

Filosofía

PRINCIPIOS PARA LA EDUCACIÓN EN EL DERECHO HUMANO DE LA LIBERTAD DE CONCIENCIA

J. AVELINO DE LA PIENDA / ANA GONZÁLEZ GUIASOLA

RESUMEN

Los autores parten del derecho de libertad de conciencia tal como se recoge en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948. Seguidamente establecen unos principios antropológicos en los que apoyan su tesis de la *relatividad cultural insuperable* del valor de ese derecho, que hace imposible su universalización. Completan su estudio con un apartado sobre la *libertad de renuncia* a ese derecho, que lo deja sin interés para quien opta por una determinada religión o ideología.

ABSTRACT

The author starts writing about the right to liberty of conscience as it is collected on *The Universal Declaration of Human Rights* in 1948. Later he sets up some anthropological principles on which he supports his thesis of the unsurmountable cultural relativity of the value of that right, which makes impossible its universalization. He completes his study with a section about the liberty of giving up that right, which becomes uninteresting for the person who decides on certain religion or ideology.

La libertad de conciencia en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948

En el Art. 18 se proclama el *derecho a la libertad de conciencia* junto al derecho de *libertad de pensamiento* y al de la *libertad de religión*. El texto dice así:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto o la observancia.

Este artículo se complementa con el 19, que dice:

Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

En estos textos se distingue entre “pensamiento” y “conciencia”. Se toma la “religión” como algo distinto al resto de la cultura. La “opinión” aparece como algo diferente a la religión, al pensamiento y a la conciencia. La distinción entre pensamiento y conciencia parece corresponder a la distinción que se hace en el Artículo 1 entre “razón y conciencia”, aunque no está claro que sea así.

La expresión “razón y conciencia” del Art.1 tiene un sentido filosófico. Se dice que todos los hombres “nacen dotados” de razón y conciencia. Se trata de algo innato, constitutivo de todo ser humano. Algo que pertenece a su esencia. No podemos pararnos aquí a discutir esta concepción del hombre de profunda raigambre en el pensamiento occidental. Sólo habría que advertir que no es fácilmente extrapolable a otras culturas.

La “conciencia” de que se habla en el Art.18 puede ser interpretada, y así lo hacen muchos comentaristas, como la *conciencia moral natural*. En este caso hay que considerarla también como algo innato y perteneciente a la naturaleza humana. Pero antes de entrar en el análisis del texto de la Declaración, es obligado analizar el concepto mismo de “conciencia”.

Son frecuentes expresiones como “me remuerde la conciencia”, “tengo mala conciencia”, de algo que hice y que no apruebo. Fulano de tal “no tiene conciencia”, porque es insensible ante una mala situación de otros o porque engañó a un inocente, o porque roba sin escrúpulos a la Hacienda pública, etc. Se habla también de ser consciente o inconsciente de algo, de tener o no conciencia de haber hecho algo, de tomar conciencia de la propia responsabilidad en algo.

Pero, ¿qué es eso que llamamos “conciencia”? Un rápido vistazo a la rica historia de esa palabra en la tradición filosófica de Occidente ya deja bien clara la complejidad de sus significados. Se han dado muchos e importantes esfuerzos para definir qué es conciencia. En castellano se distinguen al menos dos sentidos del término.

En uno, “conciencia” significa “darse cuenta de algo” o “reconocer” la presencia de un objeto, de una situación determinada, de un problema, de la propia existencia,

de un determinado estado de dolor, de alegría, de paz, de preocupación, etc. En otro sentido, se refiere al conocimiento o sentimiento que uno tiene del bien y del mal moral. Es lo que se llama "conciencia moral"¹.

El primer sentido se dividió a su vez en tres: el psicológico, en cuanto *acto* de conocimiento que produce una modificación en el sujeto que lo hace; en este sentido la conciencia se entiende también como autoconciencia. El gnoseológico, en cuanto conocimiento adquirido que se refiere a un objeto. Y en tercer lugar, el metafísico en cuanto se refiere al Yo como una especie de realidad sustancial o sujeto, que es el que pone el acto de conocimiento.

