

manifiesta en la vida concreta del último profeta, el ser humano pleno que es Jesucristo. Ciertamente, Jesús ha sido israelita; pero en su función de portador de la voluntad de Dios, ha desbordado por dentro la frontera israelita y ha venido a presentarse como signo de Dios para todos los pueblos de la tierra. Vinculándose a Jesús, todos los hombres participan de su mismo espíritu, del Espíritu de Dios. Dios es Trinidad, comunión del Padre con el Hijo en el Espíritu; comunión de amor han de ser todos los humanos que creen en el Cristo. La Trinidad se expresa, por tanto, como superación de un monoteísmo político (de un pueblo sagrado). Comunión de amor es Dios.... comunión de amor habrá de ser la historia de los hombres sobre el mundo.

Esto implica una nueva visión del mesianismo. Ciertamente, los cristianos esperan la manifestación definitiva de Jesús, la verdad total del hombre, la culminación de la historia. Por eso confiesan a Jesús como mesías crucificado que en su mismo fracaso (le han matado) es capaz de mostrar y ha mostrado todo el amor de Dios sobre la tierra. Así aparece Jesús como signo definitivo del amor de Dios en medio de la historia. No se muestra Dios en el triunfo del poder sino en el amor sacrificado, entregado, y al fin resucitado de Jesús.

En este fondo puede entender la misión del evangelio. Los cristianos siguen vinculados al Jesús que muere, que ha dado la vida por los humanos, que ha expresado el amor en forma de gratuidad creadora. Sólo así pueden ofrecer y ofrecen a todos la esperanza de una reconciliación universal. Como portadora de esa tarea, signo de reconciliación final desde la Cruz de Cristo (en experiencia de pascua), emerge la Iglesia, portadora de una palabra y experiencia de salvación encarnada ya entre los hombres.

La iglesia supera los poderes del estado (de Roma) y de la religión nacional (judaísmo). Ella es fermento y signo fuerte de nueva comunión de todos los humanos. Por eso, los cristianos no se cierran en un grupo nacional (no edifican un tipo de nuevo judaísmo) sino que se introducen en todos los sectores de la sociedad civil, dentro y fuera del imperio romano. Ellos no quieren conquistar el poder, no pretenden crear un estado dentro del estado. Respetan el mundo (aceptan lo que existe) y al mismo tiempo introducen dentro de ese mundo un tipo de nueva experiencia de universalidad.

Desde ese fondo debemos recordar de nuevo la profunda desacralización que ha introducido el cristianismo. Los seguidores de Jesús no buscan una tierra sagrada (ni Garicím ni Jerusalén, ni Roma ni la Meca); tampoco necesitan un pueblo especial, ni una dinastía de sacerdotes, ni un aparato de poder, ni un estado propio dentro del estado. El mismo seguimiento de Jesús suscita un tipo de comunicación gratificante, superestatal, en plano de fe y experiencia compartida. Ciertamente, los cristianos de siglos posteriores (con el surgimiento de ciertas monarquías «cristianas») han vuelto a caer a veces en un tipo de nuevo judaísmo: han tendido a convertir la religión en un signo de identidad nacional o estatal, rompiendo la universalidad de la novedad cristiana. Pero con eso han puesto en peligro la novedad del cristianismo.

Bibliografía

Sitúo el cristianismo en el contexto del judaísmo y del islam. Renuncio a ofrecer una bibliografía separada de los elementos específicos de la experiencia cristiana, pues sería demasiado extensa.

