de la religión que aquí se ha descrito. El volcado en el otro permite silenciar el yo. Refiere como prueba estas palabras de la autora y mística francesa: «Cuando un amigo muere somos amputados»⁵⁹⁵. Esta experiencia del duelo comporta una abertura existencial a nuestra insignificancia, y en tanto tal, es una fuente de sentido. Esto nos sitúa también en un plano de dependencia respecto del amigo; razón por la cual no cabe concebir amistades verdaderas que sean lacias, pusilánimes. Como expone Ruiz de Temiño, el amigo es un elemento mediador hacia el yo, y «eso mediador, que resplandece más allá de la finitud de lo mediado, es lo divino mismo»⁵⁹⁶

Weil entiende que hay algo en el amigo que está más allá de su misma existencia, y para ella ese algo tiene un significado sobrenatural: la gracia. Por eso llega a la conclusión que Dios es el amigo por excelencia⁵⁹⁷; y por eso cabe esperar que un amigo llegue a constituirse en vehículo trascendental. En carta dirigida a Joë Bousquet, escribe Weil que «la amistad da literalmente a mi pensamiento toda la parte de su vida que no le viene de Dios o de la belleza del mundo»⁵⁹⁸.

Para Weil, la amistad no se busca, pues tratar de procurársela es ya traicionarla. Ella habla de espera y de retardos; de mantener un deseo sin objeto (una actitud, diríamos secularizadamente ahora). Todo este tiempo no es perdido, sino ganado para la trascendentalidad de la amistad. Pues, como concluye Ruiz de Temiño, «el verdadero amigo está siempre lejos incluso cuando se encuentra a mi lado. En el amigo se ama la distancia»⁵⁹⁹.

⁵⁹⁴ Ruiz de Temiño (1999), p. 253

⁵⁹⁵ Weil, Simone. *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta, 1993, p. 123

⁵⁹⁶ Ruiz de Temiño (1999), p. 254

⁵⁹⁷ Weil, Simone. *La connaissance surnaturelle*. Paris: Gallimard, 1950, p. 91

⁵⁹⁸ Weil, Simone. *Pensamientos desordenados*. Madrid: Trotta, 1995, p. 58

⁵⁹⁹ Ruiz de Temiño (1999), p. 256

2.1.2.6 PROFUNDA INTERCONEXIÓN HUMANA: NORBERT ELIAS, SAINT-EXUPÉRY

Uno de los autores que más han contribuido a la moderna comprensión de la interrelación humana como vía de sentido y posibilidad de trascendencia es Norbert Elias. Sobre todo, en aquellos textos que afrontan la mortalidad, en los que Elias describe una vía de sentido basada en las personas, tanto en su relación presente como en la interconexión entre generaciones. El autor señala los hilos que nos unen a los demás y llega a preguntarse si el «sentido de la vida» es un concepto que tiene sentido tomado individualmente; si es una pregunta pertinente a nivel individual, en vez de social.

Elias apunta con gran agudeza cómo «hoy sigue siendo difícil hacer comprender a alguien hasta qué punto es profunda la dependencia de unos otros respecto de otros»⁶⁰⁰. Un rasgo este que caracteriza a las modernas *sociedades post* (-modernas, -metafísicas, etcétera): un individualismo a ultranza que, pasado de frenada respecto a las ventajas (el aquilatamiento de los derechos, la defensa de la esfera individual, el triunfo de la libertad), comienza a recoger numerosos inconvenientes, entre los cuales está la pulverización del sentido colectivo. Algo que, con sus inconvenientes añadidos, fue indiscutible entre los antiguos: la existencia de una memoria colectiva y de un sentido comunal superior que sobrepujaba las individualidades. El universo que es afrontado desde la colectividad aparecía así más ordenado, menos inquietante, aunque la aceptación de tal esquema conllevase sus propias servidumbres.

Este diagnóstico, apuntado por Elias hace décadas, debe de haberse agudizado a fecha actual, en la que casi todo parece medido a escala individual. Un tiempo, el nuestro, que vive una profunda crisis de sentido. Elias supo ver el absurdo al que podría abocar una búsqueda de una razón para vivir que empezase y acabase en la persona aislada:

⁶⁰⁰ Elias (1987), p. 63

Con harta frecuencia, las personas se ven hoy como individuos aislados, totalmente independientes de los demás [...] se presenta entonces como la principal tarea de la vida la búsqueda de una especie de sentido para uno solo, un sentido que es independiente de los demás⁶⁰¹.

El problema es que así «es difícil que una persona pueda verse como miembro de una cadena de generaciones, como portadora de una antorcha en la cadena de relevos, que al final ha de entregar la antorcha a otro»⁶⁰². El individuo desconectado de quienes le precedieron y le seguirán está acorralado ante las verdades prosaicas del mundo, ante su dolor y su sinrazón, ante sus muchas adversidades y perplejidades. La carga se le hace insoportable; se mira en el espejo y encuentra a Sísifo. El individuo aislado aparece perdido en la cuneta de la historia, la política y las propias limitaciones humanas. El tráfago de un siglo plagado de distracciones y exigencias (laborales, familiares, etcétera), empuja en muchos casos al hombre a un vivir aturdido en el que la vida deja de ser reflexionada, y en el que es fácil perder la perspectiva respecto a lo que nos une a los demás. Se produce una orfandad respecto a la idea de continuidad humana. Al fondo de este drama de sentido, de esta herida abierta en la trascendencia, está el supremo individualismo contemporáneo:

En las sociedades más desarrolladas, los hombres se entienden a sí mismo en gran medida como seres individuales e independientes, como mónadas sin ventana alguna, como «sujetos» aislados, frente a los que se encuentra el resto del mundo, y por tanto también sus congéneres, como «mundo externo», mientras que el «mundo interior» se halla separado de ese «mundo externo», y en consecuencia también de los demás seres humanos, por un muro invisible⁶⁰³.

⁶⁰¹ Elias (1987), p. 64

⁶⁰² Elias (1987), p. 64

⁶⁰³ Elias (1987), p. 88

El precio que hay que pagar por el encumbramiento del yo es muy alto. El primero, claro está, es que solo a costa de muy complicados vericuetos (y de violentar en alguna medida la inteligencia) puede plantearse una aventura espiritual cualquiera, pues esta, ya lo hemos dicho, es siempre una salida de sí. El placer o la autosatisfacción inmediata no cauterizan de suyo los conductos espirituales del hombre; pero caben pocas dudas de que los obstruyen, pues todo periplo emprendido sin contar con nuestros semejantes esconde, de algún modo, la posibilidad de una salida de sí. Y, además, como subraya Elías, «es comprensible que una persona que cree vivir como un ser aislado y carente de sentido muera también como tal»⁶⁰⁴. La soledad deja de ser una entelequia amable cuando uno corta los puentes que le atan a sus muertos y a los que no conocerá. Una cosa es perseguir la *ataraxia*, y otra, quedar apartado del resto de la humanidad, y lo que es más, de su proyecto común.

Elías habla de un *homo clausus*: «Con muy escasas excepciones, se ha intentado [...] acceder al problema del sentido estableciendo como “sujeto” del sentido —a la manera filosófica tradicional— a un ser humano individual en el vacío, una mónada aislada, un “yo” herméticamente cerrado»⁶⁰⁵. Lo cierto es que es muy difícil hallar un sentido que quede desprovisto de toda visión sobre lo que uno hace y es para los demás. Dicho de otro modo: cualquier alternativa de sentido exclusivista está acosada por las más terribles paradojas, y expuesta a las peores tempestades. Puesto que «resulta bastante fútil el intento de descubrir en la vida de una persona un sentido que sea independiente de lo que esa vida significa para otros»⁶⁰⁶.

Las tesis de Elías son una importante llamada a la concepción de una religación que incluya de un modo esencial a otras personas. Un vínculo que podría explicar, por ejemplo, porque las personas amadas que han desaparecido siguen estando unidas a nosotros. También la amistad, pensada y vivida desde las más altas miras, ha podido ser contemplada incluso cuando la muerte ha atropellado a alguno de sus contrayentes; de la Boétie presente para Montaigne; y Schiller para Goethe.

⁶⁰⁴ Elías (1987), p. 89

⁶⁰⁵ Elías (1987), p. 90

⁶⁰⁶ Elías (1987), p. 91

La amistad, en tanto camino de realización espiritual, puede contribuir a cerrar esta herida abierta por la que se desangra la persona retirada de sus semejantes (de modo no aparente, sino sustancial). En la medida en que su propuesta de sentido comporta un destino común, una propuesta de valor para la vida propia que incluye irremisiblemente la de algunos otros, la amistad puede erigirse en camino efectivo para la religación. Además, como otras clases de amor, la amistad tiene la virtualidad de prolongarse con los que ya no están, y puede ejercerse por vía interpuesta con los que vendrán (aunque esto sea, ciertamente, más complicado). La amistad puede ser una vía eficaz para la recuperación de un sentimiento comunal y espiritual.

Escribe Aubenque que «la communauté a par elle-même quelque chose d'amical, la communauté est déjà par elle-même une amitié»⁶⁰⁷. Con ello el autor, reputado estudioso de Aristóteles, significa que lo social podría contener las semillas de una amistad trascendente, en el sentido de *locus* de religiosidad. Sobre la comunidad esencial del género humano, que toma pie en su reconocida fragilidad, desde la que podría abrirse la puerta a la amistad, escribió Saint-Exupéry: «On prend de grands airs, nous les hommes, mais on connaît, dans le secret du coeur, l'hésitation, le doute, le chagrin...», de forma que «nous sommes les fidèles d'une même Eglise»⁶⁰⁸. Nos une un «désir aveugle d'une certaine chaleur»⁶⁰⁹; buscamos todos, cada cual, a su manera, una cura efectiva contra las desabridas realidades del mundo (quizá sea esa la raíz de todas las soteriologías). Tal anhelo está detrás de no pocas aventuras espirituales; es ese el fuego sacro alrededor del cual se construye esta amistad cuyas hechura tratamos de delimitar. Por eso le escribe Saint-Exupéry a su amigo: «J'ai soif d'un compagnon qui, au-dessus des litiges de la raison, respecte en moi le pèlerin de ce feu-là»⁶¹⁰.

⁶⁰⁷ Aubenque, Pierre. «Amitié et communauté chez Aristote» en Zamora (2005), p. 114

⁶⁰⁸ Saint-Exupéry (1943), p. 19-20

⁶⁰⁹ Saint-Exupéry (1943), p. 22

⁶¹⁰ Saint-Exupéry (1943), p. 22

La amistad incluye también la necesidad de proteger al otro, de cuidar, de esa *therapeia* que está en la base de toda felicidad. En estos términos, ¿podría ser la amistad, su sacralidad, el termómetro de una civilización? La amistad eleva a los altares lo que nos diferencia (justo al contrario de todos los fanatismos); en palabras de Saint-Exupéry: «Nous reconnaissons comme nôtres ceux mêmes qui diffèrent de nous». Y aquí no deja pasar la ocasión, el autor de *El principito*, de señalar la diferencia entre las versiones intolerantes de las RCH⁶¹¹ y otros plausibles caminos espirituales: «Faute d'évidence qui les impose, les religions politiques font appel à la violence»⁶¹².

Séneca habla de sus amigos en una de sus cartas a Lucilio, explicando que espera no morir del todo, en la medida en que confía en sobrevivir en ellos: «Me parecía que iba a vivir, si no con mis amigos, sí al menos en ellos. No creía exhalar el alma sino transmitírsela»⁶¹³. Esta es, a mi juicio, la principal idea introducida por Elias y corroborada por Saint-Exupéry: la posibilidad de que la trascendencia tome pie en el cuidado excelso de los demás; la opción de que amarlos se convierta en una forma de trascender lo personal.

⁶¹¹ Es de suponer que se refería concretamente a los monoteísmos que conoció.

⁶¹² Saint-Exupéry (1943), pp. 21-23

⁶¹³ Citado por Dubois, Paul. *La educación de sí mismo*. Buenos Aires: Américalee, 1963, p. 140

2.2 LA AMISTAD COMO REALIZACIÓN HUMANA

ESPIRITUALIZANTE

2.2.1 ¿QUÉ AMISTAD PUEDE OPTAR A ESTA REALIZACIÓN?

Uno de los problemas principales del término “amistad” es su polisemia, pues, en realidad, «l’amicizia [...] non è un concetto, ma una “famiglia di concetti”»⁶¹⁴. Es muy difícil hablar de una única amistad; esta es compleja e históricamente cambiante. Ya Aristóteles distingue en *Ética a Nicómaco* entre la amistad por virtud, la amistad por interés y la a amistad por placer. También establecerá diferenciaciones en *Ética a Eudemo*: «Entre las amistades pueden distinguirse las del parentesco, la del compañerismo, la de la asociación, y, por último, la que puede llamarse civil y política»⁶¹⁵. Aunque el Estagirita se remitirá a un polo único que impregna todas las versiones: «Todas las amistades, cualesquiera que ellas sean, pueden reducirse a la primera y perfecta amistad»⁶¹⁶. Kant distinguió tres tipos de amistad, basados en la necesidad, el gusto y el sentimiento/la intención⁶¹⁷.

La amistad admite grados. Este trabajo no los ignora, aunque procure su basamento en uno distintivo y máximo. Un ejemplar que, específicamente, deja fuera versiones livianas, lo que hablando con propiedad denominaríamos conocidos, compañeros de trabajo, socios y similares. Partimos siempre de una amistad en mayúsculas, un modelo que es real y no utópico pero que, en tanto puerta a la trascendencia, delimitaremos para que pueda verdaderamente cumplir tan especiales fines. Como Alberoni argumenta, la amistad no es gradual e incremental; también tiene su «salto»⁶¹⁸. En la amistad que aquí se presenta reconocemos dicho salto, el hecho de que supere lo social e incluso lo emocional

⁶¹⁴ Baldini (2001), p. 9

⁶¹⁵ Aristóteles. *Ética a Eudemo*, VII, X. En Gimferrer (2010), p. 81

⁶¹⁶ Aristóteles. *Ética a Eudemo*, VII, VII. En Gimferrer (2010), p. 78

⁶¹⁷ «La amistad puede ser clasificada en amistad “menesterosa” o de las necesidades, amistad “estética” o del gusto y amistad “afectiva” o de los sentimientos». Kant, I. *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica, 1988, p. 246

⁶¹⁸ Alberoni (2006), p. 18

para adentrarse precisamente en lo espiritual, según todos los componentes enumerados en 1.2.1.

Pese a todas las complejidades implicadas, se pueden trazar unos signos distintivos de esta forma elevada de amistad en la que a partir de este punto nos centraremos. Es momento de desgranar qué características tendría; para ello, habremos de atenernos a su modo más elevado y profundo: a una forma de amistad que es sincera, se practica entre personas honestas y buenas, incorpora cultos, una ruptura de nivel (una relación con la realidad distinta a todas), que se sitúa además en un rango de importancia tal que devenga importantes consecuencias vitales.

Esta amistad, para empezar, es, al igual que la *agapé*, una forma de amor. Es, también como la *agapé*, un amor no carencial; es *philia*, no *éros*; no lleva adscritos más beneficios que los propios de su implementación. Es por tanto una clase de amor gozosa, constructiva y benevolente. El rasgo benevolente, alegre y pujante, es fundamentalmente alternativo a otra clase de relación recíproca que muchas veces observamos, que es mediocre y autocomplaciente. Como supo ver Emerson, «el amor debería engendrar júbilo, pero la nuestra es una benevolencia triste»⁶¹⁹. Es por el fuste que da a los contrayentes de la amistad, además de por sus paralelismos con la esencia religiosa, que esta amistad descrita puede ser un *locus religiosus* efectivo.

Los testimonios que atestiguan que, cualquiera que sea su modalidad, toda religión es una propuesta construida en torno al amor, son abrumadoramente mayoritarios (siempre dentro de sus manifestaciones genuinas). Cambian las formas y los condicionantes culturales, pero este fondo es común y transversal a todos esos elementos esenciales de las religiones que en la primera parte han sido desmenuzados. Erich Fromm es uno de los autores que con más tino y profundidad ha estudiado el amor. Lo tiene por la única respuesta consistente que el hombre ha ideado para superar el drama de su constitutiva separación de cuanto le rodea. El ser humano se sabe arrojado de la naturaleza, incapaz de circunscribirse a su instinto, sin rumbo fijado, con la herida sangrante del sentido por cubrir: el amor es quien vendría a restañar dicha

⁶¹⁹ Emerson (2001), p. 123 («Las leyes espirituales»)

herida. Se trata pues de un modo esencialmente distinto de relacionarse con la realidad.

Para Fromm, los elementos básicos del amor son el cuidado, la responsabilidad, el respeto y el conocimiento⁶²⁰. Desmenuza en su texto principal dichos elementos, explicando que:

- El cuidado es una «preocupación activa por la vida y el crecimiento de lo que amamos». En el amor hay siempre un esfuerzo, puesto que «se ama aquello por lo que se trabaja»⁶²¹.
- La responsabilidad implica «estar listo y dispuesto a responder»⁶²².
- En cuanto al respeto, Fromm nos remite a la etimología de la palabra, proveniente de *respicere*, «mirar». De modo que el amor sería «la capacidad de ver a una persona tal cual es, tener conciencia de su individualidad única». Igualmente, hay que considerar que «el respeto solo existe sobre la base de la libertad»⁶²³.
- En cuanto al conocimiento, ha de ser del meollo, no de la mera periferia⁶²⁴.

Así las cosas, concluye Fromm, «amar a alguien no es meramente un sentimiento poderoso —es una decisión, es un juicio, es una promesa—»⁶²⁵. Es decir: se trata un compromiso, de una *fiducia*. Tampoco hay que descartar que llamar a alguien «amigo» sea una declaración de intenciones; emocionales en principio; aunque también puedan constituir una propuesta de amor libre y elevado, una instancia echada a *una salida a un más de sí*. Lucrecio muestra en sus apelaciones a Memio en *De Rerum Natura* que la amistad es, además de una realidad, un deseo piadoso. Como tal puede ser una apelación a la apertura espiritual.

⁶²⁰ Fromm (1992), p. 34

⁶²¹ Fromm (1992), pp. 35-36

⁶²² Fromm (1992), p. 36

⁶²³ Fromm (1992), p. 36

⁶²⁴ Fromm (1992), p. 37

⁶²⁵ Fromm (1992), p. 61

Una vez hemos repasado los constituyentes esenciales de toda religión (es decir, de toda realización de nuestra dimensión espiritual); y puesto que hemos efectuado un repaso histórico por sus concepciones históricas principales, el trato que le han dispensado algunos pensadores cruciales y algunas de sus manifestaciones adyacentes a un puñado de religiones de gran implantación, queda determinar cuáles serían las características de la amistad a la que nos referimos en esta tesis. Tal es el propósito del resto de este apartado.

- Fuente de afecto libre. Aristóteles habló de un afecto necesario y hermoso, y de Cicerón y Séneca a Borges, son muchos los que han destacado lo que en sí parece más evidente respecto a la amistad: su carga afectiva. Hay que decir que la estima es un elemento necesario, pero no suficiente para tramar una amistad, porque dicha estima puede darse sin una comunidad de valores, que resulta en cambio imprescindible para una amistad elevada. Ese afecto, desconectado de otros elementos sustanciales, no da para su postulación como vía de realización espiritual.

En cualquier caso, pienso que es un error valorar a la baja el afecto en materia espiritual. Escribe a este respecto Emerson:

El instinto afectivo resucita la esperanza de unión con nuestros semejantes, mientras que el sentido de aislamiento que sigue de aquél nos hace abandonar la partida. De esta manera, la vida de toda persona transcurre como búsqueda de la amistad⁶²⁶.

Este especialísimo afecto aparece lúcidamente retratado en *El Principito*, la celeberrima obra de Antoine de Saint-Exupéry. El protagonista describe este especial modo de cuidar como «domesticar». En las antípodas de esa *agapé* en la que no es posible,

⁶²⁶ Emerson (2001), p. 165 («La amistad»)

según Kierkegaard, hacer distingos, el Principito les habla a unas rosas desde la profunda nostalgia que siente por *su* rosa:

No son nada, ni en nada se parecen a mi rosa. Nadie las ha domesticado ni ustedes han domesticado a nadie. Son como el zorro era antes, que en nada se diferenciaba de otros cien mil zorros. Pero yo le hice mi amigo y ahora es único en el mundo⁶²⁷.

El concepto queda clarificado acudiendo a sendos pasajes anteriores:

- Busco amigos. ¿Qué significa «domesticar»? —volvió a preguntar el Principito.
- Es una cosa ya olvidada —dijo el zorro—, significa «crear vínculos...»
- ¿Crear vínculos?
- Efectivamente, verás —dijo el zorro—. Tú no eres para mí todavía más que un muchachito igual a otros cien mil muchachitos y no te necesito para nada. Tampoco tú tienes necesidad de mí y no soy para ti más que un zorro entre otros cien mil zorros semejantes. Pero, si tú me domesticas, entonces tendremos necesidad el uno del otro. Tú serás para mí único en el mundo, yo seré para ti único en el mundo...
[...]
- Si tú me domesticas, mi vida estará llena de sol. Conoceré el rumor de unos pasos diferentes a todos los demás. Los otros pasos me hacen esconder bajo la tierra; los tuyos me llamarán fuera de la madriguera como una música. Y además ¡mira! ¿Ves allá abajo los campos de trigo? Yo no como pan y por lo tanto el trigo es para mí algo inútil. Los campos de trigo no me recuerdan nada y eso me pone triste. ¡Pero tú tienes los cabellos dorados y será algo maravilloso

⁶²⁷ Saint-Exupéry (2001), XXI, p. 72

cuando me domestiques! El trigo, que es dorado también, será un recuerdo de ti. Y amaré el ruido del viento en el trigo⁶²⁸.

Entre las características de este afecto destaca su grado de libertad, su absoluta falta de ataduras. Para Eugenio D'Ors, la incapacidad para la amistad era de hecho un vicio de esclavo⁶²⁹. La libertad es un aspecto intrínseco a toda religión vivida de modo genuino: cada camino de trascendencia es una apuesta decidida y personalmente exigente de libertad. Incluso cuando es vivida, caso del islam⁶³⁰, como extremo sometimiento (pero sometimiento *escogido*), hay en cada aventura religiosa un grado de entrega que presupone una acerada libertad, que también es una *conditio sine quae non* de todo amor de veras, pues como escribe Pikaza:

Religiosamente, el amor solo puede brotar si no se impone, es decir, de una manera libre: no como reunión de soledades que se consuelan mutuamente, sino como expresión de libertad; soy de tal manera dueño de la vida que puedo entregarla al otro y compartirla con él⁶³¹.

La amistad que pretendo describir es mucho más que sintonía afectiva; es una elección de concomitancia vital que en cuanto tal no puede sobrevivir sin una generosa porción de arrojo, puesto que, en palabras de Wolfgang Kreugel, «la auténtica amistad comporta una épica, un heroísmo estoico cuyo pago son las mieles de la mutua admiración, los paños de la confesión, la pomada cálida, el abrazo en las peores tormentas»⁶³². Cicerón escribe que «de ningún modo podemos sin la amistad tener una firme y perpetua serenidad de vida»; y que «el sabio

⁶²⁸ Saint-Exupéry (2001), XXI, pp. 66-67

⁶²⁹ Merino (2005), p. 167

⁶³⁰ Salvo puntualización en contrario, nos referiremos siempre a la versión más ilustrada del islam, dejando de lado sus pseudo-religiosos extremismos.

⁶³¹ Pikaza (1999), p. 248

⁶³² Merino (2005), p. 151

tendrá al amigo el mismo afecto que a sí mismo»⁶³³. Todo ello apunta a un modo de unión que está salpicado de actos, antes que de bellas palabras. Como remarca Thoreau, la amistad «is a miracle which requires constant proofs»⁶³⁴.

- Amor que implica dedicación y esfuerzo recíproco. Aristóteles está entre quienes antes y con más vehemencia destacaron la necesidad de reciprocidad en la amistad. Como expresa en *Ética a Eudemo*, «la justicia es una especie de igualdad, y la amistad consiste en la igualdad»⁶³⁵. En *Gran Moral* añade que «solo cabe verdadera amistad donde hay reciprocidad de afectos» (es decir, igualdad de nivel); y que «la cosa que se ama es el bien, absolutamente hablando»⁶³⁶. Para quien aspira a auparse a una realización espiritual, los compromisos intensos son ineludibles; la amistad es una vía privilegiada para ejercitarse en ellos.

La amistad es un encuentro entre pares; su soberanía pende de la ausencia de necesidad. Y, de hecho, «muchas desigualdades son superables si los amigos las colocan entre paréntesis»⁶³⁷. Esta igualdad de base fue muy comentada por el de Estagira. En Aristóteles, donde hay desnivel, no puede haber amistad (sí alguna variante de *megalopsychia*). Incluso desde la inferioridad que Aristóteles atribuye al esclavo, pese a la necesidad de igualdad y reciprocidad, en *Ética a Nicómaco VIII, 13*, dice que la amistad es posible en tanto que el esclavo es también un hombre⁶³⁸. Cicerón refuerza esta idea al afirmar: «Pero lo más grande de la amistad es

⁶³³ Cicerón. *De finibus bonorum et malorum* I, XX. En Gimferrer (2010), pp. 147-148

⁶³⁴ Thoreau (1907), p. 17. Allí Thoreau habla de una «divine courtesy»; y, más adelante (p. 41), propone así: «We'll one another treat like gods»

⁶³⁵ Aristóteles. *Ética a Eudemo*, VII, IX. En Gimferrer (2010), p. 80

⁶³⁶ Aristóteles. *Gran Moral*, II, XIII, *De la amistad*. En Gimferrer (2010), p. 136

⁶³⁷ Alberoni (2006), p. 55

⁶³⁸ Aunque solo se comparta con el esclavo un mínimo. Aristóteles está desde luego muy alejado del humanismo tal y como hoy lo concebimos

que el superior se hace igual de su inferior»⁶³⁹. Pone el ejemplo de Escipión con Filo, Rupilio o Mumio.

Esta igualdad que propende a la unicidad está también en Plotino, según Zamora, pues:

El hombre sabio trata al otro como a sí mismo; y no es indiferente al otro, sino que considera al otro como a sí mismo, es decir, capaz de actuar a partir de la parte racional del alma, de ahí que sea el mejor de los amigos⁶⁴⁰.

La imagen que conservamos de la Grecia clásica, más allá del más ruidoso y seguramente menos importante asunto de la pedofilia, nos remite a esta igualación absoluta entre los amigos, cada uno de los cuales sostiene al otro. Creo que puede hablarse, sin temor a exagerar, de una corresponsabilidad espiritual. Pickstock aporta a este respecto las palabras de Blanchot: «Greek *philia* is reciprocity, the exchange of the Same with the Same»⁶⁴¹.

Esta reciprocidad excluye además cualquier tipo de mezquindad. Y puede llegar incluso más allá de la reciprocidad, y de cualquier cálculo, pues, como refiere Cicerón, «¡cuántas cosas hacemos por los amigos que no haríamos nunca por nosotros mismos!»⁶⁴². Como se ve, lo planteado nada tiene que ver con un calculador *quid pro quo*. Como dice Alberoni, «es el amigo quien abre si el otro golpea y quien da si el otro pide, y no es preciso llevar la contabilidad»⁶⁴³. En la *Encyclopédie* leemos que la amistad consiste en recibir más que dar, en sacrificio, en exclusión del vicio, en más igualdad⁶⁴⁴.

⁶³⁹ Cicerón. *De amicitia*, XIX, 69. En Gimferrer (2010), p. 168

⁶⁴⁰ Zamora Calvo, José M^a. “La noción de amistad en Plotino” en Zamora (2005), p. 186

⁶⁴¹ Pickstock (2002), p. 38 (Cit.Orig.: Blanchot. *Pour l'amitié*. Paris: Fourbis, 1996, p.35)

⁶⁴² Cicerón. *De amicitia*, XV, 57. En Gimferrer (2010), p. 165

⁶⁴³ Alberoni (2006), p. 57

⁶⁴⁴ Los enciclopedistas tomaron estas ideas prestadas de Vauvenargues.

Kant⁶⁴⁵ tuvo la amistad por un «máximo del amor recíproco» en el que «el amor propio se ve subsumido en la idea del amor recíproco y generoso»⁶⁴⁶. La amistosa es la relación más igualitaria que existe. También en la línea de Aristóteles se expresa Kant en su *Metafísica de las costumbres*: «Considerada en su perfección [*in ihrer Vollkommenheit*], la amistad es la unión de dos personas a través del amor recíproco y del respeto»⁶⁴⁷. «No hay amistad en la desigualdad», dice por su parte Simone Weil⁶⁴⁸. Ben Jelloun habla a su vez de «una reciprocidad inquebrantable, regida por el mismo principio del amor»⁶⁴⁹.

Schiller define la amistad como una «relación construida sobre la base de una perfectibilidad recíproca»⁶⁵⁰. Estamos de nuevo ante esa pedagogía que efectúa el amigo, el mutuo fortalecimiento moral. Si esta guía resulta especialmente valiente es porque no es inquebrantable. Escribe a propósito de esto Simone Weil: «Estamos atados con una cuerda a todo cuanto es objeto de afecto, pero una cuerda siempre se puede cortar»⁶⁵¹. Como ocurre en cada aventura espiritual, la amistad está rodeada de un mar de precariedad. Tiene lugar en medio de un toma y daca fundado en la generosidad. Amistad, lo refleja muy bien Ana M^a Romero, es darse; damos lo que somos, que es lo máximo que podemos dar⁶⁵². Es decir: la amistad comporta benevolencia, beneficencia y confianza, elementos que remiten al

⁶⁴⁵ No se ha dedicado a Kant un capítulo aparte en la tesis, porque su práctica de la amistad fue, hasta donde sabemos, aparentemente limitada a su aspecto afectuoso, sin trazas de extensión hasta lo espiritual. Kant dedica solo unas páginas de sus *Lecciones de ética* al tema de la amistad; y lo hace con un tratamiento más bien vago y similar a «preocuparse por el bien ajeno»; en el mejor de los casos, es *agapé* (no alcanzando la dimensión de la «amistad elevada» que en este trabajo se conceptualiza). No obstante, sus posturas acerca de la amistad son valiosas y aparecen en diversos lugares de la tesis, donde se le cita en una veintena de ocasiones.