Unos filósofos han destacado la conciencia en cuanto intelecto o razón, Otros lo han hecho en cuanto voluntad. Kant distingue entre conciencia transcendental y conciencia empírica. En Hegel tiene un sentido mucho más amplio: la conciencia se identifica con el sujeto que se despliega dialécticamente en toda la realidad existente. Brentano destaca el aspecto intencional de la conciencia diciendo que todo acto consciente es *conciencia de algo*. Habría que citar otros muchos pensadores. Es evidente la complejidad del concepto. Su análisis sobrepasa los límites de este trabajo y se sale de sus objetivos.

El segundo sentido general que antes indicamos es el de "conciencia moral". Es distinta de la conciencia en los sentidos psicológico, gnoseológico y metafísico antes indicados. La conciencia moral, muchas veces llamada "voz de la conciencia", también ha sido objeto de estudios y opiniones filosóficas muy diversas en la tradición cultural de Occidente². Ha recibido diversas denominaciones y definiciones. No obstante, el principal problema que plantea no es tanto el de saber qué es, sino más bien el de saber cuál es su origen. Si es de origen *natural* o es de origen cultural y educativo.

De la solución al problema del origen depende directamente el alcance que ha de tener: el problema de su universalidad o de su relatividad cultural. Para una mayoría de los pensadores occidentales que la han estudiado, se trata de una conciencia innata, de origen natural y, por tanto, de aplicación universal. La tesis contraria ha sido defendida principalmente por K. Marx cuando afirma que no es la conciencia la que determina el ser social, sino que es el ser social el que determina la conciencia³.

Principios para otra hermenéutica de la libertad de conciencia y de religión

Se trata de establecer ciertos criterios de interpretación del fenómeno de las religiones, que servirán también para establecer una valoración más adecuada de la libertad de conciencia y de religión. Se parte del supuesto de que una cosa es la religiosidad del hombre y otra cosa son las religiones que interpretan, concretan y expresan esa religiosidad.

La religiosidad humana se entiende aquí como la esencial *religación* de la conciencia al ser en general; al ser de todas las cosas que existen y de todas las cosas que pueden existir. Es, por tanto, religación también al Ser Absoluto, al menos como posible. A esta religación, que Schleiermacher percibe como *sentimiento religioso*, hay que añadir la religación al mundo material. El espíritu humano es espíritu-en-el-mundo, *Geist in Welt*, como dice K.Rahner.

Ambas religaciones son constitutivas del espíritu, son la esencia de su religiosidad. Por un lado, pueden ser vistas como dos *ataduras*; por otro, como dos *aperturas*:

apertura al ser en general, ya sea finito o infinito, espiritual o material. En cuanto a las aperturas constituyen la quintaesencia de la *libertad*: La libertad en su realidad más originaria es *atadura* a un *más allá* del ser en general que permite al espíritu no quedar nunca atrapado o cerrado por ningún ser finito; siempre puede ir más allá de toda cosa finita. Por eso, puede de-finir o de-limitar el ser de cada cosa diciendo lo que es con un nombre e indirectamente diciendo todo lo que no-es. Si digo que esto es una piedra indirectamente estoy diciendo que no es agua, no es una planta, no es un animal, etc.

Nada finito puede llenar su apertura ilimitada. Nada finito puede satisfacer sus aspiraciones más profundas. Porque está atado y abierto al Infinito es libre frente a todo lo finito. Podemos llamar a este nivel más radical de la libertad *libertad trascendental*, que se identifica con lo que también podemos llamar *religiosidad trascendental*. Religiosidad como religación o atadura y libertad se identifican en su realidad más radical.

Esta religiosidad ha tenido y tiene muchas formas de ser concebida. El polo divino de esa religación recibe infinitas interpretaciones, unas monoteístas y otras politeístas. Veamos brevemente cuál es la lógica interna con la que las distintas interpretaciones se pueden legitimar o justificar a sí mismas.