- ARNÁLDEZ, R., *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, Desclée, Paris 1988.
- BAECK, L., *La esencia del judaísmo*, Paidós, Buenos Aires 1964.
- BARON, S.W., *Historia social y religiosa del pueblo judío I-VIII*, Paidós, Buenos Aires 1968.
- CASPAR, R., *Para una visión cristiana del Islam*, Sal Terrae, Santander 1990.
- EICHRODT, W., *Teología del AT I-II*, Cristiandad, Madrid 1975.
- GARDET, L., *L'Islam, religion et communauté*, DDB, Paris 1967.
- GUZZETTI, CH.M., *Bibbia e Corano. Un confronto sinottico*, San Paolo, Milano 1995.
- JACOB, L., *A Jewish Theology*, Darton, London 1973.
- JOMIER, J., *Para conocer el Islam*, EVD, Estella 1989.
- KÜNG, H. (ed.), *El cristianismo y las grandes religiones*, Cristiandad, Madrid 1987.
- MASSON, D., *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines comparées*, DDB, Paris 1976.
- NASR, S.H., *Vida y pesamiento en el Islam*, Herder, Barcelona 1985.
- PIKAZA, X., *Dios judío, Dios cristiano*, EVD, Estella 1996.
- SCHÜRER, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I-II*, Cristiandad, Madrid 1985.
- THYEN, J.-D., *Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Ueberlieferungen*, Böhlau, Köln 1989.
- THOMA, C., *A Christian Theology of Judaism*, SJCh, Paulist, New York 1980.
- TREBOLLE, J., *Biblia judía, Biblia cristiana*, Trotta, Madrid 1993.
- VON RAD, G., *Teología del AT I-II*, Sígueme, Salamanca 1986.

Conflicto, diálogo y futuro de la religión en España

Rev. Aragon. Teol. 6 (1997)

Jorge M. Ayala

No deja de ser paradójico que, mientras asistimos a un creciente proceso de secularización de la vida, se esté hablando al mismo tiempo del «retorno de lo religioso». Por lo que tiene de cosa observable, este fenómeno ha sido estudiado con amplitud por destacados sociólogos de la religión y por los filósofos de la religión. De sus análisis se han nutrido la mayoría de los expositores que durante estos últimos años han divulgado conceptos que hoy son del dominio común, como: modernidad, ilustración, secularización, increencia, postmodernidad, religión civil, reencantamiento, etc.

La bibliografía existente en español sobre el tema religioso, visto desde la vertiente histórica, filosófica, cultural, antropológica y teológica es abrumadora. Lógicamente, cuando tanto se escribe sobre religión es porque existe alguna razón para ello. Si fuera sólo una moda, no hubiera resistido más allá de unos pocos años. Por otra parte, entre tantos libros como se escriben se puede encontrar mucha frivolidad, pero también mucha calidad y finos análisis que obligan a cuestionarse, en algunas ocasiones, nuestras «seguridades» religiosas. No exageramos, por tanto, si afirmamos que, a nivel teórico y práctico, el mundo religioso está en constante ebullición, expresión de una tendencia de la sociedad finisecular hacia la recuperación de ámbitos de la experiencia personal que no habían sido tenidos en cuenta suficientemente y como deseo de converger hacia formas humano-religiosas más universales y cósmicas.

En medio de esta selva de teorías, de ideas y de prácticas nuevas, resulta difícil a muchos creyentes saber orientarse desde la fe religiosa en que se hallan instalados. Para esquivar el peligro, algunos optan por hacer oídos sordos a lo que sucede a su alrededor, y permanecen encastillados en «su» fe; otros, en cambio, viven permanentemente a expensas de lo que se oye, sin seguridad en lo que creen. Todo esto es señal de que la forma como muchos creyentes perciben el fenómeno religioso moderno, es de confusión, pero, por sobreabundancia de información. Para muchas personas sin formación teológica, el hecho mismo de la pluralidad religiosa resulta difícil de encajar con la creencia en un solo Dios. Seguramente, los más jóvenes son más moldeables al hecho de la pluralidad, porque están educados en una cultura más receptiva, más secular, más individualista y más abierta hacia lo «otro». Entendiendo por «otro» a la persona cristiana no católica, a la que practica una religión oriental, al agnóstico y al ateo. Entre los jóvenes no suele darse ya la discriminación por motivos de religión. Ahora bien, ¿cuántos de estos creyentes, jóvenes y no jóvenes, saben diferenciar lo que separa a una religión de otra, y razonar los motivos que tiene el creyente para creer, el agnóstico para no creer y el ateo para negar?

Según escribe Ortega y Gasset, mientras se vive en creencias no hace mella la duda y, por tanto, se contenta uno con razonar lo mínimo. Pero, la fe cristiana no es una mera creencia sino una fe razonable, está basada en razones de tipo histórico, emocional y teológico. Siempre hay que saber por qué se cree lo que uno cree, y por qué no cree lo que otros. Tres son, por tanto, las cuestiones aquí planteadas: la pluralidad religiosa, el conflicto de las interpretaciones, el pluralismo religioso y saber quién es quién en el panorama religioso español.