⁶⁴⁶ Kant, I. *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica, 1988, p. 245

⁶⁴⁷ Laín Entralgo (1972), p. 114

⁶⁴⁸ Weil (2010), p. 118

⁶⁴⁹ Ben Jelloun (2007), p. 10

⁶⁵⁰ Safranski (2011), p. 14 (Cit. Orig. *Goethe MA* 8.1, 376)

⁶⁵¹ Weil (1994), p. 107

⁶⁵² Romero (2011), pp. 66-67

cultivo de una interioridad que luego se comparte, y a una singularización intensa (no ser masa)⁶⁵³.

Dar sin esperar contrapartida es una expresión de la propia riqueza. Las sociedades jerarquizadas, dice Merino, son refractarias a la amistad. La nuestra, que ha derribado muchas de estas jerarquías, está —en cuanto a eso— mejor preparada que ninguna para una práctica primorosa de la amistad.

- Un compromiso que pivota en torno a la virtud. Fuente de ética, la amistad «puede ser escuela de virtudes»⁶⁵⁴. La amistad incorpora algo así como un «vector moral»: los amigos nos impulsan hacia lo que podemos llegar a ser, hacia nuestra mejor versión. En otras formas de amor no ocurre otro tanto: nos enamoramos prescindiendo de las virtudes del amado (a los hechos me remito). No así en la amistad, que cuando adopta su tono más elevado supone un desafío virtuoso.

Según refiere Rodríguez Donis en su estudio sobre Cicerón, «la virtud de la amistad es, a los ojos de Lelio, una eclosión de la virtud que asegura la armonía, la estabilidad y la constancia»⁶⁵⁵. Para los seguidores de Plotino, «su amistad consiste en valorar en el otro la parte superior del hombre»⁶⁵⁶. En este mismo sentido, Cicerón añade: «Nada, en efecto, hay más amable que la virtud, nada que predisponga más al amor»⁶⁵⁷.

Este fue un rasgo especialmente presente en los trascendentalistas de Nueva Inglaterra. Escribe Emerson, a propósito de la necesidad de situarse a un mismo nivel para poder amistar: «Casi todas las personas han de decrecerse para para trabar amistad. Toda unión ha de ser un compromiso»⁶⁵⁸. Por parecidos motivos, afirma Francisco de Sales

⁶⁵³ Romero (2011), pp. 32-35

⁶⁵⁴ Romero (2011), p. 38

⁶⁵⁵ Rodríguez Donis, Marcelino. «La amistad en Cicerón: crítica del utilitarismo» en Zamora (2005), p. 161

⁶⁵⁶ Zamora Calvo, José M^a. «La noción de amistad en Plotino» en Zamora (2005), p. 180

⁶⁵⁷ Cicerón. *De amicitia*, VII, 28. En Gimferrer (2010), p. 157

⁶⁵⁸ Emerson (2001), p. 166 («La amistad»)

que «cuanto más exquisitas sean las virtudes, más perfecta será la amistad»⁶⁵⁹. En la *Cuestión 114* de la *Summa Theologica*, Tomás de Aquino plantea que «es necesario que exista un orden conveniente entre el hombre y sus semejantes [...] Es precisa, pues, una virtud que observe este orden convenientemente. Y a esta virtud la llamamos amistad o afabilidad»⁶⁶⁰.

Por eso estima Kant que «todo hombre cabal trata de hacerse digno de un amigo»⁶⁶¹. Añade Kant que los amigos, para poder serlo, «han de poseer idénticos principios del entendimiento y de la moralidad, para que puedan entenderse plenamente»⁶⁶². La amistad es por tanto una prueba moral, un reto personal, una manera de perfeccionarse. La virtud en su más alto grado sería una suerte de amistad universal. No es una condición que se impone; es una necesidad intrínseca a la propia amistad. Ben Jelloun dice, en esta misma línea, que «sin virtud, no hay amistad posible»⁶⁶³. Cita constantemente la justicia como el basamento de todos a quienes él ama en amistad:

Ser exigente es una regla básica. Ser tolerante, un principio. Vigilar el estado de los afectos es un deber. Pensar en el otro, saber estar presente cuando es necesario, tener las palabras y los gustos oportunos, dar prueba de constancia en la fidelidad, eso es la amistad y es lo que escasea⁶⁶⁴.

Frente al amor sensual, como establece Alberoni, la amistad adquiere otros contornos: «El amor es sublime y miserable, heroico y estúpido, pero nunca justo. No se encuentra la justicia en el amor sino en la amistad»⁶⁶⁵. De modo que «la amistad es la forma ética del eros»⁶⁶⁶.

⁶⁵⁹ Francisco de Sales. *De la verdadera amistad*. En Gimferrer (2010), p. 348

⁶⁶⁰ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. En Gimferrer (2010), p. 308

⁶⁶¹ Laín Entralgo (1972), p. 120

⁶⁶² Kant, I. *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica, 1988, p. 249

⁶⁶³ Ben Jelloun (2007), p. 54

⁶⁶⁴ Ben Jelloun (2007), p. 93

⁶⁶⁵ Alberoni (2006), p. 17

⁶⁶⁶ Alberoni (2006), p. 35

A lo que me gustaría añadir: es tomar, kantianamente, a los otros siempre como un fin y nunca como un medio. Haciéndolo sumamos otro juez a nuestra conciencia: el amigo. Aunque no será este sino nosotros quienes juzgaremos, porque queremos estar a la altura de ellos, y nos veremos con sus ojos.

Este anclaje en la virtud no es sencillo, supone tener que pagar un alto precio, como señala el propio Alberoni:

En la amistad [...] no se puede hacer el mal. Nunca [...] No castiga, no amenaza, no se toma represalias, no hace chantaje. Se desvanece, sin más. Es probable que no haya ninguna otra relación humana en la que lo real tenga que estar siempre tan cerca de lo ideal⁶⁶⁷.

Merino, al extraer las claves de la amistad estoica, refiere que en ella «un parámetro inapelable es el ámbito de la justicia»⁶⁶⁸. Nada más lejos por tanto que la supuesta amistad que es una mera camaradería para compartir placeres, obtener beneficios o intercambiar favores. Para Croce, la amistad es una relación moral que puede resumirse en una igualdad en el amor⁶⁶⁹. Y Siegfried Krakauer refina esta idea de que la amistad «afina el sentido moral»⁶⁷⁰.

- Ausencia completa de interés. Subrayamos en este breve apartado una idea ya sugerida. Aristóteles explica que los amigos no se aman acicateados por el interés, sino bajo el paraguas de un ideal: «El amigo ama al amigo por él mismo, y no por otra cosa que no es él»⁶⁷¹. Black lo expresa así: «In spite of the selfishness which seems to blight all life, our hearts tell us that there is possible a nobler relationship of

⁶⁶⁷ Alberoni (2006), pp. 175-176

⁶⁶⁸ Merino (2005), p. 132

⁶⁶⁹ Baldini (2001), p. 130

⁶⁷⁰ Baldini (2001), p. 144

⁶⁷¹ Aristóteles. *Ética a Eudemo*, VII, II. En Gimferrer (2010), p. 67-68

disinterestedness and devotion»⁶⁷². La amistad, como vía hacia la trascendencia, ha de afrontarse en tanto don y privilegio, sin rastro alguno de conveniencia. También sobre esto ofrece Weil palabras muy certeras:

Aprende a rechazar la amistad, o mejor, el sueño de la amistad. Desear la amistad es un grave error. La amistad debe ser un goce gratuito como los que proporcionan el arte o la vida. Hay que repudiar la amistad para ser digno de recibir ese goce, forma parte de la órbita de la gracia [...] la amistad no se busca, ni se sueña ni se desea; se ejerce (es una virtud)⁶⁷³.

Ben Jelloun insiste en que la amistad ha de buscarse por sí misma⁶⁷⁴; y en la práctica totalidad de los autores recogidos en esta tesis hay un momento para desprestigiar, coherentemente, la amistad que es fruto del interés. Que un benefactor no es en sí un amigo, lo sabemos. También a diferencia con lo erótico, en la amistad no se espera ningún rédito. Ni soporta la amistad ambivalencia alguna, aunque esta pueda ser aceptable en otros modos de relación.

- La amistad incorpora rituales de convivencia y común instalación en la realidad. Como leemos en la descripción de los héroes homéricos, que nos ofrecen una mitología primera sobre la amistad, «y ninguna otra cosa nos hubiera podido separar a nosotros dos, que nos queríamos como amigos y nos divertíamos⁶⁷⁵». Para Aristóteles, la amistad se basa en un «vivir juntos». De un lado, como Lewis destaca, ha de existir una comunidad de principios e inclinaciones. De otra, no se cansará de remarcarlo el de Estagira, amigo es aquel con el que se convive, de forma que se desee para el amigo lo mismo que para uno.

⁶⁷² Black (2005), p. 7

⁶⁷³ Weil (1994), p. 108

⁶⁷⁴ Ben Jelloun (2007), p.97

⁶⁷⁵ *Odisea*, IV, 178

Derrida insiste en esta idea de que hay que *vivir con* los amigos. Saint-Exupéry describe la libación del Pernod junto a su amigo, luego generosamente compartida con los marineros, como el relato de una gozosa liturgia: «Ainsi savourions-nous cette entente muette et ces rites presque religieux. Bercés par le va-et-vient de la servante sacerdotale»⁶⁷⁶. Ese «accord» que se establece entre ellos, ¿qué es, sino otro nombre para una comunión? Esta convivencia no es una mera coexistencia física, sino que se extiende a lo espiritual. Por eso, dice Emerson, «si el espíritu sabe que hay un lugar en el universo donde va a encontrar a su amigo, durante mil años será feliz a solas»⁶⁷⁷.

La amistad supone también una común instalación en la realidad. A este respecto, Weil señala que «la amistad no se deja desligar de la realidad, no más que lo bello. Como lo bello, constituye un milagro. Y ese milagro estriba simplemente en el hecho de que *existe*»⁶⁷⁸. Esta capacidad de instalación en lo real resulta de la mayor importancia, en tanto, como dice Emerson, «el estado de ánimo al que un amigo puede llevarnos constituye su dominio sobre nosotros. Tiene derecho sobre los pensamientos asociados con su estado de ánimo, y es capaz de imponer los secretos de este», ya que el amigo «nos sosiega y nos refresca profundamente. Es una especie de soledad gozosa»⁶⁷⁹.

- Sentimiento de confianza plena⁶⁸⁰ dimanante de la amistad. Como se ha insinuado en otras partes de este trabajo, hay una *fiducia* esencial que da soporte a la amistad. Así, Black afirma: «*Trust* is the first requisite for making a friend [...] And if trust is the first requisite for making a friend, *faithfulness* is the first requisite for keeping him»⁶⁸¹.

⁶⁷⁶ Saint-Exupéry (1943), p. 14

⁶⁷⁷ Emerson (2011), p. 162 («La amistad»)

⁶⁷⁸ Weil (1994), p. 109. Hay aquí ecos del Wittgenstein que entendía, como experiencias religiosas fundamentales, la absoluta seguridad y *que el mundo exista*.

⁶⁷⁹ Emerson (2001), pp. 130 y 134 («Las leyes espirituales»)

⁶⁸⁰ Sirva aquí el comentario anterior sobre lo religioso en Wittgenstein y la seguridad absoluta.

⁶⁸¹ Black (2005), pp. 21-22

La amistad es capaz de producir ese sentimiento de confianza plena que se relaciona con las religiones, esa certitud injustificada, una fe, en suma, que describe Saint-Exupéry al hablar de la amistad: «Mais le sentiment qui nous dominait était bien celui de la certitude. D'une certitude presque orgueilleuse». Mencionará Saint-Exupéry después, refiriéndose específicamente al terreno amistoso, «la certitude, l'espoir, la paix»⁶⁸².

Por lo tanto, el de la amistad es un campo rico en creencias, en el sentido ya expuesto en el apartado 1.2.1.5: produce efectos gnoseológicos, enlaza con la voluntad, incorpora diversas formas de «querer creer». Las creencias que conforman cada amistad resultan decisivas para el devenir de esta.

Derrida participa de esta visión de la amistad como confianza, compromiso, entrega. Repasa el capítulo «De los amigos» del nietzscheano *Humano, demasiado humano*, y encuentra que el autor viene a decir, según él lo entiende, que «el amigo no puede dirigir a sus amigos más que un discurso de loco. La verdad de la amistad es una locura de la amistad»⁶⁸³. De la lectura de sus escritos se desprende que Nietzsche honró una amistad «muy a la griega»; aquella que cabe concebir como «un amor más amante que el amor»⁶⁸⁴. Derrida se refiere a la *amancia*, que define como «el amor en la amistad».

Aristóteles habló de «un alma en dos cuerpos»; un concepto que da pie a que Nietzsche asevere que «por eso queremos creer en nuestra amistad de estrellas, aun en el caso de que fuésemos enemigos en la tierra»⁶⁸⁵. El propio *Evangelio de san Juan* tiene palabras rotundas sobre el nivel de entrega, el grado de sustento y la constitución de una

⁶⁸² Saint-Exupéry (1973), pp. 14-15

⁶⁸³ Derrida (1998), p. 70

⁶⁸⁴ Derrida (1998), p. 83

⁶⁸⁵ Nietzsche. *La Gaya Ciencia*. Barcelona: Olañeta, 1979, pp. 145-146

fe que han de suponerse presentes en una verdadera amistad: «Nadie tiene mayor amor que este, que uno ponga su vida por sus amigos»⁶⁸⁶.

- Acicate vital, tensión positiva, vía de confrontación y lucidez. Como refiere Yepes, «la amistad moviliza»⁶⁸⁷. De un amigo se espera, dice Plutarco, «que nos reprenda, nos hable con libertad y nos censure»⁶⁸⁸. De ahí que Plutarco dedique un pequeño tratado a distinguir el amigo del adulador, concluyendo que «la franqueza verdadera y amistosa, en cambio, se adhiere a los que cometen errores, produciendo una tristeza salvadora y providente, muerde y purifica como la miel las llagas siendo, sin embargo, en lo demás, provechosa y dulce». Nos dice el autor, en la que es una de sus sentencias más hermosas, que no necesita «un amigo que se cambie y asienta conmigo (pues mi sombra hace mejor esas cosas), sino que diga la verdad conmigo y me ayude a decidir»⁶⁸⁹.

Merino menciona que «la experiencia nos enseña que a menudo las amistades más fuertes se forjan en el antagonismo, mientras el odio feroz surge por la similitud»⁶⁹⁰. El disenso amable es una de las grandes fuerzas ocultas en las mejores amistades. En la misma línea, conjugando de un modo muy sutil entrega e independencia⁶⁹¹, escribe Emerson:

Cuando busco una ayuda —o, al menos, una resistencia— digna, odio que me den a cambio una ración de indulgencia. Es mejor ser una molesta ortiga para tu amigo que el mero eco de su voz. La

⁶⁸⁶ *Juan 15, 13*. George Steiner dice que es prácticamente una paráfrasis de *El Banquete* 179b (discurso de Fedro).

⁶⁸⁷ Yepes (1993), p. 143

⁶⁸⁸ Plutarco (2002), p. 133

⁶⁸⁹ Plutarco (2002), pp. 106-107 y p. 78. Añadamos que la capacidad para aceptar reconvenciones caracteriza a los mejores. Como explica Séneca, «A un buen hombre le gusta que se le reproche; cuanto peor es una persona, más irritable se muestra con aquel que le corrige» (*Epístolas morales a Lucilio*)

⁶⁹⁰ Merino (2005), p. 156

⁶⁹¹ Los autores de la escuela de los trascendentalistas, junto a su apuesta por la espiritualidad, no dejaron de abogar por una acerada autonomía.

condición que exige una amistad insuperable es la capacidad de poder pasar sin ella⁶⁹².

En este aspecto, la amistad se distinguiría netamente del amor erótico, y en realidad, de cualquier otra clase de amor⁶⁹³. Escribe Ben Jelloun: «Eso es lo que llamo la exigencia amistosa: decir lo que se piensa, obviamente sin herir»⁶⁹⁴. Pues, como expone Alberoni, «el amigo [...] es siempre quien nos ayuda a encaminarnos, aun a riesgo de perdernos, adonde nuestro destino nos llama»⁶⁹⁵. Merino viene a insistir sobre este difícil equilibrio entre amabilidad y desafío, entre la crítica que les exigimos a nuestros amigos, y el hecho de que esperemos que nos la provean con cordialidad: «En la amabilidad reside gran parte de la técnica de la amistad, pero es un territorio donde la hipocresía o la adulación pueden colarse de invitadas con el mismo rango»⁶⁹⁶. Alberoni explica, extendiéndose sobre este punto, que «el amigo no es un gurú dueño de la verdad. La revelación del amigo no es una enseñanza. Es llegar juntos a la misma conclusión desde puntos de vista diferentes. Es converger a la verdad»⁶⁹⁷. ¿Con qué método? «El amigo emplea siempre la mayéutica y provoca en nosotros la investigación honesta y objetiva»⁶⁹⁸. Abunda en esta idea La Mettrie: «El verdadero amigo, complaciente sin bajeza, verdadero en su dureza, prudente, discreto y afable, defiende a su amigo, le da buenos consejos, y no espera recibir nada a cambio»⁶⁹⁹.

En la amistad no puede haber competencia, pero sí juicio, evaluación. Contamos con el juicio de nuestros amigos sobre nuestros actos y decisiones, pues nos abrumba nuestra insignificancia respecto al

⁶⁹² Emerson (2001), p. 172 («La amistad»)

⁶⁹³ Salvo, quizás, del amor al prójimo, que en todo caso no es el objeto de esta tesis

⁶⁹⁴ Ben Jelloun (2007), p. 44

⁶⁹⁵ Alberoni (2006), p. 96

⁶⁹⁶ Merino (2005), p. 135

⁶⁹⁷ Alberoni (2006), p. 24

⁶⁹⁸ Alberoni (2006), p. 32

⁶⁹⁹ La Mettrie, Julien Offray. «Anti-Séneca o Discurso sobre la felicidad». En La Mettrie, Julien Offray. *Obra filosófica*. Madrid: editorial Nacional, 1983, p. 338

hercúleo cometido de hacernos una composición de lugar para vivir bien y obrar en justicia. ¡La vida de la conciencia es tan solitaria! Además, sobre el amor, entre otros, de nuestros amigos, construimos nuestra autoestima. De manera que nuestra exigencia para con ellos es doble: la opinión más incisiva, pero que sea despachada del modo más afable.

Merino sobre este ineludible matiz de afabilidad:

Si queremos que nuestros amigos no lleguen a detestarnos, debemos esforzarnos por perseverar en el trato amable, hacer costumbre de la comprensión, no desmayar en la afabilidad ni enervarnos en una terca autosuficiencia o en la gravedad excesiva que produce rechazo y distanciamiento⁷⁰⁰.

Ciertamente, de un modo análogo a como ocurre en cualquier modalidad de trascendencia, la amistad requiere de una madurez especial, y por tanto está restringida a los adultos y a ciertos genios precoces. Los espíritus no cultivados no pueden aspirar a más que a una cierta camaradería, a una lealtad interesada, o al simple acto de compartir placeres o repartirse obligaciones. En consecuencia, a la hora de ejercer la amistad, cierta ingenuidad aprovecha, pero nunca es por sí sola suficiente.

⁷⁰⁰ Merino (2005), p. 135

C. S. Lewis compone en el capítulo cuarto de *Los cuatro amores* un interesante retrato de la amistad. Este autor explica cómo el posible reunirse de hombres y mujeres, cada uno por su lado, durante milenios, para planificar sus labores y analizar sus resultados, dio lugar a la amistad. Esta clase de amor hubo de forjarse, pues, a base de rituales de caza y de hogar, de logro común y espíritu de cobijo; sobre los cimientos de una comunidad. Escribe:

Para nosotros, desde luego, la misma actividad compartida —y, por tanto, el compañerismo que da lugar a la amistad—, no será muchas veces física, como la caza y la guerra; pero puede ser la religión común, estudios comunes, una profesión común, e incluso un pasatiempo común⁷⁰¹.

Decía Novalis que «entre los antiguos la religión era hasta cierto punto lo que debe llegar hasta nosotros —una poesía práctica⁷⁰²». De modo que, en este tipo de amor, como decía Emerson, el «¿me amas?» significa realmente «¿ves tú la misma verdad que veo yo?». Los amigos hacen cosas juntos, y esta experiencia es configuradora de su realidad más global. La amistad ha de construirse sobre algo; no puede meramente «conseguirse». Por consiguiente, dice Lewis, «los que no tienen nada no pueden compartir nada, los que no van a ninguna parte no pueden tener compañeros de ruta»⁷⁰³.

Las aportaciones de Lewis se compadecen con las de Emerson, que llama a la amistad «relación selecta y sagrada», y señala dos elementos «que concurren en la forja de la amistad»: la verdad —«un amigo es aquella persona con la cual puedo ser sincero»— y la ternura, que vendría a ser un tipo de vínculo preciso y distinto de otros (como la admiración, el interés, el deseo, etcétera)⁷⁰⁴. Por consiguiente, la amistad, a su parecer, requiere de hombres elevados: «Puede decirse que la amistad requiere naturalezas tan insólitas y valiosas, tan bien templadas y felizmente adaptadas, en tan buena consonancia con las

⁷⁰¹ Lewis (2006), p. 68

⁷⁰² Novalis. *Gérmenes o Fragmentos*. Sevilla: Renacimiento, 2006

⁷⁰³ Lewis (2006), p. 76-78

⁷⁰⁴ Emerson (2001), p. 167 («La amistad»)

circunstancias [...] que pocas veces podrá asegurarse su satisfacción». Emerson habla, sintomáticamente, de «un círculo de hombres y mujeres de naturaleza divina»⁷⁰⁵.

Lewis, cuya militancia cristiana es bien sabida, no dejó de entrever las posibilidades que la amistad tenía en tanto vía de trascendencia, al tenerla por netamente espiritual:

La amistad, como los amores naturales, es incapaz de salvarse a sí misma. *Debido a que es espiritual*, se enfrenta a un enemigo más sutil; debe, incluso con más sinceridad que los otros amores, invocar la protección divina si desea seguir siendo auténtica [ya que] si no está llena de admiración mutua [...] no es amistad en absoluto⁷⁰⁶.

La amistad es capaz de crear esa excepcionalidad de la que se nutre generosamente cualquier religión: esa sacralización, en suma, de la realidad. Encontramos más sobre lo que apunta Lewis en el siguiente pasaje de *El Principito*:

— ¿Qué es un rito? —inquirió el Principito.

— Es también algo demasiado olvidado —dijo el zorro—. Es lo que hace que un día no se parezca a otro día y que una hora sea diferente a otra. Entre los cazadores, por ejemplo, hay un rito. Los jueves bailan con las muchachas del pueblo. Los jueves entonces son días maravillosos en los que puedo ir de paseo hasta la viña. Si los cazadores no bailaran en día fijo, todos los días se parecerían y yo no tendría vacaciones⁷⁰⁷.

⁷⁰⁵ Emerson (2001), p. 171 («La amistad»)

⁷⁰⁶ Lewis (2006), p.100 (cursivas mías)

⁷⁰⁷ Saint-Exupéry (2001), XXI, p. 68

Puede vislumbrarse, tras lo visto, y como refiere Yepes, que «la amistad es por tanto un despliegue, un crecimiento y una diversificación»⁷⁰⁸. Boff aduce precisamente, preguntándose acerca del camino de realización espiritual a tomar, que uno de sus elementos básicos es que me convierta en un «ser capaz de irradiar y de crecer»⁷⁰⁹. Parte de la solidaridad, se asienta sobre la empatía, y llega mucho más lejos. Arranca con la humanidad y puede llegar a darnos curso a la trascendencia: «Otro supuesto de la amistad es la fraternidad: todos somos hombres, descendemos de un tronco común», dice también Yepes, que concibe aquella como «una conquista, un desarrollo voluntario, un intento de hacer coherente y madura la fraternidad y la solidaridad humanas que existe entre los hombres»⁷¹⁰. También Merino mantiene que «la verdadera amistad es un conquista permanente. Un bien trabajado al que hay que mimar con inteligencia y saber defender si llega el caso»⁷¹¹.

En la amistad, la religación pende de una relación que es libre, pero también mayúscula; supone autonomías irrestrictas, pero no es por ello menos exigente. De ahí que pueda ser una preparación efectiva a la salida de sí. Escribe Blanchot:

La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio, y donde, no obstante, cabe toda sencillez de la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino solo hablarles, no hacer de ellos un tema de conversación (o de artículos), sino el movimiento del acuerdo del que, hablándonos, reservan, incluso en la mayor familiaridad, la distancia infinita, esa separación fundamental a partir de la cual lo que separa se convierte en relación⁷¹².

⁷⁰⁸ Yepes (1993), p. 139

⁷⁰⁹ Boff (2001), p. 49

⁷¹⁰ Yepes (1993), pp. 139-140

⁷¹¹ Merino (2005), p. 220

⁷¹² Blanchot (2007), p. 266

En la antigüedad, la amistad partía de la idea de almas que se completan entre sí a partir de esta forma de *philia*. Plotino concibió una «unimultiplicidad» del Alma, esto es, que todas las almas humanas particulares provienen de una sola anterior, el Alma superior⁷¹³. Black dice: «The marriage of souls is a heavenly mystery»⁷¹⁴. Su aserto resulta revelador porque esta reunión de almas a la que apuntaría la Amistad nos remite a su vez al *symbolon*. Este podría ser ese lugar de la frontera en que *éros* y *philia* se dan la mano. A partir del mito del hombre fragmentado en dos mitades, tal y como lo narra el platónico Aristófanes que asoma en el *Symposion*, Lledó se hace eco de nuestra indigencia constitutiva. A partir de esta, sostiene, nuestra vida puede concebirse como el trabajo de reconstruir esa mitad perdida. Por lo demás, incluso Agustín de Hipona quiso señalar esta visión de la amistad como «un alma en dos cuerpos» (de modo que su separación sería una mutilación): «Bien dijo Horacio, hablando de un amigo suyo, que era la mitad de su alma»⁷¹⁵. Un tema, se ha sugerido, que actualizará después Montaigne.

Reuniendo de una tacada a Platón con Lévinas, podría afrontarse la amistad como la espiritual tarea de «buscar lo otro y al otro»; como una reunificación, como la clase de comunión que nos permitiría abandonar nuestro estrecho nicho egoico. Puesto que, dice Lledó,

en la aceptación y querencia del otro, descubrimos, una vez más, el eje que armoniza la historia de esos seres indigentes, que únicamente pueden vivir, si son capaces de sentir el amor y la amistad, si son capaces de soñar, de inventar lo otro que se quiere y que, en ese querer, nos completa y realiza⁷¹⁶.

⁷¹³ Cfr. Zamora Calvo, José M^a. «La noción de amistad en Plotino» en Zamora (2005), p. 174

⁷¹⁴ Black (2005), p. 13

⁷¹⁵ Agustín de Hipona. *Confesiones*, VI.II. En Gimferrer (2010), p. 288

⁷¹⁶ Lledó, Emilio. «Amistad y memoria» en Zamora (2005), p. 21 (ambas citas)

Así definida la amistad, aunque sea a grandes rasgos, toma el aspecto de una relación especialísima, que en modo alguno es aplicable a los muchos usos que la palabra tiene entre nosotros. Una relación que, es fundamental recalcarlo, no compete solo a los contrayentes, sino que implica también una especialísima relación con la realidad. Black acierta al decir que «True, this golden friendship is not a common thing to be picked up in the street»⁷¹⁷. A la mayoría, seguramente, nos consta. Quizás por ello comentaba Voltaire que «desde tiempos antiquísimos se está hablando del templo de la amistad, y desde entonces sabemos que está muy poco concurrido». Conviene escucharle atentamente en este punto:

Los malvados solo tienen cómplices; los lascivos, compañeros de libertinaje; los interesados, socios; los políticos reúnen partidarios, la mayoría de los hombres ociosos tienen relaciones, los príncipes tienen cortesanos; solo las personas virtuosas tienen amigos⁷¹⁸.

Voltaire sabe ya en su tiempo que esta amistad es flor rara, y se remite a los ejemplos clásicos, sin olvidar su sacralidad cuando efectivamente toma el tono más elevado: «La amistad era casi un punto religioso y de legislación entre los griegos [...] La amistad entre los griegos la prescribían la ley y la religión»⁷¹⁹. Los ilustrados se volcaron en el estudio y admiración de los clásicos; desde sus conclusiones no dejaron de envidiar esta concepción religiosa de la amistad, que aún pervive como ideal del que solo se mofa el escepticismo más torpe, aquel que se muestra precisamente castrado para la aventura espiritual.

⁷¹⁷ Black (2005), p. 18

⁷¹⁸ Voltaire (1966), p. 87

⁷¹⁹ Voltaire (1966), p. 87

Así pues, ¿qué amistad? La paradoja, lo explica Derrida, sobreviene cuando se juntan las dos acepciones de amistad: la vulgar y la elevada. Hay que discernirlas enérgicamente para no sacar conclusiones erróneas, y para que exista una posibilidad mínima de que podamos hablar de la amistad como *locus religiosus*. En este sentido, escribe Emerson:

Las leyes de la amistad son austeras y eternas, y constituyen una misma red con las leyes de la naturaleza y de la moral. Pero nosotros hemos aspirado a un beneficio rápido y despreciable, esto es, queremos mamar una dulzura momentánea. De todo el jardín de Dios, que ha de madurar durante muchos veranos e inviernos, nosotros nos agarramos al fruto que pende más bajo. Buscamos al amigo no de un modo sagrado, sino como una ambición adulterada que nos permita convertirlo en propiedad nuestra⁷²⁰.