Un solo Dios y muchas religiones

El Monoteísmo sólo es filosóficamente posible a nivel trascendental. Y no sólo posible, sino lógicamente necesario. El Primer Principio, el Principio Ultimo, el Ser Absoluto, sólo puede ser uno. Es contradictorio que sean varios. Si fueran varios, ninguno de ellos serían el Absoluto, el Infinito en el orden del ser, ni el Primero o el Ultimo en el orden causal. A este respecto ciertos deístas de la Ilustración aportan interesantes reflexiones⁴.

Como tal Monoteísmo es aconceptual. Sólo puede referirse al Ser Absoluto como “el Inconcebible”, “el Desconocido Libre”, “el Incontrolable”, “el Indefinible”, “el Innombrable”, etc. Es decir, sólo con designaciones que renuncian a la conceptualización, a la “concepción”, y, por tanto, a toda tentación de manipulación de la Divinidad. Es, pues, un Monoteísmo que no es patrimonio de nadie, de ninguna religión y, por eso mismo, lo es de todas. Es el fundamento de todas. La condición de posibilidad de todas, la razón de ser de todas.

En este sentido se puede hablar de un solo “dios” y muchas religiones. Todas ellas igualmente legitimadas en teoría. Todas ellas desigualmente legitimadas en la práctica. No todas valen lo mismo para un determinado aquí y ahora de un pueblo concreto. Cada una de ellas “concibe” a ese único “dios trascendental” *desde* un lugar, una cultura, una época, una “situación” concreta. Ese *desde* recoge todo aquello que en otra publicación⁵ he descrito como la *religiosidad material categorial*, raíz de multiplicidad y pluralidad de las religiones (religiosidad espiritual a nivel categorial)⁶.

No es posible que una sola religión alcance la plena “concepción” de la Divinidad, ni siquiera es posible que lo consigan todas juntas. La Divinidad es “in-concebible”. Pero no sólo eso. Ninguna religión es capaz de alcanzar una “concepción” de la Divinidad que tenga validez universal y se pueda convertir así en la religión universal.

Ello supondría arrancar a cada hombre, a cada pueblo, a cada cultura, de su aquí y su ahora. Sería desencarnarlos, desmaterializarlos. Sería una religión *abstracta* y, por lo mismo, muerta; no viva, no encarnada, no práctica; casi se podría decir que no real. Una religión así sólo se podría entender mediante un proceso de "aculturación de los pueblos"⁷.

La religión universal es un contrasentido a nivel categorial. En ese nivel todas las religiones son particulares en cuanto que todas y cada una están sujetas a un aquí y un ahora. Sin embargo, puede una religión pretender ser universal, como la Católica, el Islam, el Maniqueísmo en su día, el Marxismo, etc. Pero esa universalidad sólo sería justificable si se la entiende como "apertura" e "invitación" a todos los hombres para entrar en ella, sin imposición de ningún tipo⁸. Tampoco con la coacción de la amenaza de la condenación eterna, si no se entra en ella. Esta coacción puede ser más coactiva que la amenaza física. Sólo una universalidad entendida como invitación, no como imposición, sería justificable desde este análisis de las religiones. Desde esta perspectiva Jesucristo es para los no cristianos más un derecho que una obligación.

Imponer una religión como universal sería imponer una sola lengua sobre la Divinidad. Pero el símbolo de la Torre de Babel ya nos transmite el mensaje de que la lengua única es inviable. El lenguaje sobre "lo Divino" sólo puede ser múltiple.

El Monoteísmo categorial no es posible, a no ser como "tentación". Supondría la capacidad de meter a la Divinidad en un solo concepto humano, en un solo nombre y en una sola religión. Pero el antropomorfismo de los conceptos es insuperable para el hombre mismo. La historia nos muestra que esa "tentación" ha sido frecuente y muy fuerte. Tal vez la de mayor transcendencia histórica haya sido la de la fe abrahámica en sus tres versiones: la judía, la cristiana y la musulmana, con una cuarta: la marxista⁹. El Monoteísmo como "tentativa" ha sido y es un hecho. Hoy una gran parte de la humanidad vive bajo la fe monoteísta abrahámica, bajo sus influencias directas o indirectas.