La pluralidad religiosa

Nosotros pertenecemos a una cultura identificada históricamente con la religión cristiana. Lo mismo sucede a los pertenecientes a las otras dos grandes culturas: la islámica y la budista. Las tres culturas han sido amasadas con el germen de una religión. El Islam es la religión de la Fe, el Budismo es la religión de la Renuncia y el Cristianismo es la religión del Amor. Por el hecho de pertenecer a una de estas culturas recibimos una etiqueta religiosa por los de las otras culturas, seamos o no creyentes. Así pues, el factor histórico es una de las causas que explican la existencia actual de religiones distintas. Dentro de cada una de estas grandes religiones existe pluralidad de iglesias o de grupos religiosos, fruto de la división interna de las mismas. Dentro del cristianismo existe la iglesia católica, la luterana, la calvinista, la anglicana, la ortodoxa, etc. Del tronco cultural común de la India se han derivado el hinduismo, el jainismo y el budismo. En la China han surgido el confucionismo y el taoísmo. Entre los musulmanes son muy importantes las sectas de los chiítas y de los sunnitas.

La palabra «pluralidad» no es lo mismo que «pluralismo». La pluralidad indica el hecho de que existen varias religiones; el pluralismo religioso, en cambio, entraña un juicio de valor respecto de las religiones: el reconocimiento de su valor salvífico. Pero, ¿cómo pueden ser consideradas salvíficas las religiones si apenas existen puntos comunes entre sí? El Budismo no afirma ni niega a Dios, y se limita a enseñar una sabiduría de vida frente a los dolores inherentes a la condición humana. El Jainismo niega expresamente toda divinidad. El Confucionismo consiste más bien en un ceremonial administrativo y programático para uso de maestros y burócratas del viejo feudalismo chino. El Hinduismo es la más religiosa de las tradiciones asiáticas, pero carece de un término que sea equivalente al nuestro de religión. Esta objeción pone de manifiesto la dificultad de definir el hecho religioso, por la riqueza de matices con que se muestra en cada cultura.

Dos son los tipos de definición que suelen proponerse de religión. Uno de ellos insiste en el aspecto histórico-sociológico; el otro es más fenomenológico, porque busca conocer la intención o significado de la religión. Según el primero: las religiones son vastos sistemas simbólicos que procuran un sentido último a la vida humana individual y colectiva, proporcionando por ello coherencia a los individuos e integración a las sociedades. Según el segundo: las religiones tienen que ver con lo

absoluto y trascendente, con lo sobrenatural y misterioso, con lo sagrado. La presencia en el hombre del Misterio le ha llevado a expresar esa presencia y la realidad que la origina de múltiples maneras, de acuerdo con los distintos estratos expresivos de que dispone y con las diferentes circunstancias culturales por las que atraviesa su vida. Así, por ejemplo, la adoración de los animales es una fase más por la que ha pasado el sentimiento religioso de todos los pueblos.

El conflicto de las interpretaciones

Considerado en sí mismo, el conflicto no es algo negativo porque forma parte del ser mismo del hombre. Desde este punto de vista, el conflicto es inevitable, y por eso decimos que las personas somos conflictivas. La singularidad constitutiva de la persona hace que cada uno tenga puntos de vista e intereses personales, tanto en cuestiones morales y políticas como filosóficas y religiosas. Pero, al mismo tiempo que somos singulares somos seres relacionales, constitutivamente abiertos a los demás. De ahí que los conflictos puedan ser superados en formas superiores de convivencia, de diálogo y de justicia.

Si el hombre es, como creemos, un ser abierto al Misterio, no debe asustarnos que el hombre haya vivido y expresado esta apertura constitutiva desde las más insólitas formas humanas que pueda imaginarse. La historia de las religiones recoge esta gran variedad de manifestaciones consideradas religiosas. Por su parte, la fenomenología religiosa se adentra en la intencionalidad que las anima para aprehender en tales manifestaciones lo esencial religioso y distinguirlo de lo que no lo es. No hace falta recordar que en este punto encontramos grandes diferencias de interpretación, motivadas en la mayoría de los casos por los prejuicios del propio investigador. Hay quien explica las manifestaciones religiosas como efecto del temor, de problemas psicológicos, del retraso racional, de nuestra tendencia a la superchería, de la búsqueda de seguridad, etc. Estas explicaciones responden a criterios racionalistas, hijos de una cultura científica que se cree autosuficiente. En el fondo de la misma late el supuesto de que la mentalidad científico-técnica acabará con cualquier vestigio de religión. Pero, he aquí que en nuestra época se está produciendo una proliferación de movimientos religiosos y para-religiosos de todo tipo, y estos fenómenos no han aparecido en *ghettos* pre-modernos, sino en el mismo corazón de la tecnópolis.