El de Emerson es un veredicto duro, aunque puede que certero en sus líneas maestras. Sea como fuere, solo afecta a la generalidad, la cual, quizás es tiempo admitirlo, tampoco tiene ha tenido un acceso constante y genuino a la religiosidad. Depurada de sus manifestaciones aparentes, de las adhesiones triviales y las que son fruto de las costumbres, los canguelos y las inercias, no son demasiadas las religiosidades auténticas. Por lo tanto, aun concluyendo que la amistad aquí planteada para servir de revulsivo espiritual es una conquista difícil y minoritaria, no se sigue que sea una posibilidad menos real, sobre todo porque, tal y como se ha expuesto, ya ha sido vivida como tal muchas veces a lo largo de la historia de la humanidad.

⁷²⁰ Emerson (2001), pp. 165-166 («La amistad»)

2.2.2 ¿PUEDE LA AMISTAD DAR CUMPLIMIENTO A LOS ANHELOS DE REALIZACIÓN ESPIRITUAL DEL SER HUMANO?

Una vez hemos aislado, siquiera tentativamente, la elevada versión de la amistad a la que aspiramos, toca preguntarse si, aun revistiendo rasgos tan nobles, no estamos hablando simplemente de una relación humana más, en vez de una práctica que, más allá de sus réditos sociales y afectivos, incorpora una cosmovisión, ritos y creencias, y en definitiva, se compadece con todos los elementos esenciales que se han definido como propios de un camino religioso (un camino de realización espiritual). Tal es la finalidad del presente capítulo: someter a la amistad definida en el apartado anterior a un examen exhaustivo para determinar si cumple análogamente a como lo hace la religión en sentido estricto con todos los elementos que son propios en una senda de trascendencia.

Lo primero que hemos de preguntarnos es por **lo sagrado** de la amistad; por su capacidad para operar esa «ruptura de nivel» que abra paso a una otredad hierofántica. La primera reflexión a estos efectos compete al amor, ya que la amistad, largamente se ha argumentado, es una forma de amor. ¿Puede el amor, alcanzadas ciertas cotas, por sí mismo, ser un medio para dar cumplimiento a la propia dimensión espiritual?

Escribe Comte-Sponville que «el amor introduce una “ruptura de la indiferencia” como decía Lavelle: todo, sin amor, es indiferente»⁷²¹. El amor quiebra un universo de *adiaphora*; la amistad agita ese gozne para desvelar lo sagrado de vivir. Tal es el componente de santidad del amor, su elemento sacro. Séneca, en uno de sus aforismos más celebrados, lo subraya: *Homo res sacra homini*. Podría seguramente ser el lema de la amistad en tanto que senda de trascendencia, una que contribuiría a su manera a dar cumplimiento al anhelo de Feuerbach por dar con una religión netamente humanista, al tener por protagonista a ese feuerbachiano «hombre entre los hombres»⁷²².

⁷²¹ Comte-Sponville (2011), p. 163

⁷²² Cabada Castro, Manuel. «La autorrealización o liberación humana», en Fraijó (2001), pp. 301-302

La esfera de lo *pro-phanum*, de lo que no es *metafísicamente prosaico*, cuenta como elemento indispensable con la voluntad del hombre. El ser humano se ha mostrado capaz de erigir esta otredad en la realidad subyugante de la segunda o la tercera persona (del singular o del plural). El haz de experiencias que nos saca de nuestro círculo corriente puede revestir distintas apariencias. El amigo puede ser el orden totalmente otro que nos introduzca en lo santo.

Esta amistad que es amor podría servir a modo de hierofanía evolucionada. Un encuentro con un amigo (operado en términos parecidos a los descritos en el apartado anterior) puede ser hierofánico. Por supuesto que no lo es de suyo: pero se lo puede convertir en tal una vez el vínculo, al maximizarse en lo que tiene de renuncia egoica, desprendimiento, alabanza de los aspectos maravillosos de la realidad, en tanto *vínculo fascinante*⁷²³, en resumen, puede abrir una senda de realización espiritual. Este aspecto del encuentro es crucial; resulta fructífero volverse sobre la definición del mismo que hace López Quintás: «El entreveramiento de dos realidades que se enriquecen mutuamente»⁷²⁴.

En tales términos, la amistad incluye una suerte de cosmogonía: con ella nace un universo antes inexistente. También habla Alberoni de los «chispazos, encuentros» que nos abren nuevas perspectivas⁷²⁵. Y añade: «¿Por qué el encuentro es tan importante? Porque es un momento de autenticidad, porque es la aparición de un sentido»⁷²⁶. A fin de cuentas, «la amistad es una filigrana de encuentros y cada encuentro es una prueba»⁷²⁷. Entrevemos en estas declaraciones tonos religiosos que nos remiten a una meta-física, y al esbozo de una matriz existencial (por generadora de sentidos vitales).

No hay nada especialmente extraño en estas virtualidades religiosas (tomando aquí religión en su sentido más amplio) que la amistad alberga. Si el hombre es capaz de hacer de la hendidura de una montaña un santuario, ¿cómo no va a poder hacer de la amistad un sacramento? De ahí que escriba Weil: «La amistad pura, como la caridad hacia el prójimo, encierra en sí misma algo

⁷²³ En el sentido de Rudolf Otto, entre otros.

⁷²⁴ López Quintas, Alfonso. *El amor humano y su alcance*. Madrid: Edibesa, 1992, p.60

⁷²⁵ Alberoni (2006), p. 19

⁷²⁶ Alberoni (2006), p. 23

⁷²⁷ Alberoni (2006), p. 26

semejante a un sacramento»⁷²⁸. Aunque ya se han apuntado, volveremos sobre los cultos que apoyan esta sacralización; dejemos ahora solamente constancia de la disponibilidad de la amistad a estos efectos.

Entre amigos, justamente, no es la temática tratada, no es el contenido de lo que se habla y les ocupa, sino el «cómo», lo que puede abocarnos a una ruptura de nivel. El amigo se constituye en el otro, que queda configurado como polo de sentido hacia el que se tiende. El amigo puede ser ese trampolín que nos instale en una relación desinteresada con el universo.

Sostiene Emerson, como se ha apuntado, que «la amistad requiere un trato sagrado»⁷²⁹. Es nuestra actitud la que sacraliza la amistad, como se sacraliza una piedra o un osario: «El amor tan solo resulta ser el reflejo de un hombre en otros»⁷³⁰. Es la manera en la que uno se acerca al amigo la que hace de la amistad un camino de *santidad*; como señala Emerson, la amistad «trata a su objeto como un Dios, y lo hace así para que ambas partes puedan consagrarse»⁷³¹. Es decir: como se expuso al repasar las tesis de los trascendentalistas de Nueva Inglaterra, la amistad *deífica* a los contrayentes, y de este modo, dispone a sus protagonistas a otras uniones de grado trascendente. Sin demandas de exclusividad incorporadas: sacralizarse en una vía no estorba, sino más bien facilita, que los contrayentes se sacralicen también en otras.

Recapitemos lo dicho para tratar de fijar la ruptura sacra que es posible forjar en la amistad elevada. De un lado, por su exigencia en la virtud, por el modo en que nos destaca de la animalidad, por la entrega que supone, esta amistad puede ser un absoluto ante la que lo demás se detenga, un conjunto de reglas que nos desplace de lo prosaico y nos sitúe ante cierta ultimidad. En tanto Amor con mayúsculas, esta amistad propone también un éxtasis y una instalación en la claridad, una ruptura con el *ordo* corriente. Es también esperanza.

⁷²⁸ Weil (2010), p. 122

⁷²⁹ Emerson (2001), p. 173 («La amistad»)

⁷³⁰ Emerson (2001), p. 175 («La amistad»)

⁷³¹ Emerson (2001), p. 178 («La amistad»)

De otro lado, la amistad es *mysterium* en tanto *pathos*, como disposición radical. El amigo es, en términos weilianos, a más de orientación al bien, vía de aniquilación del yo y a su vez lejanía absoluta, y como tal puede erigirse en otredad fundante en lo espiritual. El amigo es modo de estar en el mundo, religación que supera la realidad visible; una «verticalidad» que nos propulse.

Por todo lo expuesto, la **religación** que puede construirse a partir de la amistad, dadas sus cualidades y su alcance, es capaz de completar a quienes la emprenden de un modo espiritual. Retomando nuestras tesis de la primera parte, puede entreverse que la amistad abre a una vía benigna, especial, de dependencia; nos traba a una entidad o a un hecho que hacemos sagrado (el amigo); entabla una ligazón que es también una forma de libertad máxima con compromiso máximo. Estamos, a mi juicio, frente a un conjunto de características que sobrepasan lo estrictamente psicológico⁷³² y apuntan a la capacidad de trascender.

Tanto en las formulaciones de Nishitani y Zubiri como en las de muchos otros, para quienes la religión consiste en una relación especial con la realidad, la amistad parece encajar como vía hacia aquella. Podemos percibir lo mismo, siquiera parcialmente, en las derridianas «políticas de la amistad». Según Ffrench, Derrida plantea una «friendship beyond the grave»⁷³³, contraponiendo la política de la amistad que es una hermandad, y la política que rompe con cualquier clase de reciprocidad o vínculo. Esta amistad derridiana es por completo asimétrica, y además a plena conciencia. En este sentido, Derrida se expresa en términos parejos a los de Lévinas; habla de una asimetría que enraíza la trascendencia, que es en sí trascendental.

La experiencia de unión y trascendencia llega por un modo de relación, por una re-ligación que emula —por compromiso y renuncia a mullidos solipsismos; por incidencia vital; por ex-centricidad— a la religación a otras realidades últimas. El amigo puede ser una ultimidad, el «absoluto experiencial»

⁷³² Por más que, como en el resto de las experiencias humanas, tenga por sustento la psique humana.

⁷³³ Ffrench (2007), p. 32

al que Zubiri se refiriera; el amor «que nos echa del círculo del amor propio», en palabras de Caputo; el «acto de voluntad existencial» al que aludiese Schleiermacher; la «comunidad en libertad» de la que habla Pikaza.

Al tratar de ofrecer ejemplos sobre este punto, Ffrench nos habla de la amistad entre Bataille y Blanchot, basándose sobre todo en el texto de este último. Se trata de una amistad que aparece ligada a la comunidad sin comunidad de Bataille. Este autor compone su *L'amitié* en vísperas de la Segunda Guerra Mundial. Es un tiempo plagado de turbulencias, erizado de tragedias, que ofrece ocasiones propicias para contrastar la pasta de la que está hecha una amistad: «The affirmation of incompleteness, which war reveals, parallels the projection of the friend beyond the present, outside the present community of friends to whom any direct spoken communication would be destined»⁷³⁴. El sufrimiento y lo más oscuro del destino del hombre bien puede ser, a juicio de Ffrench, desde la experiencia de Bataille y Blanchot, el solar sobre el que se edifique la amistad: «Friendship is an openness to death, to the wound that the death of the other causes in me»⁷³⁵. Percibimos aquí también ecos de Simone Weil; esa mencionada fenomenología del amigo que supone una vía hacia mí mismo, y a un tiempo, la manera de trascender mi ego. Es, una vez más, un ejercicio de espiritualidad que toma pie en la constitutiva fragilidad humana, en la brevedad de su estancia en la tierra, y en los muchos corolarios de humanidad que de ello se desprenden.

Como ya ha sido señalado, existen múltiples **mitos fundantes** que atañen a la amistad, que prepara, a través de sus historias ejemplares, para la aceptación de las virtudes espirituales del mito en tanto texto que enerva el espíritu y explica lo que un razonamiento o un conjunto simple de hechos no pueden apuntar. Diversas amistades sublimes han dado cuenta de esta posibilidad, ofreciendo historias ejemplarizantes en las que los principales valores amistosos (comunidad de objetivos, entrega absoluta, libertad y ausencia de beneficio,

⁷³⁴ Ffrench (2007), p. 35

⁷³⁵ Ffrench (2007), p. 38

etcétera) aparecen nítidamente dibujados. Se han generado en suma relatos que pueden imbricar vidas, y prepararlas para su instalación en lo espiritual. En este sentido, señala Merino:

El vínculo heroico nace de un estado anímico de exaltación hacia el amigo frente a la adversidad, cuyo modelo literario lo encontramos en la pareja Aquiles-Patroclo o en la relación real entre Alejandro Magno y Hefestión⁷³⁶.

Es solo un esbozo de lo mucho que se ha escrito y transmitido a este respecto. La amistad no está presente en todas las mitologías, aunque algunas excepciones han resultado muy significativas (Gilgamesh y Enkidu, David y Jonathan). En el repaso histórico de las concepciones antiguas y modernas sobre la amistad hemos podido presenciar a muchos pensadores que dieron fe con su vida de ejemplos reales de aquello sobre lo que predicaban. Muchos de ellos conforman ejemplos a los que es posible referirse como mitos amicales; y siendo, en tantos casos, tales mitos una manera de dar cuerpo, en su versión más pura, a prácticas humanas corrientes, podemos estar seguros de que tal clase de amistad ha existido desde que el hombre es hombre. No sería pues una propuesta posmoderna; de hecho, como intento de recuperación de algo sublime, es transgresoramente clasicista e incluso positivamente conservadora.

Por lo demás, casi cualquier camino religioso requiere, por lo que comporta en términos vivenciales, de esta clase de espejos elevados en los que mirarse. Como se ha sugerido en la primera parte, la espina dorsal creencial de toda expresión del espíritu necesita de un apuntalamiento que se labra con relatos que nos ligan a tradiciones, refuerzan lo que creemos y proveen un suelo imprescindible para nuestros valores. Quien emprende una senda espiritual arriesga mucho. Esta amistad que se ha descrito también cuenta con su juego de espejos y sus palabras sostenedoras. Contiene una relación de seres religiosos del modo análogo a como lo hacen otras alternativas, o las RCH.

⁷³⁶ Merino (2005), pp. 80-81

Es un hecho que existen muy diversos **rituales** que dan soporte a la amistad, en la acepción particularmente escogida del término que aquí estamos manejando. Uno de los más notables son las comidas entre amigos, que de hecho hubieron de ser el modelo existente sobre el que ocurrieran algunas otras libaciones fundantes de las RCH. Tan concomitante es esta clase de ritual con el que es propio de las religiones, y tan importante en todas las culturas, que George Steiner, en un interesante ensayo sobre los momentos ejemplares que fundan Occidente, escribe:

Junto con los estudios religiosos y las propuestas psicoanalíticas, la sociología y el análisis de los mitos, la antropología —*les sciences de l'homme*— vincula a la institución de la comida compartida unos conceptos cruciales de lo totémico, de sacrificio humano y animal, de purificación e iniciación⁷³⁷.

En base a esto, sigue Steiner, hemos de reconocer que «hay una asociación primordial entre compartir el pan y la fidelidad»⁷³⁸ (y así la voz «compañero» proviene del latín «*cum panis*»). Steiner cita también cómo en *Éxodo*, 24, Dios sienta a compartir mesa a Moisés, Aarón, Nadab y Abiú y otros setenta ancianos de Israel junto a Él mismo. Su ensayo pone el acento en dos cenas entre amigos que serían de algún modo fundacionales para nuestro ámbito cultural de referencia: el *symposion* de *El Banquete* y la última cena de Jesús de Nazaret con sus discípulos.

La comida, por añadidura, ha desempeñado desde siempre un papel destacado en las religiones, por lo que tiene de fundamental —proporciona la vida, y puede, por negligencia o malevolencia, proporcionar la muerte—, por cómo habilita lo comunal, el reparto, y por su carácter periódico, propio de la cadencia en la que se sustentan la mayoría de los ritos. Escribe sobre esto Ben

⁷³⁷ Steiner, George. «Dos cenas». En *Pasión intacta*. Madrid: Siruela, 1997, p. 466

⁷³⁸ Steiner, George, *Op. cit.*, p. 496

Jelloun: «¿Qué hay más hermoso que una reunión de amigos verdaderos en torno a una buena mesa? Es la miel de la vida. Mi felicidad es ver felices a los que amo». Habla asimismo el escritor a propósito de su amigo Edmond, de «el ritual de la buena mesa»⁷³⁹. Gómez Caffarena escribe: «Puede decirse, con razón, que lo más específicamente religioso en no pocos actos rituales de ingestión de alimentos no es tanto la misma ingestión cuanto el hecho de hacerla en común con otros»⁷⁴⁰. De esa comunidad establecida en torno a una mesa sabe mucho la amistad.

Quien se haya arriesgado a la práctica de esta clase de amistad elevada sabrá a qué se refieren estos autores. Otro de los grandes rituales es la conversación, presente en las mismas comidas, pero también practicada aisladamente. Emerson le dedicó agudas páginas al asunto. A su juicio, la conversación «no es sino la práctica y la consumación de la amistad»⁷⁴¹. Como en la conversación que funciona, para Emerson las amistades son siempre de uno a uno; con-versar alude a una reciprocidad que está presente también en la oración, que no deja de ser una conversación con Dios. Todo establecimiento de relaciones trascendentes, en definitiva, puede concebirse como una conversación, sea esta con Dios, con una corriente común y universal de la conciencia, con el espíritu de la naturaleza, con los ancestros, o con cualquier otra instancia.

Lewis apuntó que «toda religión civilizada se inició entre un grupo reducido de amigos»⁷⁴²; otra razón más, y poderosa, para que la amistad sea entendida como posibilidad de realización espiritual. Sabemos que las civilizaciones se construyen sobre un suelo ritual que se actualiza y muda de aspecto, pero nunca desaparece⁷⁴³. Antaño podrían ser sacrificios de animales, hoy pueden ser decenas de millones de almas situadas frente al televisor para compartir la suerte

⁷³⁹ Ben Jelloun (2007), pp. 41 y 43

⁷⁴⁰ Gómez Caffarena (2007), p. 24

⁷⁴¹ Emerson (2001), p. 171 («La amistad»)

⁷⁴² Lewis (2006), p.80

⁷⁴³ Y en cuanto a la religión misma, añade Díaz-Salazar que «la religión se vacía y se transmuta», sin desaparecer. «La religión está vacía, es decir, se está desmoronando, se está regenerando; en definitiva, está re-haciéndose» — Díaz-Salazar, Rafael. «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en occidente». En Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), pp. 108 y 110—.

de la selección nacional de fútbol⁷⁴⁴. En la amistad, esos ritos dan soporte a las manifestaciones de afecto, dan forma al caldero donde se cuecen valores comunes, e imprimen un ritmo al común devenir de los amigos a partir de ciertos eventos. Son oportunidades de encuentro y eventual asistencia; y son aperturas a un más allá de los amigos. Pues, como establece Pikaza, «rito salvador es el amor interhumano y el trabajo al servicio de los otros»⁷⁴⁵.

En la amistad abundan por tanto los ritos comunales. Lo cultural es tan esencial para el desarrollo de la amistad como lo es para las diversas religiones. Caputo sostiene, me parece que con fundamento, que «una religión sin el cuerpo de una comunidad y sus tradiciones es una abstracción sin vida»⁷⁴⁶. Y por todo lo apuntado en los párrafos anteriores, cabe decir que en *esta* amistad el aspecto comunal es máximo. Libaciones, conversaciones, encuentros, compartir codo con codo los momentos de dolor, celebraciones incluso; la amistad sublime aprovecha cada oportunidad disponible para sacralizarse.

La amistad, por cuanto remite a los rituales comunales⁷⁴⁷, puede servirnos para resolver los debates sobre si la religión debe ser un asunto privado o público. No puede ser sino ambas cosas, porque además el hombre existe en tanto ser integral, no fragmentado. Lo que no debe ser, quizás, la religión, es un asunto político⁷⁴⁸; pero lo político no agota lo público (aunque todavía convenga la advertencia de Nogués: «Evitar entrar en espacios institucionales que no les correspondan»⁷⁴⁹). Para Rorty, la privatización de la religión consiste solo en que aquella «quede libre de la pretensión de universalidad»⁷⁵⁰; y no en una especie de ocultamiento en la plaza pública. Como establece Rafael Díaz-Salazar, «es necesario construir una nueva laicidad, en la que las religiones puedan

⁷⁴⁴ No se trata, por supuesto, de establecer que tales actos son per se rituales, ni amistosos ni de ninguna otra clase.

⁷⁴⁵ Pikaza (1999), p. 286

⁷⁴⁶ Caputo (2005), p. 50

⁷⁴⁷ Los rituales comunales de la amistad cuentan con la característica añadida de cierta espontaneidad. Habría que recapacitar sobre cómo esto podría contribuir a prácticas espirituales menos esclerotizadas, y por lo tanto más fructíferas.

⁷⁴⁸ Con ello no quiero decir que la religión no deba tener consecuencias políticas, ni que las personas, por el hecho de ser religiosas, deban permanecer apartadas de dicho ámbito. Se trata tan solo de desligar esferas que son muy distintas (la vida de la polis, la trascendencia), para poder abordar cada una de ellas con las necesarias garantías

⁷⁴⁹ Nogués (2011), 291

⁷⁵⁰ Rorty (2005), p.62

desarrollar un rol público emancipatorio. El futuro de la democracia laica en todo el mundo depende en gran medida del triunfo o el fracaso de la modernización religiosa»⁷⁵¹.

Creo que la puntualización viene muy al caso cuando los fantasmas fanáticos nos acechan y confundimos el emplazamiento adecuado de la religión con su *invisibilización*, que es, me parece, un absurdo. En este preciso sentido, y tal y como se expondrá en las conclusiones, los cultos propios de la amistad suponen una alternativa inocua.

William James resume las características de la vida religiosa en una serie de *creencias*:

1. Que el mundo visible constituye una parte de un universo más espiritual del que extrae su sentido esencial.
2. Que la unión o la relación armónica con este universo superior en nuestro verdadero objetivo.
3. Que la plegaria o la comunión íntima con el espíritu trascendental, ya sea «Dios» o «ley», constituye un proceso donde el fin se cumple realmente, y la energía espiritual emerge y produce resultados precisos, psicológicos o materiales en el mundo fenomenológico

También enumera ciertas *características psicológicas*:

4. Un entusiasmo nuevo que se agrega a la vida en calidad de don o presente, tomando la forma de encantamiento lírico o llamada a la honradez y el heroísmo.
5. Una seguridad y sensación de paz, y, en relación con los demás, una preponderancia de sentimientos amorosos⁷⁵².

⁷⁵¹ Díaz-Salazar, Rafael. *Democracia laica y religión pública*. Madrid: Taurus, 2007, p. 190

⁷⁵² James (1986), p.363

Teniendo en cuanto todo ello, sostengo que hay que en la amistad una verdadera fe, porque, en tanto **creencia central** del individuo, su ejercicio efectivo depende por completo de cierta *fiducia*. Al amigo de rango máximo, nada le ha de resultar menos extraño que la existencia de la fe; pues como afirma Cicerón, «El fundamento de esta estabilidad y constancia que buscamos en la amistad, es la fe, porque nada que carezca de ella es estable»⁷⁵³. El grado de elevación que puede proporcionar la amistad solo es posible desde esta atalaya de una confianza que se vuelve enormemente importante.

Para Emerson, la esencia de la amistad «es la integridad, es decir, una magnanimidad y una confianza completas»⁷⁵⁴. «Ninguna amistad sin confianza (*pístis*)», escribe por su parte Derrida⁷⁵⁵. Este autor insiste poderosamente en este aspecto creencial de la amistad, para afirmar que «en la amistad primera, una fe así debe ser estable, establecida y cierta, segura»⁷⁵⁶. Derrida sigue en estas reflexiones al Aristóteles de la *Ética a Eudemo*, que dice específicamente que «ninguna amistad puede mantenerse sin esta fe»⁷⁵⁷, añadiendo: «pero no hay ninguna confianza sin el tiempo. Hay que someterla, en efecto, a la prueba del tiempo»⁷⁵⁸.

La confianza amical parte de una igualdad total, sí, pero instauro igualmente una disimetría absoluta que es característica de todo periplo místico. Nos recuerda Derrida, de la mano del Estagirita, que en la amistad conviene incluso más amar que ser amado. Ya que «la amistad consiste en amar [...] es, pues, un acto, antes que una situación»⁷⁵⁹. Valgan aquí las reflexiones, que se retomarán en el último bloque de esta tesis, acerca de «Dios como actividad».

Derrida se refiere a este aristotélico *phileîn disimétrico*, que apunta a un compromiso, en estos términos: «Yo no podría amar con amistad sin

⁷⁵³ Cicerón. *De amicitia*, XVIII, 65. En Gimferrer (2010), p. 167

⁷⁵⁴ Emerson (2001), p. 178 («La amistad»)

⁷⁵⁵ Derrida (1998), p. 31

⁷⁵⁶ Derrida (1998), p. 32

⁷⁵⁷ *Ética a Eudemo* 1237b, 15

⁷⁵⁸ *Ética a Eudemo* 2496a, 32

⁷⁵⁹ Derrida (1998), pp. 24-25

comprometerme»⁷⁶⁰. Como se ha dicho, esa es justamente la especialidad de la fe frente a la creencia: un rasgo que atañe a la voluntad y al peso vital y no a lo epistémico. Thoreau escribe al respecto que la amistad «is an exercise of the purest imagination and the rarest *faith*»⁷⁶¹.

Constatamos pues que las referencias a la fe son continuas en el ámbito de la amistad; que ella misma deviene implausible sin el tipo de creencia comprometida y absolutamente relevante que incorpora cada fe. Ello es visible no solo en los pronunciamientos de los filósofos, obviamente; en su práctica habitual, cuando está entreverada por el mismo espíritu, toda amistad descansa sobre cierta comunidad de creencias referidas a la existencia de dicha relación, y sobre su preponderancia. El rasgo decisivo de la amistad, quizá también el que más la acerca a ser senda de trascendencia, es el lugar que ocupa en las vidas de los practicantes, su importancia existencial. Sin ese cimiento, es seguro que la amistad dejaría de existir, o al menos se transformaría en algo que no respondería ya a lo que aquí nos referimos; y es seguro también que ya no podría ser vía de realización espiritual.

Dado que remite a las creencias y no a los argumentos o los hechos, sobre la amistad se pueden hacer consideraciones gnoseológicas del tenor de las vertidas en la primera parte de este trabajo. Agustín de Hipona remarca las dificultades epistemológicas de la amistad: es una conjunción de voluntades, pero la del otro no podemos constatarla como la propia⁷⁶². Eso hace de ella, según creo, una suerte de testimonio: característica esta que, como se ha visto, apunta justamente al modo en que toman forma las creencias a las que llamamos fes. El saber de lo externo no podría ser nunca como el que parte de la interioridad. En palabras de Jean Pépin, «notre connaissance d'autrui n'est qu'une projection incertaine de notre propre structure —objet de *credulitas et de fides*, mais non de *notitia*—»⁷⁶³. La conclusión conlleva un giro bastante curioso

⁷⁶⁰ Derrida (1998), p. 29

⁷⁶¹ Thoreau (1907), p. 17 (cursivas mías)

⁷⁶² Después de Freud, la posibilidad de conocer la voluntad propia no parece ser mucho mayor; aunque hoy podemos decir que muchas de sus conclusiones sobre el inconsciente eran excesivas.

⁷⁶³ Koch, Isabelle. «L'amitié chez Saint Agustin: De Cicéron à l'écriture» en Zamora (2005), p. 194 (Cit. Orig. Pépin, Jean. «Note nouvelle sur le problème de la communication des consciences chez Plotin et chez saint Augustin». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56, 1951, p. 318)

que nos lleva justamente a la religión, de la mano del mismísimo Agustín de Hipona, como el autor advierte: «Qui refuse de croire ne peut avoir aucun ami ni être ami de qui que ce soit, affirme Augustin»⁷⁶⁴.

Agustín sostiene de hecho en su *De utilitate credendi* que la amistad es una fe: «Augustin fait remarquer [a propósito de la fe cristiana, y al plantearse si es posible creer con tanto ahínco en lo que no se ve] que les hommes, dans leur vie, passent une bonne partie de leur temps à croire en des choses que ne voient pas». De modo que el filósofo nacido en Tagaste «insiste sur la naturalité de la croyance»⁷⁶⁵. Esta ubicuidad y «naturalidad» de la creencia es un aspecto que no hemos dejado de recalcar en este trabajo; la práctica amistosa es capaz de afianzar en esta precariedad gnoseológica, restándole tanto drama como arrogancia.

Así las cosas, la amistad estaría sometida al mismo régimen cognitivo que la fe en Dios: «La voluntad de tu amigo en tu opinión, dime, ¿con qué ojos los ves tú?»⁷⁶⁶, dice Agustín. Y lo apuntala de este modo, respondiéndose a sí mismo: eso es algo que se ve con el alma. Decir de X «es mi amigo» es en realidad expresar «creo que es mi amigo» y así ocurre siempre en el amor. La creencia básica de la amistad es *atestiguada* por el amigo, que es a un tiempo el evangelista y el evangelio. Vemos los actos del amigo, oímos sus palabras; pero sobre sus sentimientos solo tenemos una creencia que, por ser vital para nosotros, podemos con justeza concebir como una fe. Como bien señala Koch, esa «creencia que tiene ojos» es simplemente, desprovista de cualquier velo retórico, una creencia, hecho este que no le resta un ápice de dignidad, sino más bien al contrario.

La amistad es compromiso, es amor sin pruebas, e incorpora creencias múltiples que no pueden ser probadas. Las confidencias (en su sentido más etimológico) están en la base misma de toda amistad, que no puede fraguarse sin este tapiz creencial que le ofrece un suelo. Escribe Laín Entralgo: «Sabemos que la confianza auténtica es la amorosa donación de una parcela del ser

⁷⁶⁴ Koch, Isabelle. «L'amitié chez Saint Agustin: De Cicéron à l'écriture» en Zamora (2005), p. 194

⁷⁶⁵ Koch, Isabelle. «L'amitié chez Saint Agustin: De Cicéron à l'écriture» en Zamora (2005), p. 195

⁷⁶⁶ *De fide rerum quae non videntur*, I, 2, B. A. 8

propio [...] a la persona que amorosamente la recibe»⁷⁶⁷. Sería una especie de *Mitsein* heideggeriano; una «vida nuestra»; «una base metafísica, v.gr. como el ser en Cristo de los cristianos. Este es un suelo creencial»⁷⁶⁸.