El Monoteísmo categorial, al menos como tentativa, es un hecho innegable. ¿Pero por qué es posible y en qué sentido lo es? El hombre, aunque incapaz, puede intentar dar una *respuesta absoluta* a la pregunta radical por el Fundamento Último. Tal vez consciente de que él no la puede dar por sí mismo, *supone* que el mismo Ser Absoluto la dio en un momento determinado, a unos seres humanos determinados y que esa respuesta quedó fijada por escrito de una vez para siempre en las Sagradas Escrituras (Biblia, Evangelio, Corán). De esta manera cierra de forma absoluta el horizonte de la pregunta por el Fundamento. La respuesta queda así petrificada, el preguntar es clausurado. El Ser Absoluto queda enmudecido. A partir de ahí sólo se da repetición de lo ya revelado.

Pero el mismo hecho de la existencia de varios Monoteísmos, incluso dentro de la misma fe abrahámica (Monoteísmo judío, cristiano, musulmán y, en algún sentido, el marxista) ya muestra por sí mismo que el Monoteísmo categorial es imposible. El conjunto de los Monoteísmos que existieron y que existen constituye un claro Politeísmo.

Uno de los presupuestos, al menos implícito, del Monoteísmo categorial es el de que la verdad es una. Habla de *la* verdad con artículo. Pero el artículo "la" así aplicado es determinante y, por tanto, excluyente y exclusivista y, cuando se aplica al término "verdad", presupone que el contenido del mismo, su significado, "la verdad", es algo categorialmente definido, "concebido" de una forma determinada. Supone tam-

bién que esta “concepción” es la única adecuada. Por tanto, la única verdadera. [Pero la “verdad” en sentido gnoseológico, como muy bien explica Panikkar¹⁰, no tiene un centro fijo, es polar, es relación entre el sujeto humano y la realidad, y el polo humano, al menos, es variable, lo cual hace variable la verdad].

En todos estos supuestos descansa la creencia de que alguien puede ser portador de la verdad y de que ese es precisamente el autor de esa “concepción”. Pero como hay muchas “concepciones” con las mismas pretensiones, surge el problema de cómo discernir la “verdadera”. Es entonces cuando se busca un “origen divino” para la propia y se dice que ha sido una “revelación divina”, por tanto, infalible como también lo ha de ser su receptor y portador. Pero, si esto lo dicen a la vez muchas personas y muchos pueblos, ¿quién tiene razón?

Toda esta forma de razonar, que lleva a un callejón sin salida, podría tener solución en el supuesto de que todos buscamos la verdad, pero también en el de que nadie la puede monopolizar. Dios puede hablar una y mil veces o puede guardar silencio (otra forma de hablar), pero nadie puede monopolizar su Palabra¹¹.

Las pretensiones de algunos Monoteísmos de ser el único camino hacia la divinidad no tienen fundamento; y mucho menos la pretensión del Monoteísmo revelado que pretende ser depositario único de una única revelación divina. Que la revelación divina de la Biblia sea *única* no impide ni se opone a que también sea única la revelación divina de los Vedas o la de otros Libros Sagrados. Cada “palabra” es única en cuanto irreplicable. Un mismo sujeto, que pronuncia un signo lingüístico en dos circunstancias diferentes como expresión de vivencias diferentes (todas las vivencias son diferentes), pronuncia una palabra única e irreplicable en cada caso¹².

Decir que “Dios habló” de una forma única e irreplicable en un momento dado no impide que el mismo Dios vuelva a hablar de forma única e irreplicable en otros momentos. Decir que una determinada revelación divina es única no equivale a decir que Dios únicamente se puede revelar o se reveló a través de esa revelación. Además, ninguna revelación divina, por ser palabra humana, puede agotar en su capacidad reveladora el misterio insondable de la Divinidad. Nadie, ninguna revelación puede legitimar para sí el hecho de poner un bozal a Dios para que no pueda volver a revelarse¹³. Si lo designado no es sustancialmente inherente al lenguaje que designa, mucho menos lo es cuando lo designado es la Divinidad.

Lo mismo que no hay en el conocer humano un “sistema de referencia” absoluto, ni una pregunta absoluta, ni una respuesta absoluta, tampoco puede haber una *religión absoluta*, ni una ciencia absoluta, ni una filosofía absoluta, etc.¹⁴. Lo mismo puede ser dicho de muchas maneras diferentes.