Desde que la Iglesia existe se han producido en su seno tantas interpretaciones, ha habido tantas divisiones, como no se conocen en ninguna otra religión universal. Ello es efecto de la singularidad y sobreabundancia de vida que contiene la religión cristiana. Si el cristianismo fuera una Fe, como el Islamismo, el cristianismo habría permanecido anclado en un dogma reductor, limitado a unas pocas verdades inamovibles. Pero el cristianismo es la religión del Amor. Jesús no ha transmitido una creencia sino una Vida que sobrepasa toda filosofía y toda estructura humana. Éstas son necesarias como soporte conceptual y organizativo de la religión, pero no deben suplantar la realidad que soportan. Por esta razón la religión cristiana es, por natura-

leza, creativa: se crean órdenes religiosas, instituciones, movimientos espirituales, etc. Cuando el cristiano dice Dios, sobrepasa el mero concepto o definición para indicar algo que no cabe en la definición: la intravida de Dios, su amor salvador, la riqueza de su ser. El conflicto surge inevitablemente debido a nuestras limitaciones para reducir a conceptos lo que es Vida, y debido a nuestros conformismos que impiden la realización salvífica de Dios en la Historia.

Si observamos lo sucedido desde principios de siglo en el campo teológico advertiremos el esfuerzo ímprobo desarrollado por los teólogos protestantes en su afán por ser fieles a lo que entraña la Vida divina, en sí misma y para el mundo. La «teología liberal» buscó el diálogo con la modernidad; K. Barth, con su «teología dialéctica» apostó por la vuelta a la Biblia sin deformaciones y sin prejuicios; R. Bultmann propuso la «desmitologización» de Jesucristo; Bonhoeffer habló del cristianismo «arreligioso», una expresión que posteriormente los teólogos de la «secularización» radicalizaron con la expresión «muerte de Dios». A raíz del Concilio Vaticano II un sector de los teólogos destacaron el carácter social del revelación cristiana, obligando a la fe a salir de su ensimismamiento. Son las «teologías políticas» y las «teologías de la liberación», centradas en la praxis de la fe. Finalmente, el pensamiento postmoderno se ha dejado sentir en la teología a través de su crítica a la falsa seguridad del hombre moderno y a través del reconocimiento de lo hasta ahora olvidado. Es el momento del reconocimiento de la «diferencia», del «otro». Así surgen las «teologías progresistas» de la mujer (feminismo), de la naturaleza (ecologismo), de los oprimidos (africanos e indígenas americanos) y del pluralismo religioso. Igualmente, con sus reservas frente al lenguaje conceptual, la postmodernidad ha ayudado a la teología a recuperar el carácter apofático o negativo, tan querido de la tradición oriental, y el valor de la mística.

Por su misma naturaleza la Iglesia ha sido y será *plural*, sin que ello contradiga la unidad de la fe. La pluralidad de teologías se quedaría en un mero conflicto de interpretaciones si no diera paso a una forma superior de comprensión, cual es el «pluralismo teológico». Éste es expresión de la tensión entre la idéntica Palabra de Dios, que concierne a todos los creyentes, y el peso de la realidad histórica de las comunidades cristianas dispersas por el mundo. La Palabra de Dios sólo es actual si es diversa en su recepción. Es una consecuencia de la inculturación del cristianismo, comprendida como una prolongación del misterio de la encarnación, en cuanto conjunción de la particularidad de Jesús y de la universalidad de Cristo.