Los amigos comparten una visión (*theoria*). Esta visión del mundo se sustenta en una serie de **valores** que posibilitan el entendimiento y hacen que ambos amigos dirijan la vista en una misma dirección. No hay amistad verdadera que no comporte un acuerdo sobre lo que tiene valor y sobre el conjunto de acciones que dejarían fuera de juego a la propia amistad. Es algo que los practicantes intuyen en todo momento: las condiciones morales, de honorabilidad, que suponen el límite máximo, traspasado el cual la amistad se quebraría. Aunque no esté escrito, este código ético está latente en cada interacción entre los amigos, para quienes constituye una parte esencial, no accesoria, del amor que les une. Sin mediaciones de sangre ni intereses ni mecanismos hormonales-eróticos que ligen a los implicados, no hay otra relación humana en la que la carga de libertad —y por lo tanto de responsabilidad y honor— sea tan extrema, y en este preciso sentido sobrepasa al resto de relaciones posibles en cuanto a su contribución a la trascendencia.

Como hemos constatado en este trabajo, la amistad de la que hablamos pivota siempre alrededor de la virtud. Es una constante en los autores clásicos, con mucha claridad en Aristóteles pero asimismo en los estoicos, los epicúreos, los pitagóricos, los confucianos o los trascendentalistas de Nueva Inglaterra, que dicha amistad constituye una vía de mejora moral para los contrayentes. Un aspecto este que también hemos cotejado que existe en los textos de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, y que llega hasta Voltaire, imbuyendo fuertemente los postulados de otros ilustrados, y alcanzando a los decisivos textos revolucionarios de fines del XVIII mediante autores como Condorcet.

Entre los amigos se establecen criterios sobre lo que es intrínsecamente valioso; son dos personas que se asisten mutuamente para alcanzar su mejor

⁷⁶⁷ Laín Entralgo (1972), p. 237

⁷⁶⁸ Laín Entralgo (1972), pp. 240-241

versión, algo que remite necesariamente a un polo moral. Si el amigo es guía es precisamente por apuntalar nuestros criterios valorativos; por contribuir a la construcción de esa brújula ética sin la cual los humanos andamos a la deriva.

La novela de Potok Chaim *Los elegidos*, constituye uno de los hitos literarios recientes en torno a la amistad. En ella se relatan las peripecias de dos chicos judíos que se debaten en su adolescencia sobre el destino que les aguarda, condicionado por lo que de ellos esperan sus padres y su comunidad. Alrededor de la figura de sus protagonistas se urden importan reflexiones sobre la «existencialidad» de la amistad:

— ¡Ah! —murmuró mi padre. Guardó silencio un momento y luego, con calma —; Reuven, escúchame. El Talmud dice que una persona debe hacer dos cosas por sí misma. Una, buscarse un maestro. ¿Recuerdas la otra?

— Elegir un amigo, dije⁷⁶⁹.

Laín Entralgo dedica todo un capítulo a la «metafísica de la amistad». Su definición de la «metafísica del acto amistoso» es reveladora: «Una comunión interpersonal y amorosa mía “con” otro hombre, nacida “desde” nuestra común situación y nuestro común fundamento, realizada tanto “para” y “hacia” nosotros mismos como “para” y “hacia” todos y constituida en “lo mismo”»⁷⁷⁰. Laín Entralgo habla de una «coimplantación amistosa de la existencia»⁷⁷¹. La amistad, nos dice, es una manera de entrar en relación con lo real, lo cual nos remite de nuevo a Zubiri. Laín Entralgo concreta este punto aludiendo a «una coimplantación en la realidad a través de la creencia»⁷⁷²; algo que él

⁷⁶⁹ Potok, Chaim. *Los elegidos*. Barcelona: Plaza y Janés, 1969, p. 82 (*The Chosen*. New York: Simon & Schuster, 1967)

⁷⁷⁰ Laín Entralgo (1972), p. 243

⁷⁷¹ Laín Entralgo (1972), p. 233

⁷⁷² Laín Entralgo (1972), p. 234

conceptualiza como una «concreencia». La verdadera amistad es creencia mutua; una fe *à deux*. De esta forma nace un vínculo en el que

la solidaridad vital se hace comunión real por obra de la confianza amistosa; esta presupone la concreencia y la creencia mutua; y tanto una como otra no pasaría de ser ilusión vana, si ambas no fuesen manifestación óptica y psicológica de una coimplantación ontológica y metafísica⁷⁷³.

Estas ideas son prolongadas por el protagonista de *Los elegidos*: «Todo mi ser pide a gritos que me libere. También mi mente lo anhela. Pero no puedo. Así no. Sin embargo, un día lo lograré. Y ese día, te necesito cerca, amigo. Ese día *te necesitaré*»⁷⁷⁴. Esa necesidad es del todo existencial: funda a quienes participan de la amistad y la sacralizan incidiendo en sus aspectos más nobles. Enfrentado a alguna de sus muestras ejemplares, uno tiene la sensación de estar en presencia de una forma de santidad. Y este es un argumento adicional para postular la amistad como un *locus* espiritual viable; como una opción real de llegar a hacer plena nuestra dimensión trascendente.

La amistad prepara para tomar decisiones existenciales —siempre presentes en la religión—; es una fuente de sentido. La clase de apuesta vital que requiere crear y perseguir sentidos está muy presente allá donde existen amigos de veras. Son campos que hay que abonar, desafíos que conllevan riesgos, inversiones personales que determinan, en mayor o menor grado, la propia disposición vital. El mundo y la realidad son del todo distintos, es decir, pueden forjarse enteramente especiales, cuando de los contempla desde la amistad. Las disposiciones y nexos que esta provee pueden ser un cauce efectivo de acceso a una ultimidad.

⁷⁷³ Laín Entralgo (1972), pp. 239-240

⁷⁷⁴ Potok, *Op. Cit.*, p. 209

Todo lo expuesto se refiere siempre al tipo elevado de amistad que se ha conceptualizado en el apartado anterior. Pero parece razonable dedicar unas palabras finales a la posibilidad de que la amistad resulte ser una opción fallida como senda de espiritualidad. Es claro que, como cualquier otra práctica que apunte a abrir nuestras dimensiones trascendentes, la amistad puede terminar siendo un fiasco. Algunos de los peligros que afronta le son característicos, si bien la mayoría coinciden con los relativos a otras clases de amor: que la opción de trans-egoísmo sea sustituida por un mero egotismo *à deux*; que en su tendencia a la exclusividad suponga un menoscabo para la misericordia, y en tal sentido, un cierre a la trascendentalidad; que produzca sus propios subproductos dogmáticos indeseables; etcétera.

Entre los riesgos más patentes está que la amistad se precipite en alguna clase de idolatría. En este sentido, la *amicitia*, o la clásica amistad griega, claramente propende a formas de elitismo que hay que saber vadear. De cualquier forma, los desvíos de los ideales no desprestigian a estos, y del mismo modo en que otras variantes reales de las RCH que se desvían de su mejor versión no desprestigian dichos credos, tampoco hemos de considerar que las versiones que no hacen justicia al modelo aquí expuesto imposibilitan que cierta amistad se convierta en un cuerpo de creencias, prácticas, valores y demás que constituyan una poderosa vía de realización espiritual.

La amistad es una experiencia, sin duda; y en la medida en que reúna los caracteres aquí expuestos, una que tiene posibilidades trascendentales. Es tanto una experiencia interna como una salida efectiva de sí; implica tanto una generosidad exacerbada como ciertas cualidades introspectivas. Apela a su manera a esa capacidad espiritual que hemos dicho universal entre humanos; una virtualidad que puede desarrollarse, siempre bajo ciertas condiciones. También cabe reputar a la amistad, como a la espiritualidad aplicada, esos rasgos beneficiosos para la evolución que explican su existencia, al decir de Blume: soporte mutuo, fuste para soportar las contrariedades, etcétera. Y es un tipo de experiencia que, una vez vivida, no admite confusión con sus versiones degradadas (la banal, la festiva, la interesada, etcétera).

La amistad incluye una predisposición a la fe en el otro, y es como tal una vía de unificación. En la amistad nos sentimos parte de un todo más complejo que sus partes; se expande nuestra persona hasta dimensiones que sobrepasan el mero acuerdo o intercambio emocional. La salida de sí a la que se ha aludido con insistencia en este texto forma parte de la experiencia central de la amistad en su acepción elevada. En última instancia, el modo empleado para operar la instalación en la ultimidad no es lo decisivo; lo que cuenta es poder dar rienda suelta al espíritu, superando lo egoico. Como expone el papa Francisco en la reciente encíclica *Laudato Si'*, en su epígrafe #208, «siempre es posible volver a desarrollar la capacidad de salir de sí hacia el otro».

3. CONCLUSIONES

3.1 CONSECUENCIAS ECUMÉNICAS Y GEOPOLÍTICAS DE LA CONSIDERACIÓN DE LA AMISTAD COMO VÍA DE TRASCENDENCIA

La amistad exigente, elevada, en la que toma pie esta tesis como vía de apertura a la trascendencia, como vía de realización espiritual, depara una serie de corolarios sorprendentes. Para empezar, por tratarse de una alternativa para dar curso a nuestra capacidad de trascender que es universal y accesible a todas las culturas y latitudes, abre la espita para que fluya un concepto, el de la *polirreligiosidad*⁷⁷⁵, que para la inmensa mayoría de los habitantes del mundo resulta del todo desconocido, incluso absurdo. Y ello pese a que en distintos lugares del planeta (India, China o Japón serían los ejemplos más notorios) se practique efectivamente esta polirreligiosidad, es decir, se dé el caso de personas que profesan varias religiones a la vez sin que ello les suponga conflicto alguno. Los años transcurridos bajo la héjira monoteísta acaso han ocultado que tal práctica ha sido frecuente durante la historia de la humanidad; estimo que es una idea que merece la pena recuperar. La amistad podría aspirar a ser esa suerte de *modo transversal de trascender* que derribase la ineluctabilidad de ciertos exclusivismos en cuanto a nuestra orientación hacia realidades últimas.

Lo anterior tiene una dulce secuela moral, a saber: el arrinconamiento de los fanatismos. No es la planteada, en modo alguno, la única vía para conseguirlo, aunque podría ser una aportación nada desdeñable. Si llegamos a reconocer que es posible implementar una práctica (la amistad trascendente) como *locus* de las más diversas religiones, más allá de como vía específica, estaremos colocando en un más franco «fuera de juego» a todas los ultraortodoxos que, con su actitud beligerante y excluyente, ponen en peligro a diario la paz y el bienestar en el planeta. Conseguiremos además re-actualizar (y mucha falta nos hace) el dicho de Quinto Aurelio Símaco, a propósito de la clásica polémica sobre el Altar de la Victoria: *Uno itinere non potest perveniri ad*

⁷⁷⁵ Marcelo Barros se ha referido a una «espiritualidad trans-religiosa» —Barros (2011), p.11—. El mismo autor apunta al desarrollo de una teología pluralista, trans-religiosa.

tam grande secretum. La humanidad está madura, y ya suficientemente instruida⁷⁷⁶, para percibir el despropósito que supone creer que hay una sola forma, completa y excluyente, de acceder a los misterios últimos del ser humano. Escribe Elias Canetti: «En la mayoría de las religiones, el hombre finge humillarse para saltar luego furioso y con alevosía y hacia lo alto»⁷⁷⁷. Es justamente lo que la polirreligiosidad podría evitar: una falta que parece una virtud, por estar en apariencia ligada a la fuerza de las convicciones, cuando en realidad está directamente relacionada con la intransigencia y con la falta de humildad.

Resulta además que, en la mayoría de los debates religiosos, queda ensombrecido el principal asunto de fondo: qué es lo que impulsan a hacer las distintas religiones respecto del prójimo, cómo proponen tratar al resto de los seres humanos. Rorty remarca que lo que importa es el producto ético y político de las religiones: la gratitud, el amor, la libertad generada. Y que, por lo tanto, «no es una cuestión de convicciones en conflicto sobre lo que realmente existe y lo que no»⁷⁷⁸. Pues como comenta Nogués:

Se puede asentir a una religión, incluso institucionalizada, siempre que sea liberadora en el corazón de la aventura humana, superadora del miedo y la angustia primordiales, fuente de personalización, autonomía y coraje vitales, y generadora de amor desinteresado. En consecuencia, cualquier recurso espiritual que ayude a profundizar en estas convicciones y actitudes es bien recibido⁷⁷⁹.

A todos los fines expansivos del espíritu a los que alude Nogués podría contribuir la práctica de la amistad que da cuenta de nuestra dimensión espiritual. Esa es justamente la tesis nuclear de este trabajo: una llamada de atención sobre un

⁷⁷⁶ Aquí no quisiera pecar de anglosajón *wishful thinking*; me refiero a la parte más avanzada de la humanidad, con el deseo de que lo mejor de esta (en conocimiento y valores tolerantes) se extienda al resto.

⁷⁷⁷ Canetti, Elias. *El suplicio de las moscas*. Madrid: Anaya, 1994, p. 19

⁷⁷⁸ Rorty (2005), p. 72

⁷⁷⁹ Nogués (2001), p.231

recurso espiritual al que el ser humano se ha vuelto repetidas veces a lo largo de su historia.

Sobre los beneficios morales públicos del florecimiento de la amistad, Lewis señala que «los hombres que tienen verdaderos amigos son menos manejables y menos vulnerables»⁷⁸⁰. He ahí una fuente de coraje y autonomía vital, un pozo del que además extraer remedios contra la angustia y el miedo. Remata el mismo Lewis esta idea: «La amistad, si se quiere, hasta es angélica»⁷⁸¹. Esta voluntad sacralizante es central en cualquier camino que se escoja para elevar el espíritu; y la existencia de otro junto al que nos elevamos a partir de una idea común de virtud, cultos y creencias, un otro que es sublime por decisión propia.

En otro lugar de la obra antes referida, Canetti narra cómo Gérard de Nerval, un día en casa de Víctor Hugo, al ser acusado de no tener religión, respondió: «¿Qué no tengo religión? ¡Tengo por lo menos diecisiete!»⁷⁸². Por lo demás, como comenta el mismo autor, que existan tantos dioses distintos no deja de ser un motivo para la esperanza. La opción politeísta, como la polirreligiosa, es en última instancia un asunto enteramente personal; pero cabe aducir que acceder o fortificar una senda espiritual propia desde la amistad predispone en cierto modo a la tolerancia.

Es lo contrario, el jugárselo todo a la carta de una sola deidad, lo que comporta los mayores peligros. La apuesta de Pascal, de la que tanto se ha escrito, ofrecía en realidad una falsa disyuntiva, porque las opciones no son dos, sino múltiples: el mundo está plagado de concepciones sagradas distintas, de caminos diversos para llegar a la trascendencia. Por eso creo que Pikaza, a cierta altura de su citado ensayo, realiza una afirmación en extremo osada, que no puede sostener con buenos argumentos: «Solo las religiones proféticas, y en especial el cristianismo, deben ofrecer el ideal activo de la comunión interhumana»⁷⁸³. ¿Por qué tendría que ser así? ¿De dónde provendría esa supuesta exclusividad? ¿Quién y cómo podría justificar que el budismo o el

⁷⁸⁰ Lewis (2006), p.92

⁷⁸¹ Lewis (2006), p.99

⁷⁸² Canetti, Elias. *El suplicio de las moscas*. Madrid: Anaya, 1994, p. 74

⁷⁸³ Pikaza (1999), p. 249

bahaísmo *no están a la altura* para conseguir lo mismo? A través del recurso a una amistad que ayude a la plenitud de nuestra dimensión trascendente, sería posible que estas salidas de tono que propenden a la arrogancia espiritual fuesen, si no erradicadas, sí al menos morigeradas.

Creo que la mejor, la más sintética definición de comulgar pertenece a Comte-Sponville: «Comulgar es compartir sin dividir»⁷⁸⁴. Cualquier comunión planetaria en torno a la espiritualidad ha de estar transida de esta idea, si queremos que sea una fuente de paz y prosperidad, en lugar de un *casus belli*. Lo dice también Panikkar: «Podemos probar eventualmente que un culto encaja mejor que otro en ciertas bases antropológicas, pero no puede probarse la mayor eficacia de un culto comparado con otro, ni que las sendas culturales deban edificarse»⁷⁸⁵. Puesto que esta es la situación, una religiosidad inteligente ha de ser, de un modo u otro, múltiple; y toda fe tolerante debiera hacer sitio, de un modo u otro, a alguna clase de polirreligiosidad⁷⁸⁶.

Para llegar a la polirreligiosidad, ya apuntada como posibilidad por James, necesitamos por supuesto de una tolerancia muy amplia que descrea de la posibilidad de que una religión esté en lo cierto mientras el resto, en su conjunto, se equivoca. De hecho, la misma noción de equivocación en materia espiritual resulta muy sospechosa. Puesto que toda fe, como se ha argumentado, carece de preeminencia epistémica alguna; puesto que tener fe no es sino otra forma de denominar a una creencia importante que nos funda, siendo este un fenómeno religioso y no religioso absolutamente trivial (por universal y frecuente), ¿con qué criterio puede sostenerse que existe el «error de trascendencia»? Ya que, como señala asimismo Panikkar:

Estar convencido de que el budismo es lo mejor para todo el mundo sería una estupidez, porque las distintas personas tienen diferentes disposiciones mentales. La variedad de gentes exige una variedad de

⁷⁸⁴ Comte-Sponville (2006), p.32

⁷⁸⁵ Panikkar (1965), p. 156

⁷⁸⁶ Polirreligiosidad no es aquí sincretismo. No se hacen medias ni se buscan puntos comunes (más allá de lo evidente): se ejercitan variasvías espirituales en paralelo. Con sus entremezclamientos, por supuesto. Pero no se trata de quedarse con un (reduccionista) mínimo común denominador

religiones. El propósito de éstas es beneficiar a los seres humanos, y creo que, si solo tuviéramos una religión, al cabo de un tiempo ésta dejaría de ser beneficiosa [...] Las religiones tienen la intención de nutrir el espíritu⁷⁸⁷.

Siendo así, un *locus* común que arranque precisamente de una amistad como la que se ha planteado puede ser una luminosa idea. Comte-Sponville narra una anécdota muy jugosa a este respecto. A raíz de una visita del Dalai Lama a Francia, tras dar una conferencia, se le acercó un señor que, fascinado por su discurso, le manifestó su encendida intención de hacerse budista. Al parecer, el Dalai Lama quiso disuadirle, diciéndole: «¿Por qué va a hacer usted eso? ¡Pero si aquí tienen ustedes el cristianismo, que está muy bien!»⁷⁸⁸.

De cualquier modo, pienso que en materia religiosa es mejor hablar de igual dignidad que de tolerancia, pues esta última implica cierta condescendencia, cierta diferencia de planos jerarquizados (creo que es el error en el que incurre Pikaza). A estos efectos, la amistad, como pedagogía de un más allá de sí y apuesta por realidades últimas, puede constituirse en una matriz de solidaridad poderosa. Su capacidad, o mejor, su entera dependencia de unos contrayentes morales que se estimulan éticamente de manera recíproca (el hecho de que no pueda siquiera existir si no es instalada en la virtud), constituye un factor decisivo de cara a mejorar *todas* las religiones, si estas la admiten como una senda más hacia la experiencia espiritual, senda que además no compiten con ellas, ni pretende socavarlas.

Es desde estas características que esta amistad (aunque no solo ella, naturalmente: muchos han sido quienes, desde las distintas religiones, han abogado por esta clase de tolerancia) posibilita la mencionada polirreligiosidad, incitándonos a que nos preguntemos por qué no se iban a poder practicar y seguir varias religiones al mismo tiempo. La realidad es compleja, la otredad inefable en último término. ¿Cómo podríamos dar por sentado que solo se puede *ser de* una religión (expresión nefanda)? Una vez nos acostumbrásemos a

⁷⁸⁷ Panikkar (1965), p. 248

⁷⁸⁸ Comte-Sponville (2012), p. 72

percibir y hablar de esta amistad como elemento adscrito a nuestra dimensión trascendente, quedaría bien patente la dificultad y la soberbia inherente a todo exclusivismo en cuanto a algo tan inasible e inefable como lo sacro, o Dios mismo. Una propuesta esta que, lejos de ser novedosa, han apuntado reiteradamente autores como Ramakrishna, Krishnamurti, Gandhi, de Mello y Teilhard de Chardin y entre otros⁷⁸⁹.

Creo que es a este respecto que Comte-Sponville se refiere a la importancia de la laicidad como base del diálogo interreligioso, puesto que «creyentes o ateos, todos apelan a ella»⁷⁹⁰. Laicidad bien entendida, no como látigo de las religiones, sino como horma tolerante de la espiritualidad. Como ha estipulado Habermas, los ciudadanos laicos deben mostrar respeto por los que se declaran religiosos; más si cabe ahora que hemos apuntado la existencia de fenómenos religiosos formal o convencionalmente laicos⁷⁹¹. El reconocimiento de una amistad de contornos espirituales podría contribuir a lo mismo, a la puesta en duda de los dogmas férreamente controlados y administrados por determinadas instituciones que han dado sobradas muestras de albergar otros intereses junto a los propios de la espiritualidad. Si estamos de acuerdo con el autor en esto: «¿Qué fe hay sin dudas, sin preguntar, sin inquietud? Ya no sería fe sino saber; estaremos más a salvo de veleidades dogmáticas. El dogmatismo es una ideología de propietarios. Es tomar el alma como una caja de caudales», ya que «Cualquier creencia es humana»⁷⁹², nos sentiremos compelidos a habilitar modos de aproximarse a la trascendencia que no sean exclusivistas.

Las amenazas que se esconden tras las demandas de exclusividad son muy patentes, y de consecuencias éticas muy onerosas; el dominio de las ortodoxias siempre implica alguna modalidad de violencia, de la que toda idea única que pretende devenir hegemónica no puede escapar. En última instancia,

⁷⁸⁹ En todo caso, la referencia en sí misma a la Divinidad no tiene por qué conllevar exclusivismo alguno.

⁷⁹⁰ Comte-Sponville (2011), p. 175

⁷⁹¹ Habermas (2006), p. 13

⁷⁹² Comte-Sponville (2011), p. 176-177

además, toda apuesta por la polirreligiosidad⁷⁹³ es un ejercicio de prudencia; y una manifestación de cultura, en vez de una muestra de debilidad en las convicciones. Sirva también a este respecto el ejemplo de grandeza del Dalai Lama. Porque además nos permite vislumbrar vías de acercamiento sociopolítico, en la medida en que pivotamos sobre una capacidad humana universal superando precisamente todo etnicismo o prepotencia cultural. Afirma en este sentido Teasdale: «We cannot depend on our culture either to guide and support us in our quest. We must do the hard work of clarification ourselves»⁷⁹⁴.

Sobre este asunto, escribe James:

Siquiera en interés de la claridad intelectual, me veo empujado a afirmar que la experiencia religiosa, tal como la hemos estudiado, no puede ser aducida como el sostén inequívoco de la creencia infinitista. Lo único que testimonia inequívocamente es que podemos experimentar la unión con *algo* superior a nosotros y que en esta unión encontramos la paz más grande⁷⁹⁵.

Cuando se pasa a un enfoque en el que la religión en su conjunto (es decir, las religiones) tiene una misión dentro de la aventura humana, todo cambia. Por eso sostiene Panikkar que «todas las religiones pueden aportar una contribución efectiva al beneficio de la humanidad». El autor también señala el *cómo*: «Creo que una forma de fortalecer el respeto mutuo es a través de un estrecho contacto personal entre esas confesiones religiosas»⁷⁹⁶. Las religiones, al combatir entre sí, cometen la estupidez de hacerse la guerra por lo que más ignoran, obviando lo que mejor conocen: la inconmensurable cercanía entre los seres humanos, la maravillosa experiencia que supone tender hacia realidades últimas. No hace falta decir que estas reyertas las desprestigian, haciendo que los diversos credos pierdan adeptos (y atraigan a criminales), y aún más, apartan, al bloquear el

⁷⁹³ Teasdale habla de una «more expanded and fulfilling vision of interspiritual Oneness and solidarity» —Hayashi&Johnson (2015), p. 11

⁷⁹⁴ Hayashi&Johnson (2015), p. 22, Citando la p.120 de *The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*. Novato, CA: New World Library, 1999

⁷⁹⁵ James (1986), p. 390

⁷⁹⁶ Panikkar (1965), p. 249

camino de acceso, a posibles candidatos al ejercicio efectivo de la espiritualidad. Son demasiados los que confunden los fines metafísicos y personales de la religión con los objetivos mundanos de esta o aquella institución que se dice religiosa. Figura en el deber de los credos que se disputan una exclusiva Verdad que muchos humanos hayan desistido de ejercer la salida de sí, orillando a menudo en el egoísmo, cuando no en cierta predisposición a las bajezas morales.

Buscar la única religión verdadera sería como buscar la única lengua verdadera. Caputo escribe que «en realidad, la incontenible diversidad de “la religión” es en sí misma una gran verdad religiosa y una marca de lo imposible que es abarcar todo lo que la religión significa»⁷⁹⁷. La aplicación del espíritu reviste las más diversas formas, y esta es una prueba muy relevante de la riqueza humana. Si hay algo que puede decirse a ciencia cierta sobre la religión es que es plural. De modo que dicha pluralidad, ¿qué sentido tiene esgrimirla como una debilidad? La debilidad permanece del lado de los vehementes y exclusivistas; todo fanatismo es la expresión de una violencia necesaria para tratar de salvaguardar una carencia de razón que esconde un sentimiento de inferioridad.

Escribe Garaudy:

Al ser cada religión y cada sabiduría una forma de la búsqueda de Dios o del Uno, expresada en el lenguaje de una cultura determinada, la diversidad no es ningún defecto, sino, al contrario, una experiencia enriquecedora para nuestra fe⁷⁹⁸.

Trías nos ofrece aún otro modo de verlo: «Quizás la única religión verdadera sería aquella religión del espíritu que fuese capaz de conjugar y sintetizar en un tapiz unitario el conjunto de esbozos fragmentarios que constituyen las religiones actualmente existentes»⁷⁹⁹. Pienso igualmente que tal intento merece la pena

⁷⁹⁷ Caputo (2005), p. 11

⁷⁹⁸ Garaudy (2006), p. 28

⁷⁹⁹ Trías (1997), p. 26

hacerse. Pero insisto en contender el mismo concepto de una «única religión verdadera», por no ser ni adecuado ni menos aún conveniente desde el punto de vista de la convivencia entre los seres humanos. No obstante, la alusión a un tapiz común es muy interesante; cabe pensar que debería ser el fin último que el diálogo interreligioso persiga. Con posterioridad, en el mismo texto, Trías explica que su propuesta quiere precisamente ser ecuménica y aplacadora de odios mutuos; un fin al que una *amistad espiritualizante* sin duda puede contribuir.

Delumeau nos ha alertado contra los peligros carismáticos (concepciones *psicoenergéticas*, milenarismos, *pseudoorientalismos*, sincretismos), de los que han demostrado no estar exentas las RCH. Esta amenaza cabe conjurarla, siquiera parcialmente, accediendo a la religión por la vía de la amistad. Tal y como la hemos descrito, en dicha amistad carece de sentido cualquier tipo de intermediación que, aglutinando voluntades, pueda convertirse en un importante foco de intereses. Siendo una relación uno a uno, le sobran todos los profetas, líderes, sacerdotes y ayatolás; ha existido siempre sin recurrir a ellos. No se dejará enarbolar por nadie, ni tendrá sentido que alguien intente obtener rédito alguno a través de ella. En tal sentido, es una religión que siempre ha sido libre; la más libre⁸⁰⁰, quizás. Por supuesto, no toda mediación perjudica el trascender: la *Sangha* y otras experiencias de mutuo reforzamiento espiritual así lo atestiguan. Pero una trascendencia que no admite más mediación que el otro como un igual parte sin duda con cierta ventaja.

Todas estas reflexiones han de servirnos como recordatorio de que las religiones no pueden quedar fuera de una objetiva verificación ética. Las religiones, que tan prestas a dar lecciones morales se han mostrado, no deberían olvidar que ellas mismas están sujetas al escrutinio moral de la humanidad. Tienen que responder de sus actos; no tienen que dar razón de sus convicciones, pero sí del trato que dispensen al ser humano. En este sentido, Marina recalca una serie de criterios éticos a los que deberían someterse las religiones⁸⁰¹, que resulta tan pertinente como de lacerante actualidad:

⁸⁰⁰ En el sentido ilustrado de libertad: autonomía, no sujeción jerárquica, igualdad de planos.

⁸⁰¹ Marina (2001), pp. 224-225

- La cercanía de una religión a la experiencia religiosa, más que a una disciplina eclesial.
- La confianza en la capacidad de la inteligencia para acercar al hombre a Dios.
- En caso de fundarse en una estructura considerada sagrada, su capacidad para librarse de una interpretación literal.
- La decisión de no utilizar sistemas de inmunización dogmática, que invaliden toda nueva experiencia.
- La pureza de su transmisión, lo que implica la no utilización de medios coactivos, la no limitación de información a sus fieles, la libertad de discusión, la no utilización del miedo como método de adoctrinamiento y el respeto a otras religiones.
- La separación del poder político y el rechazo de la fuerza para extender las creencias.

Küng⁸⁰² aboga por una ética preventiva que nos permita afrontar los enormes retos que la humanidad tiene por delante. Cree además que nuestra compleja situación planetaria tiene como una de sus principales razones la escasa atención que Occidente, desde su sitial geopolítico privilegiado, ha prestado a la sabiduría y a las necesidades espirituales del hombre. Küng aboga por un talante ético mundial que recupere el segundo imperativo kantiano: el de tomar a las personas siempre como fines, en vez de como medios. Es decir, la suya es una apuesta por una nueva *Verantwortungsethik*. Küng admite que las religiones tanto han contribuido al desarrollo moral como ha coleccionado escándalos éticos; y reconoce, porque los hechos así lo pregonan, que es posible un alto desempeño moral sin religión.