El pluralismo religioso

Pasamos ahora al conflicto entre el cristianismo y las religiones no cristianas. La mentalidad actual, calificada por los sociólogos y los filósofos de postmoderna, se caracteriza por la resistencia al discurso dominador y autosuficiente de la racionalidad moderna. Resistir significa rebajar los aires prepotentes de nuestra cultura occidental y abrir un margen para que se pueda oír la voz de los, hasta ahora, margina-

dos, no tenidos en cuenta o que han sido integrados a la fuerza. Los «otros», especialmente los oprimidos de las otras culturas, han empezado a tomar la palabra y a exigir el reconocimiento de sujetos históricos, con sus valores y sus propuestas de cambio. Entre los «otros» están también las religiones no cristianas que habían sido minusvaloradas por el cristianismo desde su concepto absolutista de religión.

A nivel económico y cultural, el mundo está cada vez más descentrado como consecuencia de la interdependencia entre las naciones. No hay un centro sino muchos centros. Aunque sólo sea a nivel formal, los países pequeños y las culturas minoritarias son reconocidas y admitidas a dialogar con las grandes. Desde luego, los cristianos no podemos jugar a la ficción de reconocer al «otro» (las religiones no cristianas) por pura estrategia social o de estética. Tampoco podemos hacer de los «otros» una proyección de nuestros temores y deseos. Reconocer al «otro» significa aceptarlo y escucharlo como alguien que, por ser diferente, aporta una diferencia que nos enriquece a todos. Este giro de mentalidad es una aportación positiva de la cultura postmoderna al cristianismo, de igual modo que la cultura postmoderna ha incrementado el aspecto negativo de la secularización y de la indiferencia. Si desde el siglo XIX el ateísmo venía siendo el horizonte de la teología europea, desde finales del XX este horizonte está marcado por el desafío proveniente de las religiones no cristianas, muchas de ellas impulsadas por una gran vitalidad.

¿Cómo debe pensarse a sí mismo el cristianismo respecto de las religiones no cristianas? La respuesta oficial de la Iglesia es el diálogo. Esta palabra es bonita pero insuficiente si no se explicita más el paradigma desde el que se dialoga. Veamos los tres paradigmas o modelos explicativos más en uso:

Paradigma de la exclusión. «Fuera de la iglesia no hay salvación», se ha venido repitiendo durante siglos. Católicos y protestantes han considerado a la Iglesia como único camino de salvación. La razón está en que la Iglesia es la depositaria de la Revelación a través de Jesucristo. Este paradigma considera a las otras religiones como manifestaciones culturales, o, a lo más, como expresión de la religiosidad natural. En este caso las religiones no son caminos de salvación, no tienen valor salvífico, porque sólo Cristo es «verdad, camino y vida».

Paradigma de la inclusión. Reconoce valor salvífico a las otras religiones, pero no en sí mismas sino en Cristo que también obra en las demás religiones. Cristo es el centro del universo, y los miembros de las otras religiones son «cristianos anónimos» (Karl Rahner, J. Daniélou, H. de Lubac, H. Urs von Balthasar).

Paradigma del paralelismo. Defiende que cada religión salva por sus propios medios independientemente de Cristo. Cada religión es un camino hacia el Absoluto. Más que cristocentrismo hay un teocentrismo. Es la línea que viene defendiendo el sacerdote español de origen hindú, Raimundo Panikkar, autor de un libro reciente titulado: *El silencio de Buda*. Panikkar propugna una mutua fecundación entre el budismo («es una forma extraordinaria para una comprensión mejor de la realidad y la

vida») y el cristianismo. Afirma, sorprendentemente, que no ha dejado de ser budista ni cristiano después de 50 años de sacerdocio.

¿Cuál de estos tres paradigmas tiene la razón? El *exclusivismo* encierra una actitud absolutista de la verdad, porque considera a su religión como la única verdadera. De aquí al fundamentalismo religioso no hay más que un paso, dando lugar a expresiones como «el hombre muere por la verdad», o «yo defendiendo los derechos de Dios». En el *inclusivismo* se reconoce la existencia de las diferencias, pero al mismo tiempo se afirma que son diferencias de la única verdad. Por lo mismo, hay que aspirar a configurar una religión universal en la que desaparezcan o dejen de tener sentido las diferencias. El problema es que cada religión quiere que sea su propia religión la que acabe englobando a las demás. Por último, el *paralelismo* religioso defiende las diferencias y reconoce a cada religión su derecho para considerarse un camino de salvación, a considerarse verdadera y absoluta. Aquí se rechaza el sincretismo y eclecticismo del inclusivismo, y se afirma que cada religión, si profundiza en sí misma, descubrirá su necesidad de converger hacia el punto común al que todas tienden. El encuentro final no será fruto de un diálogo interreligioso sino de una profundización en la esencia de cada religión.