A juicio de Küng y de quien esto suscribe, ni la ciencia, ni la tecnología, ni la industria, pueden ayudarnos a la hora de abordar lo que más nos importa a los seres humanos, porque su esencia es ajena al reino de los fines. La razón instrumental ya ha sido desnudada muchas veces; el pensamiento científico-técnico no puede alumbrar los valores que necesitamos. No obstante, creo que

⁸⁰² Küng (1998) para todo el análisis que sigue

Küng toma confusamente «la pura razón» como sinónimo de filosofía, ignorando que la reflexión ética puede y debe hacerse cargo de los sentimientos o de virtudes como la solidaridad y la compasión. No toda la filosofía es lógica, menos aún lógica formal. Sí sabe en cambio recalcar que, aunque puede que nuestra época sea post-ideológica, no es desde luego post-religiosa. Lo que se encuentra en crisis es, efectivamente, la religión institucionalizada, las iglesias cristianas a causa de su inmovilismo o de sus remanentes escándalos, y el islam por culpa de los desmanes cometidos en su nombre; pero no la capacidad humana para trascender. Dice también Küng que, desde cualquier análisis exento de fobias y dogmatismo, ha de reconocerse a la religión su contribución a las innovaciones éticas que han forjado el acervo moral universal. Algo que, resultándonos casi una obviedad a muchos, no deja de estar ausente de muchas discusiones públicas en torno a la religión. Küng distingue muy claramente instituciones, ortodoxias y entidades políticas de ropaje religioso de la religión en sí.

Küng nos dice que un hombre sin religión puede ser moral; pero no puede fundar la incondicionalidad y universalidad de una obligación ética. No tiene armas para esgrimir un deber categórico, porque solo lo incondicionado, piensa Küng, puede obligar incondicionalmente. En este sentido, las funciones de la religión serían:

- proporcionar un horizonte global de sentido (el de dónde y hacia dónde de nuestro ser);
- garantizar valores supremos (el por qué y el para qué de nuestra responsabilidad);
- crear un hogar para la confianza, la fe, la seguridad, la fortaleza y la esperanza (un comunidad y un hogar espiritual); e
- impulsar la protesta y la resistencia contra la injusticia (que identifica con el anhelo de lo «totalmente Otro»).

Para empezar, habría que negar que la fundamentación última (un *motivo*) añada algo a un comportamiento moral. Practicar el bien sin fundamento puede ser, cuanto menos, tan hermoso y arrojado como hacerlo por algún motivo, e incluso más generoso. Es cierto también, el propio Kūng lo admite, que unas religiones contradicen muchas veces a otras, y por tanto están condicionadas; que no existe la religión, solo religiones. A menudo las personas de religión ignoran los valores comunes que tienen con otros credos, y la existencia de enormes diferencias entre ellas volatiliza cualquier pretensión de incondicionalidad que pretenda esgrimirse. Con todo, dice Kūng, puede entresacarse un núcleo común que podría vertebrar todos los credos:

- 1) Lo verdaderamente importante de las religiones verdaderas es el bien del hombre, la preocupación por el prójimo.
- 2) Se tienen que poder esgrimir máximas de humanidad innegociables, normas de valor incondicional.
- 3) Estas religiones pueden conducir a las personas a una valiosa vía media entre el libertinismo y el legalismo. Son fuente de virtudes y buenas actitudes.
- 4) La regla de oro bien puede quedar como el imperativo categórico por excelencia, presente de forma literal en Confucio, en Hilel, en Jesús de Nazaret, y a su manera, en Kant.
- 5) Las religiones pueden ofrecer motivaciones morales convincentes, explicadas además muchas veces mediante vidas ejemplares de gran poder de atracción.
- 6) Pueden, con bastante credibilidad, ofrecer un horizonte de sentido y una última determinación de fines, y un sentido de la totalidad que en ocasiones se vierte en experiencias místicas de gran presencialidad.

En mi opinión —no me extenderé en ello porque todos estos puntos han sido ya expuestos— la amistad es susceptible de contribuir al cumplimiento de todos estos requisitos (y en concreto es coherente con la regla de oro), allanando el camino espiritual de los hombres. Puede, por tanto, ser parte activa de esa ética mundial que tanta falta nos hace. La religión, nos recuerda Kūng, tiene un

potencial movilizador que sería absurdo desdeñar en esta necesaria construcción de una ética mundial. El autor ve como posible este «orden mundial ecuménico», como con tanta valentía y coherencia ha defendido de palabra y acción a lo largo de su fructífera carrera. Añadiría por mi parte que, si abrimos los ojos a la amistad aquí propuesta, contaremos con un extraordinario recurso espiritual como nuevo aliado. Si, como apunta Corbí, «en la aldea global disponemos de varias tradiciones religiosas para aprender a hacer el camino interior»⁸⁰³, que es algo que suscribo, la amistad elevada, como experiencia universal y transcultural que no sabe de etnias, puede ser un vehículo extraordinario para fraguar una nueva espiritualidad desprovista de violencias e incomprensiones entre los seres humanos.

Küng se pregunta cuántas víctimas despezadas yacen a los pies de la disputa por la posesión de la verdad entre las distintas confesiones. Hay que considerar la legítima diversidad de puntos de vista, y buscar criterios ecuménicos de verdad. Todas las religiones han traicionado su mejor esencia, sus valores, en uno u otro momento, y ello las conmina a la humildad en su relación con el resto. Para que exista un diálogo efectivo entre credos, cada religión debería no insistir en los propios criterios de verdad hasta el punto de resultar una imposición al resto. Una estrategia distinta, con salida, consiste en acudir a los criterios éticos generales y no atrincherarse detrás del respectivo libro sagrado.

La propuesta de Küng de una creciente humanización de las religiones nos interesa a todos. Este insigne teólogo nos insta a que consigamos que lo verdaderamente humano se convierta en la piedra de toque del hallazgo de un criterio ético universal. Lo que acredite o desacredite a cada religión ha de ser precisamente su contribución a la humanidad. Estoy de acuerdo con él en que es posible descartar el relativismo acogiendo a la vez cierta relatividad que abrigue la suficiente racionalidad. Ninguna religión, incluida el cristianismo, está en condiciones de reservarse el monopolio de la verdad. Küng establece a este nivel tres criterios de aptitud:

⁸⁰³ Corbí (2001), p. 53

— *criterio ético general*: una religión es verdadera y buena en la medida en que es humana y no oprime y destruye a la humanidad, sino que la defiende y fomenta;

— *criterio religioso general*: una religión es verdadera y buena en la medida en que se mantiene fiel a sus propios orígenes o canon, a su esencia y escritos normativos;

— *criterio específico cristiano*: una religión es verdadera y buena en la medida en que el Espíritu de Jesús se transparente tanto en su teoría como en su praxis.

Salvo la tercera, donde Küng pierde, a mi juicio, su objetividad, colocándose en una postura cristianocéntrica arrogante (se defiende en su texto diciendo que no es presuntuoso, pero se lo parecerá a muchos no cristianos), todas las tesis de Küng pueden recibir un renovado empuje desde la amistad que aquí se ha expuesto. Esta, tanto cumple todos los requisitos exigibles, como evita con elegancia la mayoría de los inconvenientes éticos habitualmente relacionados con la práctica religiosa. Y lo hace además sin arrogarse preeminencia espiritual alguna; postulándose como acicate para *todos* las realizaciones trascendentes.

Para Küng, el panorama posible y deseable para nuestras religiones, pasa por un diálogo interreligioso a todos los niveles que ha de comenzar aquí y ahora. El entendimiento religioso global, no puede hacerse esperar. Nuestro siglo XXI se ha inaugurado con un recrudecimiento de los conflictos de base religiosa. Hoy en día el islamismo yihadista se ha convertido en un problema de dimensiones planetarias que amenaza a la justicia en todas partes. Muchos focos de dolor y crímenes permanecen sin ser apagados, y en muchos de ellos, discrepancias religiosas dan cobertura a los desmanes. El *ethos* mundial ha de apoyarse sobre dos pilares o valores éticos elementales: un concepto rico y sabio de verdad y unos mínimos de justicia que sean irrenunciables. Ni siquiera hay que discutir a corto plazo sobre estos últimos, ni tenemos por qué enredarnos con su justificación última: bastaría con que se respetasen los derechos acordados en Declaración Universal de las Naciones Unidas del 10 de diciembre de 1948.

No se puede negar a estas alturas el peligro grupal de ciertas variantes de las religiones convencionales: cómo inducen a la cohesión y la lealtad por encima de la moral, como alimentan la dilución de la responsabilidad, cómo confunden en ocasiones el bien humano con lo que dictan sus respectivas leyes. La historia y los periódicos de la mañana son testimonio vivo de sus muchas oscuridades. Ello no las invalida, y naturalmente nada tiene que ver con la veracidad de sus postulados, ni les impide haber realizado enormes contribuciones a la justicia universal. Pero a la vez, aquel hecho realza el valor de la amistad como *locus* espiritual, detentadora de ventajas a nivel moral difíciles de soslayar.

Los fanatismos son el gran reto moral de las religiones. Las religiones intentan proveernos de certezas, principios y sentido⁸⁰⁴; pero, como señala Smith, «el inconveniente de la Verdad es el peligro del fanatismo»⁸⁰⁵. La desmesura ataca con especial virulencia a los monoteísmos, y en realidad a cualquier sistema de creencias que olvide que lo primero y lo último es siempre el justo trato a los seres humanos. James escribe a este respecto:

De las bajezas que comúnmente se atribuyen a la religión, casi ninguna de ellas, por lo tanto, es atribuible en absoluto a la propia religión, sino más bien al perverso compañero práctico de la religión, el espíritu de dominio colectivo. Y los fanatismos, a su vez, pueden atribuirse en buen número al perverso compañero intelectual de la religión, el espíritu de dominio dogmático⁸⁰⁶.

De este dogma que pretende imponerse hemos hablado en 1.2.2.1 Así las cosas, piensa James, «no puede acusarse a la religión como tal de muchas de las aberraciones históricas que se le han atribuido, pero una de las tendencias de la que no podemos exculparla es del celo excesivo o fanatismo»⁸⁰⁷. James define

⁸⁰⁴ Y como Habermas ha subrayado, la religión puede ser un importante vector de sentido para la sociedad en general, incluso en su vertiente laica, sobre todo por lo cuidadosamente que trata los aspectos más difíciles de la vida humana —Habermas (2006), pp. 139, 150-151—.

⁸⁰⁵ Smith (2001), p. 236

⁸⁰⁶ James (1986), p. 256

⁸⁰⁷ James (1986), p. 257

este fanatismo como «lealtad llevada a un extremo exaltado»⁸⁰⁸, y añade, mostrando cuan común puede ser esta inclinación en las religiones: «¿Cómo puede el devoto demostrar mejor su lealtad sino por medio de la susceptibilidad al respecto?»⁸⁰⁹. De modo que:

Un David no conoce la diferencia entre sus enemigos y los enemigos de Jehová; una Catalina de Siena que anhelaba detener la guerra entre los cristianos, que era el escándalo de la época, no puede pensar ningún lazo mejor de unión que una cruzada para aniquilar a los turcos; Lutero no encuentra ninguna palabra de protesta o de piedad con referencia a los atroces tormentos en que morían los cabecillas anabaptistas; Cromwell alaba al Señor porque le ha brindado los enemigos para su «ejecución»⁸¹⁰.

En tales casos, cuando la pasión religiosa se conjuga con personalidades dominantes y agresivas, James habla de una «condición *teopática*»⁸¹¹. Un repaso somero por la historia permite localizar un buen número de casos aquejados de esta enfermedad espiritual que deviene siempre en mal moral. Sin duda, se ha sugerido, debe de existir un lugar para el «dogma adogmático»; pero ese equilibrio sutil apenas se ha visto, de modo que toda verdad rotunda e inamovible propende a la violencia, a tenor de los hechos. La única verdad que merecería imponerse es aquella que no requiere de asistencia humana alguna para su imposición.

Al fondo de toda *teopatía* se sitúa una injustificada certeza, una atribución de preeminencia epistémica que es emocional y errónea. No entender en qué consiste la fe también coadyuva que se extienda la violencia; de ahí la extensión con la que se ha tratado el tema en 1.2.1.5. Hans Albert subrayó, como recoge Kienzler, que esa es la base de todos los fundamentalismos: «Hans Albert

⁸⁰⁸ James (1986), p. 258

⁸⁰⁹ James (1986), p. 259

⁸¹⁰ James (1986), pp. 259-260

⁸¹¹ James (1986), p. 260

consideraba fundamentalista cualquier planteamiento filosófico asentado sobre la afirmación de la existencia de un conocimiento seguro, de una certeza indudable»⁸¹². En el mismo sentido había escrito Horkheimer: «La represión de la duda en la propia confesión religiosa, nacionalista o de otro tipo, ha generado desde siempre el fanatismo»⁸¹³. Kienzler se remite a Thomas Meyer a la hora de definir el fundamentalismo; merece la pena reproducir la extensa cita de Meyer que aquel incluye en su texto:

El fundamentalismo es el rechazo de las exigencias que plantea y trae consigo el pensamiento individual, la responsabilidad personal, la obligación y aun necesidad de justificar y argumentarlo todo, y la incertidumbre; es el rechazo del carácter abierto de cualquier tipo de afirmación, de cualquier reivindicación de dominio legítimo, de las formas de vida en las que el pensamiento y la vida misma están anclados de forma irreversible en la Ilustración y la modernidad. Frente a esto se ofrece como refugio la seguridad cerrada de los fundamentos absolutos que uno mismo haya elegido y a los cuales ningún tipo de pregunta debe importunar. De este modo, la base permanece siempre completamente inalterable [...] Quien no se asiente sobre este firme no merece, pues, respeto, ni consideración de sus argumentos, dudas, intereses y derechos⁸¹⁴.

Aunque muchos lo ignoren, el término «fundamentalismo» proviene de un movimiento religioso norteamericano antimodernista surgido a caballo entre los siglos XIX y XX. Fueron ellos quienes establecieron, en su *The Five Points of Fundamentalism*, un antimodernismo acérrimo que incluía una beligerante oposición a la ciencia⁸¹⁵. Lo que comunica este nombre hasta hoy es ortodoxia

⁸¹² Kienzler (2000), p. 14

⁸¹³ Horkheimer (2000), p. 115

⁸¹⁴ Kienzler (2000), p. 15 (Cit. Orig.: Meyer, Thomas. *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*. Hamburg: Rowohlt, 1994, p.157)

⁸¹⁵ Véase, v.gr., Marsden, George M. *Fundamentalism and American Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2006

a ultranza; el apego a ciertos fundamentos que puede y suele tornarse violenta resistencia a la modernidad. Recordemos de nuevo que este peligro, tan real y por el que tanto ha sufrido el globo en fechas recientes, aunque nunca pueda ser conjurado por completo, contaría con otro adversario si se extendiese la amistad como vía de acceso a la dimensión trascendente.

Al decir de Kienzler, «la propia religión parece llevar en sí misma la amenaza fundamentalista»⁸¹⁶. Sería así desde el momento en que desde ella se hacen propuestas definitivas de sentido, por comportar un alto grado de convencimiento, y dado que los que la profesan se hayan rodeados, casi siempre, de personas que piensan distinto. Las religiones, piensa Kienzler, tienen cierta tendencia a imponerse, y el pluralismo les supone un desafío, que o bien depara tolerancia o su opuesto. También cabe decir que cierto ánimo misionero les es consustancial; y que la ortodoxia es un refugio que suele afrontarse como una defensa contra la contaminación ideológica. No obstante, dice el autor, fundamentalista no es aquel que vive su religión hasta sus últimas consecuencias, sino que

fundamentalista solo es aquel que elige una opción y excluye todas las demás, aquel que se guía «única y exclusivamente» por las escrituras en su sentido más riguroso y literal, y es fundamentalista también el tradicionalista incorregible o quien pretende hacer de la Iglesia católica una iglesia del papa⁸¹⁷.

Esto es: también sería fundamentalismo un apego exacerbado a las instituciones de la religión, la fijación en una única instancia como fuente de la religión; la sumisión espiritual a los intermediarios jerarquizados⁸¹⁸, en suma. Cuanto aquí se propone va en sentido opuesto, y se parece entonces más a la que según Lipovetsky es el tipo de religiosidad que nuestra contemporaneidad empieza a

⁸¹⁶ Kienzler (2000), p. 24

⁸¹⁷ Kienzler (2000), p. 30

⁸¹⁸ Vale la pena insistir en que eso no incluye a todos los mediadores, pues algunos de estos son declaradamente no jerárquicos, no manipuladores.

reclamar con fuerza: «Una religiosidad desinstitucionalizada, subjetivada y afectiva»⁸¹⁹.

Pese a lo que acabamos de exponer, hay que decir también que existe la reciente tentación de reducir toda reflexión planetaria sobre la religión al problema que plantean sus fundamentalismos. Se trata de una cuestión capital y sangrante, pero que no copa todo lo que podemos y debemos hablar a propósito de la experiencia religiosa. De ahí que tenga tanto sentido la advertencia de Trías:

La religión no se reduce a fenómenos como el integrismo. Es preciso «salvar» el fenómeno que constituye la religión: la natural, o connatural, orientación del hombre hacia lo sagrado; su re-ligación congénita y estructural. Es preciso «salvar» ese fenómeno por rigor filosófico y fenomenológico⁸²⁰.

Y podríamos agregar: también por rigor antropológico, por hacer honor a lo que el hombre es. A este respecto, Eugenio Trías tiene una propuesta tan atractiva como aún ignorada: que la filosofía refuerce su tratamiento de la religión «como triaca en relación al veneno integrista»⁸²¹. Añadiría que diversas propuestas éticas sustantivas (y no meramente analíticas) también podrían constituir un apoyo para conjurar la muy real amenaza del fanatismo⁸²². A tales efectos, podríamos convalidar —y alistar a nuestra amistad para el mismo propósito— lo apuntado por Van Ness: «Secular spirituality has a considerable potential for spiritual edification»⁸²³. En este sentido cabe leer también lo que escribe Lledó: «No es extraño, pues, que Platón y, sobre todo, Aristóteles, entendiesen que las posibilidades ocultas en el universo afectivo de la amistad, constituían el inicio

⁸¹⁹ Lipovetsky. *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama, 2006, p.99 [*Les temps hypermodernes*. Paris: Grasset&Fasquelle, 2004]

⁸²⁰ Trías (1997), pp. 37-38

⁸²¹ Trías (1997), p. 18

⁸²² Lichtenberg comentó ácidamente a este respecto: «¿No resulta curioso que los hombres gusten tanto de *combatir* por la religión y que les disguste tanto *vivir* según sus preceptos?» (Lichtenberg, Georg Cristopf. *Aforismos [Sudelbücher]* Madrid: Valdemar, 2000, L705, p.48)

⁸²³ Van Ness (1996), p. 15

de una revolución en los condicionamientos que organizan el obrar humano»⁸²⁴. La amistad elevada da cuenta de estas posibilidades revolucionarias: recuperar un espacio de espiritualidad para el hombre, que tanto necesita, para ser pleno, de una salida de sí, de ideas morales, de una experiencia que lo religue a algo que lo supere y acreciente, de una esfera sacra que lo amplíe y dignifique, de mitos ejemplares y creencias fundantes, y de un hontanar vivo y pujante de sentido vital.

⁸²⁴ Lledó, Emilio. *Elogio de la infelicidad*. Valladolid: Cuatro, 2005, p. 83

8. EPÍLOGO-CONCLUSIONES: VIRTUDES E INCONVENIENTES DE LA AMISTAD COMO REALIZACIÓN ESPIRITUAL HUMANIZANTE

Según la *World Christian Encyclopedia*, hay unas diez mil religiones en el mundo⁸²⁵. La religión es una realidad muy viva; los vaticinios ilustrados, positivistas y posmodernos a propósito del eclipse de la religión no se han cumplido. Entre otras cosas, por aquello que decía Paul Tillich: que la religión es lo que incondicional y últimamente nos concierne⁸²⁶. Por todo lo que ya se ha expuesto: porque la espiritualidad es un rasgo elemental del ser humano que solo raramente puede ser extirpada, sea por una disfunción psicológica, una abrasión educativa temprana o a fuerza de una intensa violencia adoctrinadora. El homo, a más de *sapiens*, *faber ludens*, o *demens*, es también *religiosus*, si entendemos, como se ha propuesto en este trabajo, que la religión no es sino la plasmación práctica, la realización de dicha espiritualidad. Sea como fuere, es *homo spiritualis*.

La religión, bien entendida, puede y debe seguir siendo importante para los seres humanos. Como explica Victoria Camps, «puede seguir teniendo una función en nuestro mundo descreído»⁸²⁷. Lo cual nos devuelve a la cuestión del sentido: la escasez de *logos* de nuestro tiempo y cuánto nos urge recuperarlo. Como señala Comte-Sponville, «la espiritualidad es demasiado importante para dejarla en manos de los fundamentalismos»⁸²⁸. Estamos huérfanos de sentido; no podemos permitirnos obviar ninguna de sus fuentes. A este respecto, Delumeau se pregunta: «La religión del mañana, ¿va a ser el agnosticismo?»; y también: «¿Algún día habrá una religión de la humanidad?». Son preguntas pertinentes y acuciantes, dado el estado de los asuntos humanos. Delumeau ha dicho que las RCH andan en retroceso (el rebrote islámico aún no era tan patente cuando redactó su ensayo), y ha concebido las «espiritualidades sin religión»

⁸²⁵ San Martín y Sánchez (2013), p. 297

⁸²⁶ Fierro (1979), p. 21

⁸²⁷ Camps y Valcárcel (2007), p. 73

⁸²⁸ Comte-Sponville (2006), p. 16

como «religiosidades paralelas»⁸²⁹. He querido insistir en esta tesis en que sería mejor hablar de religiones, sin más, como «espiritualidades realizadas»; pero la visión que este trabajo alberga sobre las relaciones entre espiritualidad y religión ya quedó expuesta y no insistiré sobre ella.

Creo que es decisivo que reflexionemos hasta dar con *las religiones que contribuyen a realizar la mejor versión de nosotros mismos*, estudiando a renglón seguido cómo podríamos promoverlas. Para dar respuesta a estos interrogantes, se antoja imprescindible que nos centremos en el propio hombre, en lo que podría hacer que viviese de acuerdo a la justicia y con las mayores posibilidades de cara a su realización máxima. En tales términos, la cuestión palpitante dejaría de ser «¿cuál es tu religión?», para pasar a ser «¿cómo trata tu religión no ya a sus fieles, sino también a las demás personas?»⁸³⁰. Es esta una pregunta mucho más decisiva, pues como escribe el padre Sertillanges, según lo cita Enrique Miret Magdalena:

La gracia de Dios no está vinculada exclusivamente a los sacramentos, dicen los teólogos; ni siquiera a la misma Iglesia en lo que tiene de exterior. Entonces, ¿pueden los incrédulos poseerla?: no solo ellos, sino hasta los mismos ateos. Y ¿qué es necesario para poseerla? Que practiquen cuidadosamente los deberes que ya conocen⁸³¹.

Incide a este respecto el Dalai Lama, inquirido por Leonardo Boff a propósito de cuál sería la mejor de todas las religiones: aquella que «te hace más compasivo [...], más sensible, más desprendido, más amoroso, más humanitario, más responsable»⁸³². Al cabo, se trata de vivir *etsi Deus daretur*. Presentar cierta amistad como senda espiritual supone desempolvar un aporte benigno a la humanidad, puesto que aquella incorpora emoción, una compasión que puede ser universalmente entendida, y un radical humanismo como vías para la

⁸²⁹ Delumeau (1995), pp. 7, 9 y 719

⁸³⁰ Fromm afirma a este respecto: «El dilema no es ¿religión o no religión?, sino ¿qué religión? ¿Es algo que fomenta el desarrollo humano, los poderes humanos específicos, o que los paraliza?» (Fromm, Erich. *Del tener al ser*. Barcelona: Paidós, 2007, p. 109).

⁸³¹ Miret Magdalena (2004), p. 206

⁸³² Citado por Boff (2001), p. 49

trascendencia. Incluye un sentido vital que está más allá de la individualidad, y además, no en concepto, sino encarnado en una práctica de la que tenemos noticias desde que el mundo es mundo. No todas las religiones privilegian las mismas cosas, aunque lo parezca; y puesto que sus credos son inverificables, cualquier consideración externa y universal ha de insistir en sus consecuencias morales. Las de la amistad están claras: el cuidado y el afecto recíprocos; una base común virtuosa; la ausencia de intereses ulteriores a los de la trascendencia; una fuente de plena confianza y lucidez.

Es difícil hablar de «lo religioso», más incluso que vivirlo, y por eso casi siempre hablamos y vivimos «las religiones». La clásica imagen de las RCH como la copa que contiene un vino (lo absoluto, nuestro espíritu) que no tiene forma alguna, implica más que nunca un reto en la concepción contemporánea de la religión, y más que nada en su práctica. Pero la emancipación ya ha comenzado. El ser humano está maduro para enfrentarse a esta dimensión que tanto le importa desprovisto de prejuicios, intolerancias e indeseables inercias morales. Pese a que la realidad no deje de recordarnos que seguimos descarriándonos en sectas infames y pseudorreligiones triviales, nuestra realización espiritual sigue sobre el tapete de lo humano, un lugar que nunca ha abandonado. La amistad, también como pedagogía de acceso a todas las religiones, podría asistirnos en el trance de acceder al vino, sin cargar con la copa, o al menos, abogando por beberlo en la más liviana de las copas.

La dogmática —siempre referida en sentido pernicioso— y la burocratización profesionalizada no son en ningún caso un componente *esencial* de la religión, sino el tejido adiposo que suele salirles a las RCH, señaladamente a las monoteístas. No es complicado constatarlo: basta atender al nacimiento de estos credos, cuan ligeros eran todos en Iglesias⁸³³, imanes y dogmas, para constatar que su esencia original estuvo siempre desprovista de esos añadidos. Valcárcel apunta en cuanto a esto que una cosa es lo que hace que pervivan las

⁸³³ Reiterando, merece la pena hacerlo, que lo prescindible (no perjudicial de suyo; superfluo) es la Iglesia, no la *ekklesia*.

religiones y algo a veces muy distinto lo que mantiene funcionando a las Iglesias⁸³⁴. A *sensu contrario*, Nogués define las religiones como «construcciones institucionales, mentales, doctrinales, administrativas, etc., que intentan dar vertebración social a las experiencias de trascendencia», y añade que «sea cual sea [...] el perfil institucional, una religión sin institución no tiene mucho sentido»⁸³⁵. No obstante, en pleno y transcultural siglo XXI, creo que se equivoca, como no he dejado de argumentar en esta tesis. Como mínimo desde Schleiermacher, que habla de la religión institucionalizada por las iglesias como la antirreligión⁸³⁶, hay más voces que confrontan el dictamen de Nogués. El mundo está cambiando a velocidades vertiginosas, y es mucha la gente que hoy vive su religión sin necesidad de apoyarse en institución alguna.

Sostener que toda religión requiere de instituciones, sabiendo la deriva que suelen tomar estas, sería como abocar toda religión al absolutismo, cuando la búsqueda del *Todo* no tiene por qué orillar en posiciones absolutistas. Paul Auster pone el dedo en la llaga en su conversación con Antonio Monda: «El problema del absolutismo es que te lleva a la convicción de estar en la posesión de la verdad»⁸³⁷. Ese es uno de los puntos conflictivos que desacredita a las RCH: su tendencia a la exclusividad en cuanto a la verdad, que al cabo requiere, para ser mantenida, de gestos de violencia (explícita y/o implícita). Viene al caso la clarividente consideración de Comte-Sponville: puesto que nadie *sabe* si Dios existe, todos somos *agnósticos*⁸³⁸. Desde el punto de vista de la filosofía, es decir, del amor a la sabiduría, solo nos conviene una religión de lúcidas incertezas.

De todos modos, hay que distinguir «corpus de creencias» de dogmática. El primero puede ser abierto, poroso, lleno de aportaciones que deseablemente no se contradigan o se opongan frontalmente. La segunda, en la acepción que aquí hemos tomado, es cerrada por estar custodiada, esto es, vigilada; incluye un poder humano que actúa como celador. Hasta las dogmáticas cambian, por cierto, aunque no hay espacio aquí para describir su natural y mudable decurso;

⁸³⁴ Camps y Valcárcel (2007), p. 34

⁸³⁵ Nogués (2011), pp. 14 y 269

⁸³⁶ San Martín y Sánchez (2013), p. 179

⁸³⁷ Monda (2007), pp. 28-29

⁸³⁸ Comte-Sponville (2012), pp. 100-101

sea como fuere, admitamos otra vez que no son consustanciales a una religión. Véase la ligera (a veces, casi inexistente) carga dogmática de la mayoría de las religiones que provienen de Oriente, de operativa fundamentalmente desconocida en nuestro ámbito intelectual y geográfico hasta hace muy poco. De ahí que Kienzler cometa el error de decir que todas las religiones son «sistemas de revelación»⁸³⁹, cuando en Oriente abundan las aproximaciones desde la iluminación, que es interna, que no se impone desde fuera ni procede descendientemente como ocurre en las revelaciones al uso. El desliz del autor tiene su disculpa en esa idea que tenemos tan incrustada en Occidente de que no hay religión sin su dogma.

Garaudy aboga por «liberar la fe del particularismo carcelario de las religiones herméticas», y habla de ciertos perniciosos «funcionarios del absoluto»⁸⁴⁰. Esta quiere ser una de las principales denuncias de este trabajo, que pretende igualmente desterrar la idea de que a la trascendencia se llega siempre previo pago de un peaje a ciertos intermediarios investidos de un poder terrenal por entero. No es que no existan guías espirituales provechosos, verdaderos maestros, seres humanos entregados a la tarea de asistir a los demás en la tarea de alcanzar la mejor versión de sí mismos. Es que los intermediarios no son imprescindibles, y además son dignos de toda sospecha cuando a cambio de sus servicios exigen una contraprestación, de la clase que sea.