Como se puede apreciar, la última posición centra el debate en la figura de Cristo: ¿Cómo conciliar que Jesucristo es el salvador universal de la humanidad y que en las otras religiones haya salvación? Mientras el debate continúa, nosotros podemos sostener legítimamente que el cristianismo es la religión verdadera, pero sin hacer de ella necesariamente una religión absolutista.

El debate religioso en España

Por una causa o por otra, la religión sigue estando presente en la prensa y en los medios audiovisuales de España. Según sea la ideología del medio, la religión aparece de un color o de otro. En este artículo no vamos a entrar en el aspecto político del tema referido a la enseñanza de la religión en la escuela pública. Ahora nos interesa presentar esquemáticamente una radiografía de la orientación religiosa o antirreligiosa que rezuman los escritores que más abundan en el tema de la religión. Al mismo tiempo, expondremos el nivel en que se desenvuelven los teólogos y filósofos españoles que se ocupan de «pensar» el hecho religioso.

Hasta principios del siglo XX no hallamos en España la existencia de un diálogo moderno entre filosofía y religión. Los krausistas españoles del siglo anterior habían tratado de modernizar la religión dándole una dimensión ética y universalista, pero desde el idealismo panteísta. Miguel de Unamuno, coetáneo de grandes pensadores religiosos, como el cardenal I.H. Newman (1801-1890), y de los filósofos franceses Henri Bergson (1859-1941) y Maurice Blondel (1861-1949), fué más un sembrador de inquietudes religiosas que un filósofo de la religión. El filósofo gallego Ángel Amor Ruibal (1869-1930) modernizó las categorías filosófico-religiosas para la

comprensión del dogma cristiano. A partir de la segunda mitad de este siglo sobresalen las reflexiones poético-místicas de María Zambrano sobre lo Divino, los Cursos de Xavier Zubiri sobre Dios y las religiones, las críticas heterodoxas de José L. L. Aranguren, las reflexiones antropológicas desde la ciencia y la fe, de Pedro Laín Entralgo, la obra sobre Dios del críptico David García Bacca. A excepción del último, todos los demás se declaran personas religiosas, y sus reflexiones buscan poner de manifiesto la dimensión religiosa del hombre.

En la actualidad, el debate filosófico-religioso está planteado en España de la siguiente manera:

a) Hay en España una *tradición antirreligiosa de izquierdas* que procede de la Ilustración y que culmina en el marxismo revolucionario y ateo. La característica de esta tradición es su radicalismo filosófico, que se manifiesta de diversas maneras: como «ejercicio de sospecha», según la línea marcada por Marx, Nietzsche y Freud; como «filosofía del no», según Bachelard; como «dialéctica negativa», según la Escuela de Frankfurt; como «pensar contra sí mismo», según Cioran, y como «deconstrucción», según Derrida. Los más conocidos escritores por su militancia antirreligiosa y atea son el filósofo marxista Gustavo Bueno Martínez, el diplomático Gonzalo Puente Ojea, el filósofo radical Fernando Savater, el lingüista Agustín García Calvo, y el anarco Gabriel Albiac. A éstos hay que añadir los columnistas Francisco Umbral y Manuel Vicent.

El primero de ellos acaba de publicar dos libros sobre filosofía materialista de la religión: *El animal divino*, y *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. El autor sigue el dogma del darwinismo y del comtismo, y concluye afirmando que el animal religioso actual ha pasado anteriormente por las fases zoomórfica (primaria) y antropomórfica (secundaria).

A los lectores de determinados periódicos les sonará más el nombre de Gonzalo Puente Ojea, por la reiteración de sus tesis anticristianas y ateas. Últimamente ha escrito: *Elogio del ateísmo y Ateísmo y religiosidad*. El autor apela constantemente a la racionalidad y se permite decir que la religión es un insulto a la razón. Naturalmente, este autor identifica la razón con la ciencia empírica. Este reduccionismo de la razón sólo es seguido por personas tan dogmáticas como el autor que comentamos. Fernando Savater no hace gala de ateo como los anteriores, pero la religión le persigue en sus escritos como una obsesión, algo parecido a lo que sucedía a determinados ilustrados franceses del siglo XVIII, entre ellos Voltaire. A Savater se le nota un empeño grande en desacreditar a la religión.