Creo que, en tanto modo de trascendencia, no hay «buena» y «mala» religión. Lo que hay es buena y mala política y moral disfrazadas de religión. Y ahí Nogués se suma al veredicto, al sostener que «no se puede confiar en absoluto en la fiabilidad de un mensaje religioso que pretenda traducirse en un control social o político»⁸⁴¹. Ahora bien: a excepción de buena parte del bahaísmo, el jainismo, el budismo y otras experiencias aisladas, son muy pocas las RCH que se han resistido a esta tentación —la de devenir poderosas instancias de control social—. Ernst Bloch habló de un trascender sin trascendencia, que es por cierto una definición a la que pueden adherirse sin

⁸³⁹ Kienzler (2000), p. 22

⁸⁴⁰ Garaudy (2006), pp. 60-61

⁸⁴¹ Nogués (2011), p. 111

dificultades tanto el Tao como la búdica experiencia del Nirvana; y también algo que puede sugerirse de la amistad elevada. Recordemos en todo momento que la de la trascendencia es una vía personal, intransferible y absolutamente libre que ninguna organización humana puede pretender mediatizar, mucho menos fiscalizar.

A mi juicio, la religiosidad verdadera, aquella que no es mera adscripción social, gesto convencional, asunto de domingo a domingo o simple componente etnográfico, es rara. James, que tan profundamente investigó la experiencia religiosa, vino a decir lo mismo, al sostener que «una vida religiosa tiende a hacer a la persona excepcional y excéntrica»⁸⁴². Más allá de las estadísticas y las apariencias sociales (lo que James moteja de «vida religiosa de segunda mano»), la persona religiosa sigue siendo *rara avis*. Pero se trata de una extravagancia benigna, tanto para quien disfruta de ella, como para quienes pueden beber de ese ejemplo para procurarse la mejor de sus vidas, allanando, además, con el mismo objetivo, el terreno a los demás.

Otra de las principales conclusiones de este trabajo quiere ser la necesidad de resituar el estatus de la fe. Aunque el recién canonizado cardenal Newman se atrinchere y escriba que «la fe es incompatible con la duda»⁸⁴³, pienso que ya he acreditado que con esta afirmación no hace sino arrogarse un poder que no le corresponde: el de redefinir las palabras. Apuesto a que el profesor Fraijó no coincidiría con la rotunda afirmación del cardenal⁸⁴⁴, como no lo haría Unamuno, cuya agónica duda, envoltorio de su fe dubitante, fue justamente religiosa. En efecto, la fe no fue para Unamuno «crear lo que no vimos», sino «crear lo que no vemos». No sería un acto reactivo, un don, sino una acción creativa, parte esencial de un desafío existencial. Sería querer que aquello que creemos sea verdad. Y sería siempre, y en todo caso, hipótesis⁸⁴⁵.

⁸⁴² James (1986), p. 16

⁸⁴³ Newman, John. *Discursos sobre la fe*. Madrid: Rialp 2000, p. 221

⁸⁴⁴ Léase Fraijo (1998), p. 383; en realidad, toda su obra, me parece, desdice la afirmación de Newman.

⁸⁴⁵ París, Carlos. «Unamuno: la religión como soteriología existencial», en Fraijó (2001), p. 434

Toda fe es una creencia, aunque lo sea de una clase especial; carece de privilegios epistémicos. Esta conclusión, por muy escandalosa que todavía a algunos les parezca, tiene más ventajas que inconvenientes en términos humanísticos. Para empezar, insufla vida en un concepto, el de fe, que habitualmente acatamos como petrificado. Con ello nos descuadrarían menos las llamadas «crisis de fe», durante las cuales no se da a la fe por muerta. Al admitir que la religión carece de un rango epistemológico superior al propio de otras propuestas de sentido (todas las cuales incorporan fes y creencias en distinto grado), acercamos decisivamente a los fieles de las RCH al resto de personas que apuestan por el ejercicio de su espiritualidad de un modo alternativo, y acabamos a la vez con la estigmatización de los «ateísmos». Tal postura purifica y previene de descarrilamientos promovidos por iluminados exacerbados. Es una gran noticia de cara a la progresiva desaparición de los fanatismos de pelaje religioso⁸⁴⁶. Como bien expone Caputo, el fanático se confunde a sí mismo con Dios. La idea de una religión verdadera daña sin más a la religión; como la religión no es ciencia, no hay razón alguna para que todas o varias no puedan ser verdaderas.⁸⁴⁷

Confundimos con demasiada frecuencia «prueba empírica» con razón. Por lo demás, si solo tuviésemos creencias racionales, en el filosófico sentido de «tamizadas por la lógica o empíricamente demostrables», apenas tendríamos creencias. A este respecto, me gustaría insistir en que este trabajo no propugna que la religión sea «irracional». Lo que viene a señalar es que los sistemas de creencias no están atados de pies y manos a la lógica. Eso, a mi juicio, no le resta un ápice de valor a las creencias, aunque las ponga en cuarentena, y, desde luego, les reste soberbia rotundidad. Alzamos nuestras vidas comprometiéndonos con creencias que no se pueden corroborar, y aunque la

⁸⁴⁶ En todo caso, no es el fanatismo un signo de la intrínseca morbidez de las religiones, sino de *todos* los dogmatismos.

⁸⁴⁷ Caputo (2005), p. 143. Ignacio Sotelo sugiere en su ensayo que también la ciencia puede ser dogmática: «Justamente el que se defina con carácter definitivo una noción de ciencia es una forma de dogmatizarla» —Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), p. 44. Creo que es una deriva no atribuible a la ciencia en sí (que no necesita de una *concepción*, sino que es un *conjunto de métodos*), sino a la ideología que se propala con base científica o pseudocientífica, que es distinto.

medida y el respecto a qué de esas creencias cuente mucho, en la universalidad de la creencia nos hermanamos en una sola humanidad.

Dicho esto, también habría que admitir que no hay dignidad intrínseca en el hecho de tener fe en algo o en alguien. Toda fe es, a fin de cuentas, privativa, y hasta cierto punto incomunicable. Por el contrario, sí hay una dignidad que es intrínseca a la razón, por ser comunicable, por su capacidad para contribuir a un diálogo común. Pero reitero que eso solamente pone las cosas en su sitio, al negar que existan «creyentes» e «increyentes» (todos estamos en ciertas creencias, al modo descrito por Ortega) o «fieles» e «infieles» (tomos somos fieles a ciertas ideas inverificables).

Responda a la gracia o al organismo, cuando la religión se toma en su esencia, puede compartirse superando las ficticias barreras del teísmo y el corporativismo espiritual. Por esta misma línea han abogado autores como Corbí, quien sostiene que «hay que aprender un nuevo modo de sentir religioso que se fundamente sin formas teístas»⁸⁴⁸. Como una apasionada religación, salida del propio ego, vía de comunión con los demás, y el resto de las dimensiones aquí expuestas, la religión sí puede ser un bien humano compartido por casi todos sin conflicto. Cuando la religión se toma en sus justos términos, deja de estar disponible para quien, en su nombre, pretende violentar a otros, y por eso su estudio representa una importante aportación a la ética universal.

Toda experiencia religiosa busca las fuentes del sustento existencial del hombre. Ese basamento puede ser o no metaempírico: lo que importa es su carácter fundante, su relevancia vivencial, cuánto de la vida del hombre sostenga. Para Karl Rahner, Dios no es objeto, sino el *hacia dónde* del pensamiento⁸⁴⁹; y es por ello que esa dirección existencial puede tener múltiples vehículos que, sin postular infinitos o contender la caducidad del ser humano, sean trascendentes. Como recoge Fraijó, «lo inefable no puede ser una marca registrada por nadie»; y así Urs von Balthasar habló de una espiritualidad «activista» que tiene detrás

⁸⁴⁸ Corbí (2001), p. 140

⁸⁴⁹ Lucas (1999), p. 189

un compromiso incondicional con el mundo. Por su parte, Ignacio Ellacuría, a partir de Zubiri, se ha referido a la religión como un «hacerse cargo misericordiosamente de la realidad»⁸⁵⁰.

En una entrevista concedida en 2012, Fraijó cita a Gershom Scholem para decir: «Si el sentimiento de que el mundo esconde un misterio desaparece alguna vez de la humanidad, todo habrá acabado»⁸⁵¹. En tanto «oscuridad tremenda»⁸⁵², el aserto podría ser discutible; no todo lo insondable es enigmático; lo hondo e incomprensible no tiene por qué ser turbio y arcano. En tanto apelación a realidades últimas que den soporte a la universal capacidad humana de trascender, la afirmación parece justa y necesaria. Si una porción significativa de seres humanos no da salida a esa cualidad humana que hemos llamado trascender, ¿qué cabe esperar sino una humanidad por definición empobrecida, frente a sus potencialidades disponibles?

El problema, naturalmente, está en la propia definición de «misterio», en la que creo que hay que afinar para no perderse, y en todo caso, para entender hasta dónde quiere apartarse esta tesis de la necesidad de un misterio de cara a la religión. Es del todo admisible aludir a la raíz etimológica de la palabra — *mirein*, cerrar la boca— para apuntar, remitiéndonos de lejos a Wittgenstein y como ya dijimos, que sobre ciertas cosas es mejor callar; ese elemento está sin duda presente muchas veces en la religión. Pero no es un polo ineludible para concebir la experiencia religiosa. Tomemos a Martín Velasco: luego de afirmar que «lo sagrado surge de la presencia del Misterio», admite que en el budismo no se da tal cosa, pero lo asimila señalando que «ni siquiera en estos casos falta la referencia del hombre a ese más allá de sí mismo». Este es el quid de la cuestión: la amplitud con la que se defina ese polo misterioso. Si nos atenemos al segundo giro aducido por Martín Velasco, admitimos que misterio o Misterio no es sino otro nombre que damos a *toda* contrapartida de la trascendencia, o si se quiere, otro modo de remitirse a la «otredad» a la que el propio autor se refiere

⁸⁵⁰ Entrevista a Manuel Fraijó en *Éxodo*. 115: Sept./Oct. 2012, pp. 4-5

⁸⁵¹ Entrevista a Manuel Fraijó en *Éxodo*. 115: Sept./Oct. 2012, p. 2

⁸⁵² Escribe Ortega: «La vida se nos presenta como un problema; pero como un problema soluble, o cuando menos, no insoluble. La religión nos propone que los expliquemos por medio de misterios, es decir, de problemas formalmente insolubles. El misterio nos lleva de lo oscuro a lo tenebroso» (*Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra, 2012, p.163).

después⁸⁵³. En este segundo sentido lato, la amistad no queda fuera del ámbito religioso; ya Black relacionó la amistad con el misterio, escribiendo acerca de «the mystery of friendship»⁸⁵⁴.

En el budismo, como recoge Gómez Caffarena, se manifiesta una «ausencia de referencias explícitas del Misterio»; y no por eso deja de ser una religión. Lo más cercano al Misterio sería el Nirvana, que, en cualquier caso, es en su mayor parte experiencial, y reniega específicamente —en sus diversas concepciones— de elementos externos al ser mismo como parte de un flujo de conciencia cósmico. Como señala el mismo autor, «la falta de referencias conceptuales o del vehículo de símbolos estereotipados para el Misterio puede precisamente deberse a la radicalidad de la depuración con la que se siente necesidad de salvaguardar su índole absoluta⁸⁵⁵». Y, en definitiva, el budismo es una religión que profesan en torno a doscientos millones de almas.

La ruptura de nivel no requiere, para poder producirse, de seres o mundos metaempíricos. Lo específicamente espiritual en cuanto a la cualidad ínsita en el humano es el establecimiento de una relación especialísima con la realidad (o la Realidad). Lo «totalmente otro», ese *totus alius*, lo absoluto, puede concebirse como radical distancia no superior. En aras de argumentar con sobriedad, es mejor mencionar la «ruptura de nivel» como una metáfora, no imaginando una —humana, demasiado humana— escala de perfecciones. Pienso que ello constituiría un error no por clásico más defendible; al menos desde Kant sabemos que tal escala es solo un recurso conceptual.

Cabe perfectamente sobrecogerse ante una realidad que nos supera y envuelve sin instalarse aún en terreno sobrenatural. Piénsese en la absolutización del otro operada por Emmanuel Lévinas, o a nivel más allá de lo conceptual, plenamente vivencial, en la experiencia de entrega al prójimo, que puede constituirse, sin duda, en *Summum Bonum* (una llamada tan oblativa como cualquier otra). O contemplemos la concentración e introspección máxima propia de la práctica del yoga (una salida de sí, una trascendencia), o la

⁸⁵³ Martín Velasco, Juan. «Fenomenología de la religión» en Fraijó (2001), pp. 75-78

⁸⁵⁴ Black (2005), p. 39; cfr. también p.81

⁸⁵⁵ Gómez Caffarena (2007), pp. 104-105

comuni3n trascendental con la naturaleza en las diversas formas en las que esta se ha experimentado y documentado.

Y ello sin olvidar, como recalco3 Krishnamurti una y otra vez desde su peripecia vital, que toda b3squeda religiosa es susceptible de enmascarar un tipo de egocentrismo sutil y sofisticado. Por eso «no es religi3n todo lo que reluce». O expresado de otro modo: la experiencia religiosa y la religi3n como hecho sociol3gico son a menudo fen3menos diversos, cuando no contrapuestos. En este sentido, Hamer afirma, a tenor de sus propias investigaciones, que «la religiosidad intr3nseca y la extr3nseca no tienen ninguna relaci3n. Su grado de correlaci3n es cero»⁸⁵⁶. Es desde luego «la religiosidad intr3nseca» la que se ha puesto bajo el microscopio en el apartado 1.2., y a la que se refiere en su totalidad este trabajo.

Mart3n Velasco, siguiendo la estela de Otto, apela al sentimiento de anonadamiento, al quedar at3nitos y fascinados ante lo absoluto. Pero quien haya visto nacer a su hijo corroborar3 un sentimiento sim3trico, un aturdimiento y una experiencia de quedar sobrepasado que es indiscernible de la vivencia *fascinans* y no requiere de menci3n alguna a «lo sobrenatural», ni a «seres no emp3ricos»⁸⁵⁷. Esto es: la superioridad axiol3gica puede existir del todo anclada a esta *nuestra* realidad. No es que *tenga que* hacerlo; simplemente, es otra posibilidad. Y ello porque no hay que confundir la superioridad ontol3gica con lo sobrehumano. Decir que el meollo de lo religioso no es Dios, sino el Misterio, y concebir despu3s este como «lo divino», para remachar m3s tarde conceptualizando la actitud religiosa como una «relaci3n interpersonal» con un «T3 absoluto»⁸⁵⁸, es argumentativamente dif3cil de sostener (por no hablar de que supone un prolijo rodeo intelectual), porque dicho argumento no recoge la experiencia universal de lo religioso, dej3ndose muchas de sus expresiones en la cuneta. Por lo dem3s, si recopilamos la ingente y bizarra colecci3n de elementos que el hombre sacraliz3 —rocas, estaciones, hierofan3as y

⁸⁵⁶ Hamer (2006), p. 66

⁸⁵⁷ La expresi3n en Mart3n Velasco (2007), p. 506

⁸⁵⁸ Mart3n Velasco (2007), p. 174. El autor se refiere repetidamente a «la personalidad de su t3rmino», obviando as3 formas religiosas como el jainismo y el budismo, en las que el sentimiento de lo 3ltimo es definitivamente impersonal. Hay un serio problema, seg3n creo haber expuesto, en sostener que no hay trascendencia sin la concurrencia de «seres inmat3ricales».

cratofanías de todo signo—, y las englobamos después bajo el manto de la divinidad, ¿qué hemos hecho sino reducirlas al imponerles un uniforme? Si sostenemos que toda trascendencia es divina, ¿qué impedirá que incurramos en una vana tautología cuando algo después expliquemos que no hay trascendencia sin divinidad, en el sentido *personalizador-teístico* del término?

La dificultad que tenemos para concebir de una manera concisa y universal qué sea una religión no puede ser el salvoconducto para despreciar aquella. Con todas sus imperfecciones y matices etnográficos y culturales, creo que aún es posible definir comprensivamente qué es en esencia una religión, y, subsecuentemente, cuán importantes son las religiones y cuánto bien nos hace repensarlas. En este sentido, la responsabilidad del filósofo supera con mucho lo científico o filológico: el filósofo, a diferencia del psicólogo, el sociólogo o el historiador, no puede quedarse en el análisis de lo que estudia, sino que además ha de hacer propuestas. En tanto cultivador de la sabiduría, ha de atreverse a valorar cómo contribuyen los diversos fenómenos a hacer plena la vida de los seres humanos.

Es desde ahí que hay que valorar, según creo, todas las religiones: en función de su contribución a la felicidad humana, a cómo reduzcan su dolor y maximicen sus posibilidades morales, y a qué nivel aúpen a los humanos sobre sus propios cimientos hacia un más allá de sí. El defensor de la secularización a quien Hans Küng, en su *Das Judentum*, enfrenta a un representante del fundamentalismo, le dice esto:

De tanto aferraros a vuestras creencias y leyes os habéis alejado completamente del mundo y de las personas que lo habitan. Representáis un judaísmo ciego ante la realidad, pagado de sí mismo, un judaísmo que ya no cuenta con las simpatías del hombre⁸⁵⁹.

⁸⁵⁹ Kienzler (2000), p. 32 (Cit. Orig., Küng, Hans. *Das Judentum: Wesen und Geschichte*. S.l.: Piper, 2007, p. 532)

Es efectivamente esto lo que cuenta en religión, sea la que fuere: cómo trata al hombre. ¿Lo sacraliza y eleva? ¿Lo hiere y le resta dignidad? ¿Lo deja intacto, sin aportarle nada en cuanto a su realización trascendente? Lo que cuenta es qué hace la religión por el hombre en cuanto hombre. Así lo expresa Garaudy: «Lo importante no es lo que un hombre diga de su fe (soy judío, soy cristiano, soy musulmán, soy budista, etc.), lo importante es lo que esta fe hace de este hombre», puesto que «su única lealtad [la de la persona religiosa], a través de su participación activa en cada comunidad, es en relación con el Todo y con la comunidad universal de los hombres»⁸⁶⁰. Respecto a todas las religiones vivas, es de la máxima importancia determinarlo; primeramente, para la moralidad universal; secundariamente, para la propia relación entre religiones, pues como explica Nussbaum:

Cuando nos encontremos con personas que difieren de nosotros en el terreno religioso, deberíamos centrarnos en las virtudes éticas de la generosidad, la amabilidad y el amor, dejando a un lado en nuestras interacciones cívicas la cuestión de la verdad religiosa⁸⁶¹.

Habrá que hacer examen de conciencia y estar con Gómez Caffarena cuando afirma que «las hierofanías más fecundas, aquellas también en las que más pueden reencontrarse en el diálogo, las grandes religiones, son las del sentido de justicia y la comunión interhumana»⁸⁶². Hay que reconocer, además, de la mano de Habermas y Kant, que podemos apropiarnos la herencia semántica de las tradiciones religiosas sin desdibujar el límite entre los universos de la fe y el saber⁸⁶³.

La práctica extendida de la amistad concebida en este trabajo, de modo que suponga una universal preparación para la realización trascendente, lograría traer al primer plano aspectos como la esencial dignidad de la persona, la generosidad, o la empatía, que humanísticamente resultarían de lo más

⁸⁶⁰ Garaudy (2006), pp. 26-27

⁸⁶¹ Nussbaum (2013), pp. 202-203

⁸⁶² Gómez Caffarena (2007), p. 153

⁸⁶³ Habermas (2006), p. 219. El autor habla en todo caso de realizar una traducción.

conveniente recalcar. Dicha amistad podría ser una efectiva piedra de toque de convivencia religiosa que fuese más allá de una condescendiente tolerancia. Toda raíz común propende a la disolución de las diferencias y a la visibilización de las intolerancias, previa a su posterior erradicación. Claro que antes habrá que dar un paso atrevido: reconocer que puede ser un camino espiritual disponible para todos. ¿Cuáles no serían las consecuencias de su enseñanza en el marco de una educación pública laica que, a un tiempo, reconociese nuestras posibilidades espirituales más allá de todo favoritismo y toda polémica? Su repaso histórico, en un orden similar al expuesto en el apartado 2.1 de este trabajo, ¿no podría terminar de paso con la en ocasiones estéril trifulca acerca de la presencia de la religión en las aulas?

Afirma Alberoni que «la amistad sigue siendo un componente esencial de nuestra vida y es probable que esto ocurra en la misma medida que en la antigüedad»⁸⁶⁴. Este trabajo no quiere ser un mero «elogio de la amistad», sino que está consagrado a dar un paso más: a establecer que, dados los elementos básicos con los que hemos de dar para saber que estamos ante una manifestación genuinamente religiosa, según aquí se los ha enumerado, podemos concebir cierto modelo elevado (si bien real y desde siempre existente) de amistad que, por poseer todos esos elementos, constituye un *locus* universal de realización espiritual.

Las consecuencias que tiene lo anterior quieren ser planteadas en este texto en su máxima extensión, con audacia, y con absoluta seriedad. Una amistad que, concebida y vivida en los términos descritos, es capaz de abrir nuestros poros espirituales, altera para siempre la importancia con que concebimos a la propia amistad. Esta fue siempre *magistra* de muchas cosas; ahora decimos que puede serlo también en cuanto a nuestras posibilidades de trascendencia.

A juicio de Luhman, la amistad

⁸⁶⁴ Alberoni (2006), p. 10

da color a la experiencia que resulta de la propia vivencia y con ello modifica el mundo en su calidad de horizonte de experiencia y acción, al convertir al otro en algo íntimo y transferir una particular fuerza de convicción a lo que el otro vive o podría vivir⁸⁶⁵.

De ahí también que la amistad pueda convertirse en un bastión espiritual en tiempos sumergidos de lleno en el weberiano *Entzauberung der Welt*⁸⁶⁶. En un mundo aparentemente descreído, ¿qué puede haber más lúcido que un modo de vivir que despliega el campo espiritual del hombre pivotando alrededor de la virtud? Igualmente cabe esperar de esta amistad que amortigüe la actitud defensiva que la modernidad mantiene frente a la religión, capaz de privarnos de la satisfacción adecuada de la connatural espiritualidad de los seres humanos. En última instancia, no se puede obviar que, como aduce Díaz-Salazar, «existen corrientes modernizadoras en todas las grandes religiones»⁸⁶⁷.

Escribe Black que «the possibility at least of friendship must be a faith with us [...]. Faith in man is essential to faith in God»; y habla de que en la amistad hay una «faithfulness to each other»⁸⁶⁸. Esta importante postura en Black reafirma en qué medida la fe es consustancial a la amistad; una fe en los demás que tiene un contorno selectivo en cuanto a su objeto; una fe que sacraliza al otro y opera la salida de sí a través del amigo. Por supuesto, ello conlleva sus exigencias; las posibilidades espirituales de la amistad no pueden ser afrontadas desde la ingenuidad o la reducción que abarata las apuestas vitales. A la amistad elevada le pasa lo que al resto de vías de trascendencia: no es para todo el mundo. Como expone Alberoni:

⁸⁶⁵ Luhman, Niklas. *El amor como pasión*. Barcelona: Península, 1985, p.28

⁸⁶⁶ Enrique Gil cita a Ernest Gellner y su artículo «Las jaulas de goma: desencanto con el desencanto» para refutar el cumplimiento moderno del weberiano desencantamiento del mundo. Según Gellner, ha habido en cambio un reencantamiento que explica la actual lozanía del fenómeno religioso. Ciertamente, como el autor apunta, racionalismo e irracionalismo extremo parecen poder convivir, aunque a nosotros ya no se nos escape la enorme tensión que se oculta bajo dicha coexistencia — Gil, Enrique. *Religiones laicas de salvación*. En Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), pp. 172-174—.

⁸⁶⁷ Díaz-Salazar (2015), p. 71

⁸⁶⁸ Black (2005), p. 12

La amistad en cuanto búsqueda inquieta es molesta. Por eso la mentalidad cotidiana atribuye este tipo de amistad a la infancia. Se espera que la amistad adulta sea reposada, seria, previsible y tediosa, como la de los amigotes y la del club⁸⁶⁹.

Por añadidura, la amistad, como todo lo auténtico, incorpora una tensión. Esta tensión es también interesante en cuanto a cómo la amistad nos prepara espiritualmente, porque todo camino de trascendencia es aventurado. Esta clase de amistades no se encuentran, sino que se *forjan* (e incluso, si estamos a lo que sostenía Weil, hay que esperarlas y no cabe ira a por ellas); todo compromiso grande conlleva un riesgo del mismo tamaño. Ciertamente, la amistad puede nacer casi por cualquier causa, pero para prender suele requerir momentos convulsos y dificultades compartidas, que son las que fraguan esos lazos.

Cuando la amistad entra en crisis, las psicopatías y las sociopatías proliferan. Eso es parte de su fascinación: su vértigo. Es un rasgo que está presente en todos los amores; en ese preciso sentido (no en otros), amar es temer. De ahí que tales lazos resulten de una crucial importancia una vez se han erigido, pues como dice Merino:

Nuestros amigos, los de verdad, acompañan los deseos más íntimos, disfrutan con nuestros logros, sufren [...] cuando el pesar nos atenaza el ánimo o la desgracia nos fulmina. Comparten la vida desde la absoluta libertad. Son capaces de aliviar frustraciones, enderezar un mal paso que dimos, apoyar la voluntad que flaquea, hacernos sentir en forma [...] Entretienen nuestro fuego aportando combustible nuevo. Son como el aire, necesario y sutil, frecuente y a menudo imperceptible⁸⁷⁰.

⁸⁶⁹ Alberoni (2006), p. 98

⁸⁷⁰ Merino (2005), p. 221

Cicerón fue consciente de esta centralidad de la amistad, afirmando que «quitar la amistad de la vida es como quitar el sol del universo»⁸⁷¹, ya que «la vida, privada del trato de los amigos, no podría ser placentera»⁸⁷². Se trata, repitámoslo, de una apuesta arriesgada, en tanto que «quitada la benevolencia y el afecto, desaparece todo el encanto de la vida»⁸⁷³. La clase de amistad que hemos bosquejado no es un lance más, sino uno que condiciona la vida entera. Cicerón, que elevó considerablemente el concepto de *amicitia*, aún se expresa predominantemente en lo que podríamos denominar un «lenguaje hedonista»; pero deja entrever, al fondo, las profundas consecuencias vitales que tiene un fracaso en la amistad, que cabe concebir como un verdadero fracaso espiritual.

James escribe que la religión es ese entorno en el que «los misterios de la vida se hacen claros»⁸⁷⁴; y eso es justamente lo que ocurre con el amor. Tanto en la amistad como en otras variantes amorosas hay iluminación y esclarecimiento. La amistad, como amor que es, y además señaladamente libre, aporta luz.

Llano escribe a este respecto.

La trascendencia constituye hoy como el tesoro perdido que es preciso buscar. Esta continua indagación contribuye a que mi existencia no se agote en los estrechos límites de mi personalidad, como si estuviera constreñida a una perpetua angostura⁸⁷⁵.

No podría estar más de acuerdo, pues uno de los grandes objetivos de esta tesis es justamente abrir vías de ejercicio de nuestra espiritualidad para aquellos que, por uno u otro motivo, hubiesen descartado las convencionales; e incluso dar más munición a los que hubiesen optado por una RCH. Es por ello que se ha tratado de presentar, en sus elementos esenciales, en qué consiste una religión:

⁸⁷¹ Cicerón. *De amicitia*, XIII, 47. En Gimferrer (2010), p. 162

⁸⁷² Cicerón. *De amicitia*, XV, 55. En Gimferrer (2010), p. 164

⁸⁷³ Cicerón. *De amicitia*, XXVII, 102. En Gimferrer (2010), p. 176

⁸⁷⁴ James (1986), p. 190

⁸⁷⁵ Llano (2007), p. 55

para que pudiésemos ver cómo la amistad elevada puede cumplir similares funciones. Puesto que el siglo avanza sin demasiadas propuestas espirituales que sean novedosas sin ser sectarias, creo que este trabajo, en su humilde repercusión, puede contribuir a recuperar aquel tesoro de trascendencia al que se refiere el profesor Llano. También a apartarnos de sus sucedáneos más tramposos, prestos a cubrir vaciamente nuestras vacantes espirituales, tal y como respecto al lujo ha señalado Gilles Lipovetsky⁸⁷⁶:

Una sorda necesidad «espiritual» sigue subyaciendo, siquiera de manera ambigua, en nuestra relación con el lujo: la necesidad de sustraerse a la inconsistencia de lo efímero y de tocar el suelo firme, sedimentado, donde el presente se carga de referente duradero.

De modo que la amistad aquí expuesta acude a un campo espiritual que ya está siendo asediado por otras instancias desencaminadas, tramposas y decepcionantes, como el consumismo a ultranza. Las propias corporaciones, interesadas, obviamente, en quedarse con la mayor parte de las personas a las que emplean, recurren cada vez más a un vocabulario religioso («liderazgo por propósito», «espíritu de servicio», «poner el alma en el trabajo», etc.), pues no son menos conscientes del potencial de trascendencia disponible. No obstante, los sucedáneos no colman, tan solo entierran y temporalmente alivian.

Otra de las grandes aportaciones de sentido de la religión se refiere a la identidad. Esperamos de las religiones que ofrezcan oportunidades de identidad; y en prácticamente todos los lugares del mundo, toda autodescripción de un ser humano tiene una componente religiosa. Como explica José Prades, la religión no deja de ser uno de los atributos culturales identitarios, y ello porque las religiones «fueron construidas para dotar a las sociedades de cosmos y nomos compartidos con la fuerza de lo sagrado»⁸⁷⁷. Como refiere el profesor Díaz-

⁸⁷⁶ Lipovetsky, Gilles y Raux, Elyette. *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*. Barcelona: Anagrama, 2004, p.97 [*Le luxe éternel*. Paris: Gallimard, 2003]

⁸⁷⁷ José Prades, «La religión y el centro sagrado de la sociedad», en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza, 2006, págs.117-120

Salazar, la religión ofrece vías para la cohesión social que hoy son tan importantes como lo fueron siempre⁸⁷⁸.

A este respecto, y por lo que a la amistad compete, escribe Alberoni que «hablar con el amigo me hace conocer lo que en realidad soy, porque en realidad yo soy yo mismo solo en relación con lo que pienso que puedo ser»⁸⁷⁹. Pero puntalicemos: el amigo no es un mero «útil para» que realicemos nuestra espiritualidad, de igual modo que la Belleza o Dios no son meras «herramientas del trascender». En la amistad, es el otro, paradójicamente, quien da fuste al yo, que a su vez es abandonado para volcarse en el otro, propiciando una experiencia ex-céntrica. Como señala Lledó, «la amistad es la forma más intensa de nuestro encuentro con los otros que es, al mismo tiempo, la forma más enriquecedora de encontrarnos con nosotros mismos». Es este un encuentro, dice Lledó, que «hace real la presencia del bien»⁸⁸⁰.

Todo ello propende a una tipología de identidad que atraviesa las tensiones entre modernidad, contramodernidad y posmodernidad que ha subrayado Díaz-Salazar. Se trata además de una identidad que no choca con los condicionantes tecnológicos de nuestro tiempo; aunque toda la palabrería de las redes sociales en torno a la amistad sea vacua, no confunde ni aparte respecto de la amistad elevada que se ha descrito. En definitiva, el reconocimiento y dignificación de la amistad como vehículo de espiritualidad podría ser un útil más en la lucha contra las tensiones y confusiones que se han exacerbado en nuestro multicultural siglo XXI, aportando soluciones al intrincado puzzle de la identidad en nuestros días, y desconectando, específicamente, las identidades de inclinaciones homicidas (nacionalismos y fanatismos de toda especie). Sería, en cierto sentido muy preciso, una identidad espiritual frente a las identidades colectivas religiosas, en la medida en que estas últimas son peligrosas porque «tienden a recortar la dimensión laica de la democracia y a desplazar a un segundo plano la diversidad de identidades». La identidad que la alternativa espiritual que supone la amistad forja podría ser por tanto ventajosa para los objetivos de las democracias laicas; y aún más, podría ser una fuente

⁸⁷⁸ Díaz-Salazar (2015), pp. 67-68

⁸⁷⁹ Alberoni (2006), p. 24

⁸⁸⁰ Lledó, Emilio. «Amistad y memoria» en Zamora (2005), p. 30 (ambas citas)

de identidad no problemática que por lo tanto aquella no habría de reprimir para asegurar su subsistencia. Podría en definitiva constituirse la amistad en espiritualidad de *laicidad inclusiva*, creando ciudadanía y contribuyendo a extender la propia laicidad, en su versión inteligente e intensamente civil⁸⁸¹.

Entre las principales conclusiones de esta tesis está que todo lo relativo a la religión pertenece, en cuanto a su práctica real, a la esfera de lo humano. Berger lo explica sucintamente: «Cualquiera que sea en “última instancia” la naturaleza de las constelaciones de lo sagrado, empíricamente son solo productos de la actividad humana y de la significación humana, es decir, son proyecciones del hombre»⁸⁸². Por eso puede afirmar Hamer que «la pregunta “¿Existe Dios?” puede ir más allá de la ciencia, pero la pregunta “¿Por qué creemos en Dios?” [...] está potencialmente dentro de nuestra capacidad de comprensión»⁸⁸³.

Es importante remarcar que Berger, como quien esto suscribe, no pretende decir que eso pruebe nada al respecto de otro tipo de posibles seres metaempíricos: «Decir que la religión es una proyección humana no elimina lógicamente la posibilidad de que las significaciones proyectadas tengan un último estatus independiente del hombre»⁸⁸⁴. En ningún modo pretende esta tesis negar tal posibilidad. Por eso estimo que, cuando Llano escribe que «lo trascendente está *más allá* del punto de referencia (del hombre y del mundo que le rodea: es lo “transubjetivo” o “transmundano”)»⁸⁸⁵, podría estar dando un paso más allá de lo debido a la sobriedad filosófica, sacando conclusiones que no se siguen de sus propias premisas. Una vez más: para que algo sea trascendental, basta con que sea transegoico⁸⁸⁶ y apunte a realidades últimas, sin necesidad de apelar a otra clase de «metapersonalidades». La religión no va

⁸⁸¹ Díaz-Salazar (2015), pp. 76-82. El autor menciona que la expresión «laicidad inclusiva» se la debemos a Luis Gómez Llorente.

⁸⁸² Berger (1971), p. 134

⁸⁸³ Hamer (2006), p. 31

⁸⁸⁴ Berger (1971), p. 249

⁸⁸⁵ Llano (2007), p. 52

⁸⁸⁶ Fromm apunta a este respecto: «El hombre es un ser en cuya naturaleza encontramos un impulso de trascendencia, un impulso de *ser él mismo con los demás*» —Fromm, Erich. *La vida auténtica*. Barcelona: Paidós, 2007, p. 61 (*Authentisch leben*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2000); cursivas mías—.

indefectiblemente de otros mundos. No se trata de negarle religiosidad a la vía que transcurre entre penumbras, sino de reconocer que hay otros caminos no por ello menos sobrecogedores e importantes; algunas de las religiones que convencionalmente hoy consideramos como tales (aunque a algunos les cueste, acaso por su «orientalidad»), transitan esta vía.

Nada de lo anterior no supone, en modo alguno, un desprestigio de la categoría de Misterio. Creo que Berger, que dice deber la expresión a Anton Zijderveld, da su justa medida a la aportación crítica que he pretendido esbozar al hablar de un «ateísmo metodológico»⁸⁸⁷. Pienso que esa es la —difícil, por inestable y sujeta a múltiples matizaciones— postura que hay que exigirle a un filósofo: que no dé un paso más allá de donde lo lleven sus argumentos; y que se atenga a estos con el máximo rigor. «Somos partidarios de la religión contra las religiones», escribe Víctor Hugo⁸⁸⁸; tal vez la filosofía de la religión deba atenerse a esta postura, sin desconocer las manifestaciones religiosas reales, pero haciendo, a fin de cuentas, un estricto ejercicio de universalidad que la mantenga aferrada a su suelo argumental.

Precisamente por proponer esta amistad como *locus religiosus (spiritualis)*, la última de las intenciones de este ensayo es la de banalizar la religión. Muy al contrario: la propuesta de un tipo especial de amistad (noble, existencialmente vital, con sus ritos, sacralizada, fundada en el amor y en la salida del yo camino de una otredad que conmueve y reconforta) como una senda espiritual pretende recuperar la importancia de la religión en el mundo contemporáneo; precisamente por estar el prestigio de la religión, al menos en casi todo occidente, abiertamente depauperado. Contribuiría también a ello realizar una profunda crítica de todas las *pseudotrascendencias* de fascículo coleccionable que actualmente proliferan, también de todos los ateísmos beligerantes y vanos que enturbian una reflexión profunda, justa y sosegada en torno a la religión. Lo primero, la trascendencia de pega que es justo lo contrario de la trascendencia

⁸⁸⁷ Berger (1971), p. 150

⁸⁸⁸ Víctor Hugo, *Los miserables*, Parte III, Libro séptimo, VIII

verdadera, es un peligro muy cierto en nuestro tiempo, como han sabido señalar Rafael Díaz-Salazar: «surgen nuevas identidades religiosas que, presididas por el proceso de individualización, realizan una especie de sincretismo de fragmentos religiosos diversos»⁸⁸⁹). También Douglas Coupland hace una aportación a este respecto:

Yoísmo: Búsqueda por parte de un individuo, a falta de formación en los dogmas religiosos tradicionales, de una religión personalizada. Con frecuencia se trata de una mezcla de reencarnación, diálogo personal con una figura divina definida nebulosamente, naturismo y actitudes kármicas del tipo «ojo por ojo»⁸⁹⁰.

Pese a todo, no faltarán quienes vean en la amistad un soporte muy liviano (frente a, v. gr., Dios) sobre el que erigir una senda trascendente. Hay muchas razones para disentir de este juicio. La primera es que la religión nunca ha requerido de estos asideros supuestamente sólidos. Es fácil constatarlo en el budismo, cuya idea última es la más radical impermanencia. Lo mismo podría decirse de otros caminos ascéticos y místicos. Y a fin de cuentas el rasgo más noble del ser humano, el amor, está basado justamente en una fragilidad prodigiosa. Simone Weil lo expresó con gran lucidez y hermosura:

Los seres a los que amo son criaturas. Han nacido del azar. También mi encuentro con ellos es un azar. Morirán. Lo que piensan, lo que sienten y lo que hacen está limitado y es mezcla del bien y del mal. Saber esto mismo con toda el alma, y no por ello dejar de amarlos. Imitar a Dios, que ama infinitamente a las cosas finitas en cuanto cosas finitas⁸⁹¹.

⁸⁸⁹ Díaz-Salazar (2015), p. 71

⁸⁹⁰ Coupland, Douglas. *Generación X*. Barcelona: Ediciones B, 1993, p.247

⁸⁹¹ Weil (1994), p. 136

Nuestras relaciones con las personas que amamos son chispazos. Incluso juntando todas nuestras interacciones con ellas, los amores más longevos y las amistades más profundas no dejan de ser, a una escala cósmica, ridículamente efímeras. Pero la vulnerabilidad (la ignorancia, la impotencia, las «secuelas de la finitud» a las que se refiere Gómez Caffarena⁸⁹²) no solo no es obstáculo para lo eterno, sino que puede ser su definitiva puerta de entrada. Como escribe la propia Simone Weil, «la completa permanencia y la extrema fragilidad proporcionan por igual el sentimiento de la eternidad». Esto es: pese a que: «resulta insoportable imaginarse que lo más valioso del mundo esté supeditado al azar. Precisamente por ser insoportable, debe tenerse en cuenta»; pese a ese hecho, si no desagradable sí desde luego inquietante, «esa vulnerabilidad de las cosas valiosas es hermosa porque la vulnerabilidad es una marca de existencia»⁸⁹³.

Merino, al analizar la *amicitia* ciceroniana, retoma la idea de Weil, expandiéndola: «Aquí aparece un factor que la hace aún más valiosa: su contingencia. La fragilidad forma parte del vínculo y lo pone a prueba»⁸⁹⁴. Ahora que, tras «la muerte de Dios», y sobre todo tras Auschwitz, la religión se ha vuelto a su vez más frágil, estamos más preparados que nunca para que la amistad pueda ser la que nos conmine a atrevernos a trascendernos, porque la persona lúcida de este siglo ya no puede ser entendida sino desde una acentuada vulnerabilidad.

Merino, en el «Apóstrofe» de su obra (*Agravio y Vindicación de la Amistad*), se refiere a la «conservación de la amistad», a su fragilidad, como prueba de que cotiza a la baja. En mi opinión, aunque en cuanto a las manifestaciones meramente emocionales —corrientes— su diagnóstico sea certero, tal hecho podría valorarse justo al revés, en la medida en que atendamos a las posibilidades espiritualizantes de la amistad. Creo que una religión plagada de rotundidades y certezas ha dejado de tener sentido. Concebirla y tratar de propalarla sería un insulto a las muchas víctimas de la historia, y una torpeza antropológica, por cerrar los ojos a la turbia historia de nuestra especie, y a los

⁸⁹² Gómez Caffarena (2007), p. 81

⁸⁹³ Weil (1994), pp. 145-146

⁸⁹⁴ Merino (2005), p. 131

muchos desarrollos científicos que nos hablan de su constitución frágil, de su millar de imperfecciones y perplejidades. En este sentido, la amistad presenta muchas ventajas como senda espiritual frente a otras opciones más usuales, las cuales, a fuerza de atribuirle al hombre un rostro a imagen y semejanza con la divinidad, ultraja al uno e injuria a la otra.

Dice Maurice Blondel que «pensar en Dios es actuar»⁸⁹⁵. Y Xabier Pikaza propone lo siguiente: «Crear en la felicidad, buscarla de manera apasionada, en gesto abierto a los humanos: eso es creer en Dios»⁸⁹⁶. Si, como este autor propone, «la religión es amor hecho encuentro, comunión personal (bodas)»⁸⁹⁷, habremos de admitir que la amistad puede ser un sensacional vehículo para la trascendencia. Si, como Caputo sentencia, «lo contrario de una persona religiosa es una persona sin amor»⁸⁹⁸, el practicante de la amistad elevada puede aspirar con fundamento a convertirse en una persona religiosa de pleno derecho.

Dado que, continúa Caputo, «no sabemos si el amor es un ejemplo de Dios o Dios es un ejemplo de amor», la amistad bien puede ser apertura a Dios. ¿Es Dios el Amor, o el Amor es Dios? Las palabras, a estos efectos, siempre se quedan cortas, así es que no me empeñaré en imposibles precisiones. Caputo, igual que quien esto suscribe, cree que es mejor dejar la pregunta abierta⁸⁹⁹. Más seguro estoy de que «el amor es la salida de sí mismo, fundamental y primera», como dice Garaudy⁹⁰⁰. Y, de hecho, tal cosa venía a decir el clásico himno de la iglesia occidental: *Ubi caritas et amor, Deus ibi est*. Por eso sostuvo, según creo, Bonhöffer, que «ser para los demás es la única experiencia de la trascendencia»⁹⁰¹. Merece la pena reincidir en Víctor Hugo: acaso nos convenga decir sí a la religión, antes que empeñarnos en afirmar a las propias religiones,

⁸⁹⁵ Marina (2005), p.68

⁸⁹⁶ Pikaza (1999), p.87

⁸⁹⁷ Pikaza (1999), p. 250

⁸⁹⁸ Caputo (2005), p. 12

⁸⁹⁹ Caputo (2005), p. 41

⁹⁰⁰ Garaudy (2006), p. 32

⁹⁰¹ Citado por Garaudy (2006), p. 31

admitiendo que hacer tal cosa podría consistir en dar un sí comprometido, rotundo, definitivo y sin fisuras al amor.

Es muy importante recalcar, como lo hace Panikkar, que «No hay ninguna religión sin un elemento de amor»⁹⁰². «A Dios ama, ciertamente, quien ama el amor», afirma Agustín de Hipona⁹⁰³. Rumi, extraordinario místico, afirma en *El dicho de la pasión*: «El amor, cualquiera que sea el camino hacia él, es mi religión, mi fe»⁹⁰⁴. María Zambrano lo refrenda y eleva la reflexión hasta cierta cima cuando señala que «el amor es siempre trascendente», y que «el amor [...] exige, en realidad, hacer del propio ser una ofrenda»⁹⁰⁵. Si Zambrano tiene razón (y yo creo que la tiene), el amor franquea las puertas de la trascendencia.

En la amistad que hemos analizado se ensaya esa salida de sí que crea una ruptura de nivel. A fin de cuentas, como hace decir André Gidé al protagonista de *Los monederos falsos*, el amor es una «fuerza antiegoísta de descentralización»⁹⁰⁶. Black afirma en este sentido que «the self-centred being cannot keep friends»⁹⁰⁷. Esa salida de sí es operada a diario por el amor, puesto que, como señala Nussbaum, «para que alguien vea (o ame) a otra persona, tiene que pasar por un proceso de abandono de la subjetividad pura (*unselfing*)»⁹⁰⁸. La amistad está especialmente bien pertrechada para asumir este reto de lo transegoico, de trascender al propio egoísmo, contribuyendo así a fortificar el semblante interhumano de las religiones, pues como señala el monje budista Dugpa Rimpoce «L'amicizia permette di rompere il cerchio, di uscire da sé e di andare verso gli altri»⁹⁰⁹.

Hay que decir, no obstante, que postular la amistad como *locus religiosus/spiritualis* no comporta clase alguna de ecumenismo. Tampoco es una aproximación de suyo racionalista, ni puede quedarse en una ilustrada religión

⁹⁰² Panikkar (1965), p. 49

⁹⁰³ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, 8, 8

⁹⁰⁴ Garaudy (2006), p. 90

⁹⁰⁵ Zambrano (2007), pp. 252 y 254.

⁹⁰⁶ Gidé, André. *Los monederos falsos*. Barcelona: Seix Barral, 1985

⁹⁰⁷ Black (2005), p. 19

⁹⁰⁸ Nussbaum (2013), p. 83

⁹⁰⁹ Baldini (2001), p. 157 (Cit Orig.: Barre, Jean Paul. *Introduzione a Dugpa Rimpoce, 500 precetti per una vita felice*. Milano: Mondadori, 1997, p.30)

civil⁹¹⁰, en la medida en que no pretende ser una excusa o un ardid en pro de la cohesión social. Es una apuesta preparatoria, y como tal, su valor ha de juzgarse por las posibilidades de trascendencia que provea, y no por sus efectos colaterales (políticos, culturales, o de otra clase). Lo mismo habría que hacer con el resto de las religiones, por cierto: juzgarlas por sus frutos espirituales y no como una especie de contabilidad sobre su contribución a la pacificación social. No es que la paz mundial sea un objetivo pequeño; es que hemos de aspirar a mucho más si de trascender se trata.

Explica Guido Ceronetti que desacralizar es un oficio fácil, y que precisamente por eso debe repugnarnos⁹¹¹. Si la experiencia o idea última de la religión consiste en encontrarle sentido a la vida, entonces hay varias formas de ser religioso que quedan fuera de lo convencional. Como expone Miret Magdalena, «esa entrega a un absoluto en la vida es el camino decisivo, llamemos como la llamemos a esa experiencia»⁹¹². Si, como pretendía Feuerbach, pasando de «Dios es Amor» a «el amor es Dios»⁹¹³, la humanidad en su conjunto mejora, cabe también pensar en modos alternativos de vivir religiosamente que amplíen y superen lo aportado por las RCH en general y los teísmos en particular. Y me atrevo a postular que la exploración y puesta en valor de esas formas podría nada menos que cambiar el destino de la humanidad en términos de justicia y felicidad. Puesto que, como refiere Garaudy, «las religiones instituidas no responden hoy día a los problemas vitales de nuestro tiempo»⁹¹⁴, ha llegado la hora de proponer alternativas⁹¹⁵. A fin de cuentas, como afirma Marcelo Barros, «lo que las religiones ofrecen para la salvación de las personas, en cierta forma,

⁹¹⁰ Hay que recordar que la religión civil rousseauiana era *comprehensiva* en términos de Rawls, esto es, que buscaba imponerse a las demás religiones, que habrían de ser descartadas. Lo cual va en contra del mandato de tolerancia, ocluyendo las estupendas posibilidades de la *polirreligiosidad* expuestas en este trabajo.

⁹¹¹ Ceronetti, Guido. *El silencio del cuerpo*. Barcelona: El Acantilado, 2006 (*Il silenzio del corpo*. Milano: Adelphi, 1979)

⁹¹² Miret Magdalena (2004), p. 58

⁹¹³ Corbí habla de Dios como ««a libertad multiforme y creativa del amor»; Corbí (2001), p. 27

⁹¹⁴ Garaudy (2006), p. 19

⁹¹⁵ Recalcando una vez más que diversas voces procedentes de las RCH sí que han contribuido a humanizar el mundo y a combatir los fanatismos.

no les pertenece»⁹¹⁶. Sirva aquí el sabio recordatorio de Platón, a propósito de que el amor mismo fue el primer dios:

Y con Hesíodo coincide también Acusilao en que después del Caos se produjeron estos dos seres: la Tierra y el Amor. Y Parménides dice respecto de la generación: «Fue el Amor el primero que concibió de todos los dioses». Así pues, por muy diversas fuentes se conviene en que el Amor es el dios más antiguo⁹¹⁷.

Pienso que los filósofos debemos arriesgarnos y hacer algo más que comentar lo que existe; el mundo está huérfano de propuestas sabias, y a nosotros nos corresponde aportarlas. De modo que, por cuanto afecta a lo espiritual, también se espera de nosotros que hagamos apuestas. La amistad como trampolín trascendente ha sido la mía en esta tesis: una relación estrecha que se ha planteado no a modo de reflexión retórica, sino de reconocimiento real, por responder a la verdad según se ha argumentado, para empezar, y por las deseables consecuencias morales que tal reconocimiento supondría. Una amistad que tiene la ventaja añadida de haber existido siempre, y estar a salvo de muchas de las desventajas que la construcción de un nuevo credo comportaría⁹¹⁸.

La amistad podría ser una Religión de la Humanidad en el marco de lo expuesto por Fernando Velasco en su ensayo sobre esta materia⁹¹⁹, una «religión de sacralización de realidades profanas», en palabras de Díaz-Salazar⁹²⁰; una que además, como se ha apuntado, no requeriría de fundaciones *ad novum*. El autor describe dicha religión en estos términos:

⁹¹⁶ Barros (2011), p. 16

⁹¹⁷ Platón. *El banquete*. 178b

⁹¹⁸ Cfr. el fallido intento de la cienciaología.

⁹¹⁹ Velasco, Fernando. «La religión de la humanidad». En Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), pp. 61-68

⁹²⁰ Díaz-Salazar, Rafael. «La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en occidente». En Díaz-Salazar, Giner y Velasco (2006), p. 94

Entendemos por Religión de la Humanidad una forma de conciencia religiosa en que se anhela y se trabaja para afirmar el imperio espiritual del mundo frente a los que estiman poco valioso el mundo en el que vivimos; es un intento por superar ya en esta vida la distancia existente entre la humanidad pura y el individualismo irracional hasta llegar a la perfecta armonía entre los hombres y los pueblos.

Como señala el autor, «el tema de la Religión de la Humanidad es la vida del hombre en el seno de la humanidad», lo cual resuena fuertemente con cuanto aquí se ha dicho sobre la amistad elevada, como resuena que «la afirmación de la vida es el rasgo fundamental de la Religión de la Humanidad», porque lo mismo cabe decir de las amistades construidas en torno a la virtud, la generosidad, la entrega y, en definitiva, el verdadero amor. Si la Religión de la Humanidad consiste en «domiciliar lo divino en lo humano», la amistad es una candidata clara para ser considerada como parte de ese empeño.

Si echamos la vista atrás, y nos esforzamos en su práctica, podemos seguir sacralizando la amistad. Si además logramos que sea aceptada como religión, siempre en su variante genuina y espiritualizada, derribaremos muchos muros artificialmente levantados entre «creyentes» e «incredulos», y tendremos razones adicionales para confiar en una re-moralización de la religión misma, que impulse la que Gómez Caffarena tuvo por «religión dinámica», esto es, aquella que «requiere, junto con la vivencia religiosa, una seria ilustración y una síntesis vital coherente»⁹²¹.

⁹²¹ Gómez Caffarena (2007), p. 214

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona. *Las Confesiones*. Libro I. En Gimferrer, José María (Ed.). *Elogio de la amistad: los mejores textos clásicos sobre la amistad*. S.I.: El Buey Mudo, 2010
- Alberoni, Francesco. *La amistad: aproximación a uno de los más antiguos vínculos humanos*. Barcelona: Gedisa, 2006 (*Amicizia*. Milano: Garzanti, 1984)
- Alston, William P. «La experiencia religiosa como fundamento de la creencia religiosa» («Religious Experience as a Ground of Religious Belief» en Runzo, Joseph y Ihara, Craig K. (Eds.): *Religious Experience and Religious Belief*. Lanham: University Press of America, 1986, 31-52). En Romerales, Enrique (Ed.): *Creencia y racionalidad. Lecturas de la filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1992, 295-323
- Aristóteles. *Ética a Eudemo*. Libro VII. En Gimferrer, José María (Ed.). *Elogio de la amistad: los mejores textos clásicos sobre la amistad*. S.I.: El Buey Mudo, 2010
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Libros VIII y IX. En Gimferrer, José María (Ed.). *Elogio de la amistad: los mejores textos clásicos sobre la amistad*. S.I.: El Buey Mudo, 2010
- Aristóteles. *Gran Moralia*. Libro II, Cap. 13, 18 y 19. En Gimferrer, José María (Ed.). *Elogio de la amistad: los mejores textos clásicos sobre la amistad*. S.I.: El Buey Mudo, 2010
- Armstrong, Karen. *En defensa de Dios: el sentido de la religión*. Barcelona: Paidós, 2009 (*The Case of God: What Religion Really Means*. London: The Bodly Head, Random House, 2009)
- Baldini, Massimo. *La storia dell'amicizia*. Roma: Armando Editore, 2001
- Barros, Marcelo. «La frágil transparencia del absoluto». En *Ciberteología*, VII, 33, Enero/ Febrero/Marzo 201, pp. 2-19

- Ben Jelloun, Tahar. *Elogio de la amistad*. Barcelona: El Aleph, 2007 (*Eloge de l'amitié, ombre de la trahison*. Paris: Seuil, 2003)
- Berger, Peter L. *El dosel sagrado*. Barcelona: Kairós, 1971 (*The sacred Canopy*. Garden City: Doubleday, 1967)
- Black, Hugh. *Friendship*. Melbourne: Book Jungle, 2005
- Blanchot, Maurice. *La amistad*. Madrid: Trotta, 2007 (*L'amitié*. Paris: Gallimard, 1971)
- Bloch, Ernst. *El principio esperanza, volumen III*. Madrid: Trotta, 2007 (*Das prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1959)
- Blume, Michael. «Homo religiosus». En *Mente y cerebro*. Nº 45, Nov/Dic 2010, pp. 40-49
- Boff, Leonardo. *Espiritualidad: un camino de transformación*. Santander: Sal Terrae, 2002 (*Espiritualidade. Um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Editora sextante, 2001)
- Bueno, Gustavo. *El animal divino*. Oviedo: Pentalfa, 1996
- Bueno, Gustavo. *La fe del ateo*. Madrid: Temas de Hoy, 2007
- Camps, Victoria, y Valcárcel, Amelia. *Hablemos de Dios*. Madrid: Santillana, 2007
- Cantwell Smith, Wilfred. *Faith and Belief*. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1979
- Caputo, John. *Sobre la religión*. Madrid: Tecnos, 2005 (*On religion*. New York: Routledge, 2001)
- Cicerón, Marco Tulio. *Lelio o de la amistad*. En Gimferrer, José María (Ed.). *Elogio de la amistad: los mejores textos clásicos sobre la amistad*. S.I.: El Buey Mudo, 2010
- Cicerón, Marco Tulio. *Del sumo Bien y del sumo Mal*. Libro I, cap. XX. En Gimferrer, José María (Ed.). *Elogio de la amistad: los mejores textos clásicos sobre la amistad*. S.I.: El Buey Mudo, 2010
- Comte-Sponville, André. *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona: Paidós, 2006 (*L'esprit de l'atheisme*. Paris: Albin Michel, 2006)

- Comte-Sponville, André. «El ateísmo». En *Invitación a la filosofía*. Barcelona: Paidós, 2012 (*Présentations de la philosophie*. Paris: Albin Michel, 2000)
- Comte-Sponville, André. «El amor»; «El espíritu de la laicidad» y «Saber que creemos». En *El placer de vivir*. Barcelona: Paidós, 2011 (*Le Goût de vivre*. Paris: Le livre de poche, 2011)
- Corbí, Marià. *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*. Barcelona: Planeta, 2001
- Corbí, Marià. *Hacia una espiritualidad laica*. Barcelona: Herder, 2007
- Cortés Fuentes, Marisa. *Qué es la amistad*
- Dalai Lama. «Compasión y calidez humanas». En *El arte de la felicidad*. Barcelona: Mondadori, 2005 (*The Art of Happiness. A handbook for living*. New York: William Morrow and Company, 1998)
- De la Bruyere, Jean. *Caracteres*. Libro IV. Del corazón. En Gimferrer, José María (Ed.). *Elogio de la amistad: los mejores textos clásicos sobre la amistad*. S.I.: El Buey Mudo, 2010
- Delumeau, Jean (ed.). *El hecho religioso: enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1995 (*Le fait religieux*. S.I.: Athème Fayard, 1993)
- Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta, 1998 (*Politiques de l'amitié*. S.I.: Galilée, 1994)
- Díaz-Salazar, Rafael: «Modernización, religiones y laicidad en el sistema-mundo». En *Sistema*, Número 239, Julio 2015, pp. 65-82
- Díaz-Salazar, Rafael, Giner, Salvador y Velasco, Fernando (eds). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza, 2006
- Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones I-II*. Madrid: Ediciones cristiandad, 1974 (*Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot, 1964)
- Elias, Norbert: *La soledad de los moribundos*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1987 (*Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982)

- Emerson, Ralph Waldo. «Las leyes espirituales», y «La amistad». En *Ensayos*. Madrid: Austral, 2001 (pp.120-144 & 160-178)
- Estrada, Juan Antonio. *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*. Madrid: Trotta, 2001
- Ferrater Mora, José. «Creencia» y «Fe» en *Diccionario de filosofía*. Barcelona: RBA Editores, 2005
- Fierro, Alfredo. *Sobre la religión: descripción y teoría*. Madrid: Taurus, 1979
- Ffrench, Patrick. «Friendship, Asymmetry, Sacrifice- Bataille and Blanchot». *Parrhesia*, nº 3, 2007, 32-42
- Fraijó, Manuel. *A vueltas con la religión*. Pamplona: Verbo divino, 1998
- Fraijó, Manuel (Ed.). *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 2001
- Fraijó, Manuel. «¿Religión sin Dios? XXI Conferencias Aranguren». En *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* N. 47, julio-diciembre, 2012, 381-419
- Francisco de Sales. *Introducción a la vida devota*. Tercera parte. Caps. XVII, XIX-XXII. En Gimferrer, José María (Ed.). *Elogio de la amistad: los mejores textos clásicos sobre la amistad*. S.I.: El Buey Mudo, 2010, pp.
- Fromm, Erich. *El arte de amar*. Barcelona: Paidós, 1992 (The Art of Loving. New York: Harper & Row, 1956)
- Garaudy, Roger. *El diálogo entre Oriente y Occidente. Las religiones y la fe en siglo XXI*. Córdoba: El Almendro, 2006 (Trad. De varios capítulos de *Le XXIème Siecle. Suicide planétaire ou resurrection?* Paris: L'Harmattan, 2000)
- Giussani, Luigi. *El sentido religioso*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1998 (*Il senso religioso*. S.I.: Fraternalità di Comunione e Liberazione, 1987)
- Ginzo Fernández, Arsenio. «La religión civil y el pensamiento político de Rousseau». En *Revista de estudios políticos*, ISSN 0048-7694, Nº 79, 1993, pp. 247-282
- Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta, 2007