Agustín García Calvo acaba de publicar dos libros: *De Dios y Contra el Hombre*. Este autor es un conocido filólogo y se manifiesta como un pensador anarco. Dios, escribe, es el nombre propio que designa cualquier cosa a que nos sometamos. En este instante Dinero es la gran epifanía de Dios. En cuanto al Hombre, no deja títere con cabeza, convencido de que la demolición es la única actividad digna estando el patio como está. Gabriel Albiac no ha escrito libros sobre la religión, pero en sus

escritos periodísticos adopta una pose claramente atea, que es más fruto de sus antipatías que de una fundamentación filosófica. Los columnistas de periódico, Francisco Umbral y Manuel Vicent, son conocidos por sus juegos verbales. Si bien es cierto que en el plano literario sus escritos encierran valor, en el plano de los contenidos esconden una clara intención destructora de todo lo que sea Iglesia, Dios o religión. Son los típicos representantes de una idea dogmática y desfasada de progresismo.

b) El *agnosticismo* es en España un fenómeno más relevante que el ateísmo. Muchos que en épocas anteriores se declaraban ateos, hoy se muestran menos radicales, no sé si por convicción o por oportunismo, pues, a veces, se tiene la impresión de que el agnosticismo ha llegado a convertirse en una moda intelectual. En muchos casos se trata de un quedarse a medio camino entre la increencia y la creencia. Han roto con un pasado que se les antojaba anticuado, pero no tienen claro cómo y con qué sustituir el vacío ocasionado. No debemos ignorar que en el agnosticismo se pueden ocultar valores religiosos. Hay varias clases de agnósticos: los moderados insisten en la dificultad que en un momento determinado encuentra nuestra razón para creer en lo sobrenatural, pero no niegan la posibilidad de llegar a creer en otro momento. Los agnósticos radicales niegan esta posibilidad y la convierten en dogma. Entre suspender el juicio porque la realidad divina nos sobrepasa y negar rotundamente el sentido trascendente del hombre, se extiende la amplia franja de los agnosticismos.

El valor religioso del agnosticismo intelectual, al estilo de Miguel de Unamuno y Antonio Machado, radica en su sentido de búsqueda y de permanente apertura a una realidad que presienten pero que no acaba de hacerse presente en ellos. «Mi religión —escribía Unamuno en 1907— radica en luchar incansablemente con el misterio». Y Antonio Machado dice en *Cancioneros Apócrifos*: «Quien habla solo, espera hablar a Dios un día». Acorde con este sentir, el *Instituto Fe y Secularidad* (Universidad de Comillas) nace como lugar de encuentro y de mutuo conocimiento entre creyentes y no creyentes (en su mayoría agnósticos no dogmáticos).

El filósofo agnóstico que ha marcado una pauta en los últimos años en España ha sido Enrique Tierno Galván, respetuoso con las creencias religiosas de los demás y profundo en sus análisis racionales. «El agnóstico está finalmente convencido de que la religión es necesaria, y tiene sus compromisos con el *fundamento*. Lo que no ve es personalizado ese *fundamento*». Este respeto a las creencias religioso-cristianas es lo que se echa en falta en otros escritores, como Antonio Gala, que no sabe exponer sus puntos de vista sobre la religión sin zaherir a la Iglesia. Para este escritor la religión es un puro sentimiento, muy bello, pero sin otra trascendencia que la que el propio hombre se crea para su satisfacción. En esta misma línea arreligiosa y antirreligiosa se sitúan, respectivamente, los dos *firmantes* del Suplemento *El País Semanal*: Rosa Montero y Juan Cueto. Otro filósofo a incluir entre los agnósticos es Javier Sádaba. Reconoce que el hombre es naturalmente religioso, pero sólo en la medida en que entendamos por religión la expresión de deseos insatisfechos. Por eso dice que él es religioso pero no creyente, y que su religión es agnóstica.