- Groot, Gert. *¡Adelante, contradígame!* Madrid: Sequitur, 2008 (*Twee Zielen, Gesprekken met hadenddagse filosofen*. Nijmegen: Vitgerevig, 1999)
- Habermas, Jürgen. *Entra naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006 (*Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005)
- Hamer, Dean. *El gen de Dios*. Madrid: Esfera de los libros, 2006 (*The God Gene: How Faith Is Hardwired into Our Genes*. S.I.: Anchor, 2004)
- Hayashi, Gorakh, y Johnson, Kurt. «The Heart of Brother Wayne Teasdale's Vision of the Interspiritual Age». Electrónico. En: http://via-visioninaction.org/via-li/articles/hayashi-johnson_article.pdf (Septiembre de 2015)
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Madrid: Gredos, 2012
- Horkheimer, Max. *Anhelos de justicia: teoría crítica y religión*. Ed. De Juan José Sánchez Bernal. Madrid: Trotta, 2000
- Jámblico. *Vida pitagórica. Protréptico*. Madrid: Gredos, 2003
- James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Trad. J.F. Yvars, Pról. José Luis L. Aranguren. Barcelona: Península, 1986 (*The varieties of religious experience*)
- Kienzler, Klaus. *El fundamentalismo religioso*. Madrid: Alianza, 2000 (*Die religiöse Fundamentalismus*. München : C.H. Beck'sche, 1996)
- Kierkegaard, Soren. *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*. Salamanca: Sígueme, 2006 (*Kjerlighedens Gjerninger*, 1847)
- Küng, Hans. *¿Existe Dios?* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979
- Küng, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta, 1991
- Laín Entralgo, Pedro. *Sobre la amistad*. Madrid: Revista de Occidente, 1972
- Larrauri, Maite. *La amistad según Epicuro*. Valencia: Tàndem, 2007
- Lévinas, Emmanuel. *La huella del otro*. Taurus: Madrid, 1998 («La trace de l'autre», en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. S.I.: Vrin, 1967)

- Lewis, C.S. *Los cuatro amores*. Madrid: Rayo, 2006 (*The Four Loves*. New York: Harcourt, Brace, 1960)
- Llano, Alejandro. *En busca de la trascendencia. Encontrar a Dios en el mundo actual*. Barcelona: Ariel, 2007
- Lledó, Emilio. *El epicureísmo: una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. Madrid: Taurus, 1995
- López Sáenz, M^a Carmen. *Corrientes actuales de la Filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid: Dykinson, 2012
- Lucas Hernández, Juan de Sahagún. *Fenomenología y filosofía de la religión*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1999
- Luhmann, Niklas. *La sociedad de la religión*. Madrid: Trotta, 2007 (*Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000)
- Marías, Julián. «Ideas, creencias y opiniones». En *La estructura social*. Madrid: Revista de Occidente, 1955
- Marina, José Antonio. *Dictamen sobre Dios*. Barcelona: Anagrama, 2001
- Marina, José Antonio. *Por qué soy cristiano. Teoría de la doble verdad*. Barcelona: Anagrama, 2005
- Martín Velasco, Juan. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta, 2007
- Martín Velasco, Juan. «Religión y moral». En *Isegoría*, n^o 10, 1994, 43-64
- Merino, Ignacio. *Elogio de la amistad. Una historia de la amistad desde la antigüedad hasta nuestros días*. Barcelona: Plaza y Janés, 2005
- Miret Magdalena, Enrique. *¿Dónde está Dios?: la religión en el siglo XXI*. Madrid: Espasa Calpe, 2006
- Miret Magdalena, Enrique. *La vida merece la pena ser vivida*. Madrid: Espasa, 2004
- Moltmann, Jürgen. «Apéndice: El Principio Esperanza y Teología de la esperanza. Un diálogo con Ernst Bloch». En *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1969, pp. 437-466
- Monda, Antonio. *¿Crees en Dios? Conversaciones sobre Dios y la religión*. Madrid: El tercer hombre, 2007 (*Tu credi?* Turín: Fazi, 2006)

- Montaigne, Michel de. *Carta a su padre acerca de la muerte de su amigo Étienne de la Boétie*. En Gimferrer, José María (Ed.). *Elogio de la amistad: los mejores textos clásicos sobre la amistad*. S.I.: El Buey Mudo, 2010, pp. 317-327
- Montaigne, Michel de. «De la amistad». En el Capítulo XXVIII del Libro I de los *Ensayos*. Madrid: Cátedra, 2005, p.214-225
- Moreno Pampliega, Javier. *Muchas religiones, una verdad: ¿podemos creer aún?* Barcelona: Erasmus, 2011
- Newman, John. *El asentimiento religioso*. Barcelona: Herder, 2004 (*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. London: Longmans, Green & Co, 1903)
- Nishitani, Keiji. *La religión y la nada*. Madrid: Siruela, 1999 (*Shukyo to wa nani ka*, 1982)
- Nogués, Ramón: *Dioses, creencias y neuronas: una aproximación científica a la religión*. Barcelona: Fragmenta, 2011
- Nussbaum, Martha C. *La nueva intolerancia religiosa*. Barcelona: Paidós, 2013 (*The New Religious Intolerance*. Harvard: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012)
- O`Murchu, Diarmuid. *In the Beginning Was the Spirit. Science, Religion and Indigenous Spirituality*. New York: Orbis Books, 2012, pp. 1-15
- O`Murchu, Diarmuid. *Vida religiosa consagrada*. Electrónico. En:http://svdargentina.org.ar/hermanos/wp-content/uploads/2008/11/vida_religiosa_consagrada.pdf (Septiembre de 2015)
- Ortega y Gasset. *Ideas y creencias*. Revista de Occidente en Madrid: Alianza Editorial, 1986
- Paniker, Leonardo (ed.). *La religion en la época de la muerte de Dios*. Buenos Aires: Marea, 2005
- Panikkar, Raimon. «La sabiduría del amor». En *Invitación a la sabiduría*. Madrid: Espasa Calpe, 1998
- Panikkar, Raimon. *Religión y religiones*. Madrid: Gredos, 1965

- Peirce, Charles Sanders. *El amor evolutivo y otros ensayos sobre ciencia y religión*. Barcelona: Marbot, 2010
- Pickstock, Catherine. «The Problem of Reported Speech: Friendship and Philosophy in Plato's Lysis and Symposium». En *Telos*, no. 123 (Spring 2002), 35-64
- Pieper, Josef. *La fe*. Madrid: Rialp, 1966 (*Über den Glauben*. München: Kösel-Verlag, 1962)
- Pikaza, Xabier: *El fenómeno religioso: curso fundamental de religión*. Madrid: Trotta, 1999
- Plantinga, Alvin. «Racionalidad y creencia religiosa» («Rationality and Religious Belief» en Cahn, Stephen M. y Shatz, David (Eds.): *Contemporary Philosophy of Religion*. New York: Oxford UP, 1982, 255-277). En Romerales, Enrique (Ed.): *Creencia y racionalidad. Lecturas de la filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1992, 237-267
- Platón. *Lisis*. En Gimferrer, José María (Ed.). *Elogio de la amistad: los mejores textos clásicos sobre la amistad*. S.I.: El Buey Mudo, 2010
- Plutarco. *Cómo distinguir a un adulator de un amigo*. Madrid: Siruela, 2002
- Revel, Jean-François y Ricard, Matthieu. *El monje y el filósofo*. Barcelona: Urano, 1998 (*Le moine et le philosophe*. Paris: Nil Éditions, 1997)
- Rius, Mercé. «¿Hasta cuándo la religión?». En *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* N. 47, julio-diciembre, 2012, 421-437
- Rodríguez Valls, Francisco. «Ética y Amistad. Estudio de la noción aristotélica de "philía"». Pag. 133-177. En: *Radicalidad y Episteme*. Santander: O.R.P (Colección Raigal), 1991
- Román, M^a Teresa. *Sabidurías orientales de la antigüedad*. Madrid: Alianza, 2008
- Romero Iribas, Ana M^a. *La innecesaria necesidad de la amistad*. Navarra: Eunsa, 2011

- Rorty, Richard y Vattimo, Gianni. *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona: Paidós, 2005 (*Il futuro della religione*. Milano: Garzanti Libri, 2005)
- Ruiz de Temiño, Isabel. «Figuras del amigo en la fenomenología narrativa de Simone Weil». En *Themata*, Num.22, 1999, pp. 253-256
- Sádaba, Javier. *De Dios a la nada. Las creencias religiosas*. Madrid: Espasa Calpe, 2006
- Safranski, Rüdiger. *Goethe y Schiller. Historia de una amistad*. Barcelona: Tusquets, 2011
- Saint-Arnaud, Jean-Guy. «On the Spiritual Life of Atheists». Electrónico. En: <http://www.theway.org.uk/Back/492Saint-Arnaud.pdf> (Agosto de 2014)
- Saint-Exupéry, Antoine. *Lettre à un otage* (1943) Electrónico. En: <http://wqref.free.fr/Wqref/livres/Saint-Exup%20Antoine/St-Exupery%20-%20Lettre%20A%20Un%20Otage.pdf> (Mayo de 2015)
- Saint-Exupéry, Antoine. *El principito*. Barcelona: Salamandra, 2001 (*Le petit prince*. New York : Reynal & Hitchcock, 1943)
- San Martín, Javier y Sánchez, Juan José (Eds.) *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Madrid: Trotta, 2013
- Séneca, Lucio Anneo. *Epístolas morales a Lucilio*. L.I:3, 6, 9; L.IV: 35; L.V: 48; L.VI: 55; L.VII: 63. En Gimferrer, José María (Ed.). *Elogio de la amistad: los mejores textos clásicos sobre la amistad*. S.I.: El Buey Mudo, 2010, pp. 229-246
- Smith, Huston. *La importancia de la religión en la era de la increencia*. Barcelona: Kairós, 2001 (*Why religion matters*. San Francisco: Harper Collins, 2001)
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. Voces «Faith» (<http://plato.stanford.edu/entries/faith/>) y «Belief» (<http://plato.stanford.edu/entries/belief/>). Soporte electrónico (Junio de 2014)
- Sullivan, Lawrence E. *El cosmos y la bondad en el taoísmo*. Madrid: Nerea, 2009
- Thoreau, Henry David. *Friendship*. Boston: Alfred Bartlett, 1907

- Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Parte II-IIIae: Cuestiones 23 y 114. En Gimferrer, José María (Ed.). *Elogio de la amistad: los mejores textos clásicos sobre la amistad*. S.I.: El Buey Mudo, 2010, pp. 303-316
- Trías, Eugenio. *Pensar la religión*. Barcelona: Destino, 1997
- Trías, Eugenio. *Por qué necesitamos la religión*. Barcelona: Plaza y Janés, 2000
- Van Ness, Peter H. (ed.). *Spirituality and the secular quest*. New York: Crossroad Pub. Comp., 1996, pp. 1-17
- Vázquez de Prada, Andrés. *Estudio sobre la amistad*. Madrid: Rialp, 1956
- Vigil, Jose María. «Un nuevo tiempo axial. Ampliando horizontes». En *Teología del pluralismo religioso*. Córdoba: El Almendro, 2005, pp. 293-315
- Villoro, Luis. *Crear, saber, conocer*. México: Siglo XXI, 1982
- VVAA. «Conceptualizing Religion and Spirituality». *Journal for the Theory of Social Behaviour*. 30:1 (2000), 51-77
- Voltaire. «Amistad». En *Diccionario filosófico*. Madrid: Juan B. Bergua, 1966, página 87
- Watts, Alan. *Budismo. La religión de la no-religión*. Barcelona: Kairós, 1999 (*Buddhism: The Religion of No-religion*. S.I.: Tuttle Publishing, 1999)
- Weil, Simone. *La amistad pura*. Canciani, Domenico y Vito, Maria Antonietta (eds.) Narcea: Madrid, 2010
- Weil, Simone. *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta, 1994 (*La pesanteur et la grâce*. Paris : Librairie Plon, 1947)
- Welte, Bernhard. *¿Qué es creer?: Ideas para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1984 (*Was ist Glauben?* Freiburg: Herder, 1982)
- Yepes Stork, Ricardo. *Entender el mundo de hoy: cartas a un joven estudiante*. Madrid: Rialp, 1993
- Zambrano, María. *El hombre y lo divino*. Madrid: Fondo de cultura económica de España, 2007

- Zamora Calvo, José M^a (comp.). *La amistad en la filosofía antigua*. Madrid: UAM, 2005

ÍNDICE DE AUTORES Y FIGURAS RELIGIOSAS SEÑALADAS

- Adorno, Theodor, 42, 67, 83
- Agustín de Hipona, 111, 193, 194, 198, 207, 258, 272, 273, 274, 325, 329
- Alain, 94
- Alberoni, Francesco, 44, 181, 189, 237, 243, 244, 247, 248, 253, 262, 314, 315, 316, 319, 329
- Albert, Hans, 296
- Al-Ghazali, 98
- Alston, William P., 329
- Ambrosio de Milán, 198
- Antístenes, 169
- Aranguren, José Luis López, 43, 54, 94, 332, 333
- Arendt, Hannah, 29
- Aristófanés, 258
- ARISTÓTELES**, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 187, 188, 189, 196, 197, 200, 202, 215, 217, 229, 235, 237, 240, 243, 245, 248, 249, 251, 271, 274, 299, 329
- Aristóxeno, 171
- Armstrong, Karen, 46, 87, 329
- Aubenque, Pierre, 235
- Auster, Paul, 304
- Ayllón, José Ramón, 84
- Baldini, Massimo, 179, 198, 237, 248, 325, 329
- Balthasar, Urs von, 308
- Barre, Jean Paul, 325
- Barros, Marcelo, 57, 147, 281, 326, 327, 329
- Bataille, Georges, 265, 332
- Beecher Stowe, Harriet, 83
- Bellah, Robert Neelly, 212
- Ben Jelloun, Tahar, 132, 245, 247, 249, 253, 268, 330
- Berger, Peter L., 17, 18, 101, 102, 113, 114, 320, 321, 330
- Bergson, Henri, 29
- Bernardo de Claraval, 52
- Bhikkhu, Thanissaro, 204
- Black, Hugh, 195, 248, 249, 250, 258, 259, 310, 315, 325, 330
- Blanchot, Maurice, 244, 257, 265, 330, 332
- Bloch, Ernst, 6, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 305, 330, 334
- Blondel, Maurice, 324
- Blume, Michael, 38, 277, 330
- Bocaccio, Giovanni, 207

- Boff, Leonardo, 13, 29, 40, 42, 111,
130, 149, 152, 257, 302, 330
- Borges, Jorge Luis, 240
- Bousquet, Joë, 231
- Bruno, Giordano, 67
- Buda Shakyamuni, 150, 204, 205
- Bueno, Gustavo, 34, 97, 98, 134, 135,
154, 330
- Cabada Castro, Manuel, 261
- Caecus, Apio Claudio, 29
- Caillois, Roger, 62
- Camps, Victoria, 41, 93, 155, 301,
304, 330
- Canetti, Elias, 282, 283
- Cantwell Smith, Wilfred, 88, 330
- Caputo, John, 42, 70, 85, 95, 135, 192,
265, 269, 288, 307, 324, 330
- Cardús, Salvador, 154
- Ceronetti, Guido, 326
- Chaim, Potok, 275
- Cicerón, Marco Tulio, 69, 94, 181,
182, 184, 185, 186, 187, 188, 194,
198, 219, 240, 242, 243, 244, 246,
271, 317, 330
- Cloninger, Robert, 40
- Comte, Auguste, 13, 16, 60, 105, 109,
130, 136, 152, 155, 191, 192, 199,
228, 261, 284, 285, 286, 301, 304,
330, 331
- Comte-Sponville, André, 16, 60, 105,
109, 136, 152, 191, 192, 199, 228,
261, 284, 285, 286, 301, 304, 330,
331
- Condorcet, Nicolas de, 274
- Confucio, 200, 201, 202, 292
- Corbí, Marià, 36, 83, 86, 101, 126,
129, 152, 153, 157, 293, 308, 326,
331
- Cortés Fuentes, Marisa, 331
- Coupland, Douglas, 322
- Cousins, Ewert, 30
- Croce, Benedetto, 248
- D'Alembert, Jean le Rond, 210
- D'Ors, Eugenio, 242
- Dalai Lama, 42, 149, 152, 204, 285,
287, 302, 331
- de la Boétie, Étienne, 189, 190, 234,
335
- De la Bruyere, Jean, 331
- de Mello, Anthony, 286
- de Nerval, Gérard, 283
- de Rieval, Elredo, 198
- de Sales, Francisco, 246, 247, 332
- Delumeau, Jean, 228, 289, 301, 302,
331
- Derrida, Jacques, 227, 250, 251, 260,
264, 271, 272, 331
- Dewey, John, 3, 134
- Díaz-Salazar, Rafael, 13, 17, 20, 47, 63,
64, 68, 94, 116, 122, 123, 125, 131,
135, 154, 212, 213, 268, 269, 270,
307, 315, 318, 319, 320, 322, 327,
331

- Durkheim, Emile, 16, 62, 65
- Einstein, Albert, 67, 111
- Eliade, Mircea, 37, 60, 62, 65, 66, 75, 76, 77, 81, 113, 167, 331
- Elias, Norbert, 7, 24, 226, 232, 233, 234, 236, 282, 283, 331
- Ellacuría, Ignacio, 309
- Emerson, Ralph Waldo, 35, 216, 218, 219, 220, 221, 238, 240, 246, 250, 252, 253, 255, 256, 260, 263, 268, 271, 332
- Epicuro de Samos, 82, 178, 179, 180, 181, 186, 207, 333
- Estrada, Juan Antonio, 33, 37, 102, 103, 104, 116, 117, 118, 119, 120, 139, 332
- Velasco, 64
- Ferrarotti, Franco, 13
- Ferrater Mora, José, 86, 87, 332
- Feuerbach, Ludwig, 135, 261, 326
- Ffrench, Patrick, 264, 265, 332
- Fierro, Alfredo, 15, 16, 301, 332
- Fraijó, Manuel, 15, 20, 21, 62, 71, 87, 93, 95, 97, 98, 108, 111, 112, 134, 137, 138, 261, 306, 308, 309, 310, 332, 337
- Fraisse, Jean-Claude, 193
- Rodríguez Valls, 2, 336
- Frankl, Viktor, 32, 111
- Fromm, Erich, 84, 93, 178, 238, 239, 302, 320, 332
- Fuentes González, Pedro Pablo, 169, 170, 215
- Gadamer, Hans Georg, 112
- Gandhi, Mahatma, 136, 286
- Garaudy, Roger, 35, 53, 72, 104, 111, 140, 192, 288, 305, 313, 324, 325, 326, 332
- Geertz, Clifford, 16
- Gellner, Ernest, 315
- Gidé, André, 325
- Gil de Biedma, Jaime, 3
- Gil, Enrique, 213, 315
- Giner, Salvador, 13, 17, 20, 47, 63, 64, 68, 94, 116, 122, 123, 125, 131, 135, 154, 212, 213, 268, 307, 315, 318, 327, 331
- Ginzo Fernández, Asensio, 15, 209, 210, 211, 212, 332
- Giussani, Luigi, 85, 332
- Goethe, Johann Wolfgang von, 24, 214, 215, 234, 245, 337
- Gómez Caffarena, José, 42, 62, 67, 78, 95, 111, 116, 129, 134, 136, 140, 268, 310, 313, 323, 328, 332
- Gómez Llorente, Luis, 320
- Gracia, Diego, 71, 87, 88, 134
- Groot, Gert, 46, 333
- Habermas, Jürgen, 98, 286, 295, 313, 333
- Hamer, Dean, 34, 35, 39, 40, 41, 46, 105, 311, 320, 333
- Hayashi, Gorakh, 38, 156, 287, 333

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 78, 144
- Heschel, A.J., 21
- Heschel, Abraham Joshua, 21
- Hilel, 292
- Hobbes, Thomas, 30, 209
- Homero, 249
- Horacio, 258
- Horkheimer, Max, 6, 54, 55, 124, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 161, 226, 297, 333
- Hugo, Víctor, 89, 283, 321, 324
- Husserl, Edmund, 223, 224, 225, 333
- Ildefonse, Frédérique, 187, 188
- Jacobi, Friedrich Heinrich, 87
- Jámblico, 171, 333
- James, William, 36, 37, 42, 43, 44, 45, 61, 79, 87, 90, 91, 92, 96, 105, 118, 119, 134, 154, 168, 183, 270, 284, 287, 295, 296, 306, 317, 333
- Jenofonte, 173
- Jesús de Nazaret, 84, 107, 193, 194, 195, 267, 292, 294
- Johnson, Kurt, 38, 156, 287, 333
- Jung, Carl, 42
- Kahneman, Daniel, 88
- Kant, Immanuel, 91, 95, 106, 107, 118, 142, 161, 195, 227, 237, 245, 247, 292, 310, 313
- Kienzler, Klaus, 18, 105, 296, 297, 298, 305, 312, 333
- Kierkegaard, Soren, 35, 89, 192, 193, 194, 195, 198, 229, 230, 241, 333
- Koch, Isabelle, 193, 194, 272, 273
- Kolakowski, Leszlek, 108, 109
- Krakauer, Siegfried, 248
- Kreugel, Wolfgang, 242
- Krishnamurti, Jiddu, 286, 311
- Küng, Hans, 94, 290, 291, 292, 293, 294, 312, 333
- La Mettrie, Julien Offray de, 253
- Lactancio, 69
- Laín Entralgo, Pedro, 196, 197, 228, 245, 247, 273, 274, 275, 276, 333
- Lao Tse, 143
- Larrauri, Maite, 180, 333
- Lavelle, Louis, 261
- LeDoux, Joseph, 92
- Leibniz, Gottfried, 143
- Lequier, Jules, 3, 85
- Lévinas, Emmanuel, 7, 63, 179, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 258, 264, 310, 333
- Lewis, Clive Staples, 35, 53, 191, 249, 255, 256, 268, 283, 334
- Lichtenberg, Georg Cristoph, 130, 299
- Lipovetsky, Gilles, 47, 298, 299, 318
- Llano, Alejandro, 117, 317, 318, 320, 334
- Lledó, Emilio, 258, 299, 300, 319, 334
- López Quintas, Alfonso, 262
- López Quintás, Alfonso, 262

- López Sáenz, M^a Carmen, 223, 225, 227, 228, 334
- López, Ángela, 68
- Lucas, Juan de Sahagún, 35, 62, 64, 69, 71, 106, 133, 222, 223, 308, 334
- Luckmann, Thomas, 17
- Lucrecio, 82, 239
- Luhmann, Niklas, 16, 21, 112, 334
- Lutero, Martin, 52
- Mahoma, 52
- Maquiavelo, Niccolò, 209
- Marco Aurelio, 143, 188, 201
- Marett, Robert Ranulph, 79, 81, 137
- Marías, Julian, 162
- Marías, Julián, 53, 83, 101, 334
- Marina, José Antonio, 34, 60, 85, 90, 94, 98, 110, 136, 191, 192, 289, 324, 334
- Marsden, George, 297
- Martín Velasco, Juan, 20, 37, 43, 45, 60, 62, 65, 66, 73, 79, 80, 81, 108, 109, 137, 309, 310, 311, 334
- Marx, Karl, 13, 29
- Maslow, Abraham, 50, 61, 154
- Matthieu, Ricard, 336
- Mauss, Marcel, 62
- Mencio, 201
- Merino, Ignacio, 171, 172, 183, 184, 185, 196, 197, 207, 208, 242, 246, 248, 252, 253, 254, 257, 266, 316, 323, 334
- Meyer, Thomas, 297
- Millán-Puelles, Antonio, 132
- Miret Magdalena, Enrique, 33, 35, 85, 111, 135, 150, 302, 326, 334
- Moisés, 267
- Moltmann, Jürgen, 162, 163, 164, 334
- Monda, Antonio, 69, 100, 154, 304, 334
- MONTAIGNE, MICHEL DE**, 183, 189, 190, 214, 234, 258, 335
- Moreno Pampliega, Javier, 87, 335
- Newman, John, 95, 96, 97, 306, 335
- Ney, Huhues-Olivier, 172, 173
- Nietzsche, Friedrich, 33, 53, 111, 141, 162, 251
- Nishitani, Keiji, 72, 73, 79, 94, 116, 120, 264, 335
- Nogués, Ramón, 39, 88, 89, 90, 133, 151, 152, 269, 282, 304, 305, 335
- Novalis(Jean Gebser), 255
- Nussbaum, Martha C., 92, 108, 313, 325, 335
- O'Murchu, Diarmuid, 35, 129, 148, 149, 150, 155, 156
- Opocensky, Karel, 33
- Ortega y Gasset, José, 37, 53, 83, 84, 101, 162, 308, 309, 335
- Otto, Rudolf, 37, 62, 65, 113, 154, 262, 311
- Pablo de Tarso, 84, 93, 97, 163, 198
- Palacio, Carlos, 12, 13
- Panikkar, Raimon, 44, 73, 90, 97, 135, 136, 152, 284, 285, 287, 325, 335

- Pannenberg, Wolfhart, 98, 134
 Pascal, Blaise, 112, 120, 199, 283
 Peirce, Charles Sanders, 336
 Pépin, Jean, 272
 Philonenko, Alexis, 224
 Pickstock, Catherine, 174, 196, 199,
 244, 336
 Pieper, Josef, 84, 87, 336
 Pikaza, Xabier, 33, 34, 43, 71, 82, 114,
 136, 242, 265, 269, 283, 285, 324,
 336
 Pitágoras de Samos, 170, 171
 Plantinga, Alvin, 46, 336
 Platón, 72, 118, 172, 173, 174, 184,
 189, 207, 229, 258, 299, 336
 Plotino, 55
 Plutarco, 168, 252, 336
 Prades, José, 318
 Radice, Lucio Lombardo, 35, 53
 Rahner, Karl, 123, 136, 308
 Ramakrishna, Sri, 286
 Raux, Elyette, 318
 Rawls, John, 326
 Revel, Jean-François, 85, 150, 336
 Ricard, Mathieu, 85, 150, 336
 Rilke, Rainer Maria, 192
 Rimpocé, Dugpa, 325
 Rius, Mercé, 78, 336
 Rodríguez Donis, Marcelino, 185,
 186, 187, 246
 Rodríguez Valls, Francisco, 175, 177
 Román, M^a Teresa, 200, 201, 204,
 336
 Romero Iribas, Ana M^a, 245, 246, 336
 Rorty, Richard, 269, 282, 337
 Rousseau, Jean-Jacques, 7, 24, 118,
 175, 209, 210, 211, 212, 332
 Ruiz de Temiño, Isabel, 231, 337
 Rumi, 325
 Russell, Bertrand, 103
 Sádaba, Javier, 38, 44, 45, 93, 97,
 104, 337
 Safranski, Rüdiger, 214, 215, 245,
 337
 Saint-Arnaud, Jean-Guy, 337
 Saint-Exupéry, Antoine, 7, 232, 235,
 236, 240, 241, 242, 250, 251, 256,
 337
 San Martín, Javier, 63, 83, 93, 134,
 301, 304, 337
 Sánchez Bernal, Juan José, 55, 63, 67,
 83, 93, 134, 141, 301, 304, 333, 337
 Sartre, Jean-Paul, 228
 Schiller, Friedrich, 24, 214, 215, 234,
 245, 337
 Schleiermacher, Friedrich, 15, 37, 70,
 137, 265, 304
 Scholem, Gershom, 309
 Schopenhauer, Arthur, 224
 Schweitzer, Albert, 132
 Séneca, Lucio Anneo, 187, 188, 219,
 236, 240, 253, 261, 337
 Sertillanges, Antonin-Dalmace, 302

- Símaco, Quinto Aurelio, 281
- Smith, Huston, 35, 41, 116, 117, 295, 337
- SÓCRATES**, 172, 173, 184, 189
- Söderblom, Nathan, 60, 62, 137
- Sotelo, Ignacio, 17, 131, 307
- Spinoza, Baruch, 18, 131, 140
- Steiner, George, 252, 267
- Sullivan, Lawrence E., 337
- Sundermaier, Theo, 57
- Swinburne, Richard, 134
- Teasdale, Wayne, 38, 156, 287, 333
- Teilhard de Chardin, Pierre, 286
- Thoreau, Henry David, 196, 216, 217, 218, 243, 272, 337
- Tiele, Cornelius Petrus, 80
- Tillich, Paul, 54, 111, 301
- Tocqueville, Alexis de, 209
- Tomás de Aquino, 98, 198, 199, 247, 274, 338
- Torres Queiruga, Andrés, 63, 93
- Trías, Eugenio, 60, 62, 73, 78, 87, 115, 288, 289, 299, 338
- Tylor, Edward Burnett, 18
- Unamuno, Miguel de, 112, 120, 306
- Valcárcel, Amelia, 41, 155, 301, 303, 304, 330
- Van Ness, Peter H., 30, 31, 151, 152, 299, 338
- Vattimo, Gianni, 16, 337
- Vauvenargues (Luc de Clapiers, marques de), 244
- Vázquez de Prada, Andrés, 193, 338
- Velasco, Fernando, 13, 17, 20, 47, 94, 116, 122, 123, 154, 213, 268, 307, 327
- Vigil, Jorge, 108
- Vigil, José María, 13, 47, 58, 132, 133, 148, 152, 156, 338
- Villoro, Luis, 93, 338
- Voltaire, 259, 274, 338
- Watts, Alan, 45, 69, 70, 101, 138, 139, 203, 338
- Weil, Simone, 7, 24, 35, 138, 229, 230, 231, 245, 249, 250, 262, 263, 265, 316, 322, 323, 337, 338
- Welte, Bernhard, 99, 338
- Wilson, Edward Orborne, 38, 39, 40
- Windegren, Geo, 137
- Wittgenstein, Ludwig, 15, 63, 83, 97, 98, 102, 104, 107, 118, 250, 309
- Yepes Stork, Ricardo, 252, 257, 338
- Yinger, Milton, 18
- Zambrano, María, 325, 338
- Zamora Calvo, José, 169, 170, 172, 173, 183, 185, 186, 187, 188, 194, 215, 235, 244, 246, 258, 272, 273, 319, 339
- Zijderveld, Anton, 321
- Zubiri, Xavier, 42, 71, 72, 83, 87, 264, 265, 275, 309