El Politeísmo, pues, no sólo es lo más razonable como ya decía el filósofo inglés Hume contra el deísta Tindal, sino el único discurso posible sobre la Divinidad. En realidad, la dialéctica Monoteísmo-Politeísmo, que ha tenido lugar en la historia de Occidente¹⁵ es sólo una dialéctica intrapoliteísta o entre “tentativas” de Monoteísmo y diversas formas de Politeísmo. A nivel categorial sólo el Politeísmo es filosóficamente justificable.

Este Politeísmo insuperable está implícitamente reconocido en el Monoteísmo judío cuando reconoce la negativa de su Dios a ser “nombrado”. El simplemente es “El que es”. Por otra parte, también los israelitas dieron a su Dios diversos nombres¹⁶. El mismo nombre “Yahveh” deja las puertas abiertas a alguna forma de politeísmo en

cuanto ese nombre hace referencia al misterio y carácter inaccesible de la divinidad: "Yo soy el que soy"¹⁷.

Los cristianos admiten cierto Politeísmo en uno de sus dogmas fundamentales: la Trinidad. Los musulmanes les acusan de ser politeístas. El Monoteísmo musulmán, tal vez el más rígido de todos, confiesa de hecho su visión politeísta de la Divinidad al atribuirle nada menos que 99 nombres, verdadero compendio de toda su teología. En esto no se distinguen de otras religiones expresamente politeístas: los babilonios atribuyen a su ser supremo: Marduk, 50 nombres que vienen recogidos en la parte final del *Himno de la Creación*¹⁸. El dios Ra de los egipcios tenía 70 nombres. Entre los tibetanos existe la leyenda de los incontables nombres de Dios; es una doctrina de los lamas.

Todos esos nombres son meros símbolos que apuntan hacia la Divinidad transcendente. Las mismas expresiones "lo Divino", "la Divinidad", "Dios", etc. son meros símbolos. De Dios propiamente sólo Dios puede hablar¹⁹. A nivel transcendental el Ser Absoluto es "anónimo"; a nivel categorial es insuperablemente "poliónimo", como ya había intuído el Pseudo-Dionisio²⁰.

Además, en la vida real de los musulmanes, Mahoma, el ángel Gabriel, y otros seres próximos a Alá funcionan de hecho como verdaderas divinidades. Sucede como en el Cristianismo con muchos Santos: a nivel de la teología y de los jefes, es claro que no son dioses; son seres muy próximos a la Divinidad. Pero en la vida de los creyentes funcionan como verdaderas divinidades. En cierta ocasión decía un campesino:

"A mí el que alguien niegue a Dios no me importa. Pero que nadie me ponga en duda a S. Antonio".

En el contexto de su vida particular S. Antonio era el ser sobrenatural que le había resuelto ciertos problemas que, para él, eran fundamentales. Era la Divinidad encarnada en su "situación campesina concreta"; era la autorrevelación de la Divinidad que llegó hasta él y que él pudo percibir.

En cierta ocasión escribió *Voltaire* que, si en Inglaterra hubiese una sola religión, habría que temer el despotismo; si hubiese dos, las facciones se cortarían la garganta; pero como existe una treintena, viven felices y en paz²¹.

Si todas y cada una de las criaturas pudiesen pensar y hablar, cada una pensaría y hablaría de Dios a su propia imagen y semejanza. El hombre lo hace a la suya. Representa a Dios con formas humanas, con rostro humano, con atributos humanos. Es más, cada pueblo, cada cultura, cada religión, piensa y representa la Divinidad a su imagen y semejanza. Dios, lo Divino, la Divinidad, es interpretada y representada según la cultura y educación del creyente. Este pluralismo de formas de expresión de lo Divino se da también en los distintos niveles de vivencia religiosa. En el ámbito popular se acentúan más las formas sensibles y antropomorfas. A nivel filosófico y teológico las formas se depuran, los conceptos son más refinados, pero el pluralismo no se supera nunca del todo así como tampoco el antropomorfismo.

Todo esto ya lo intuyó Jenófanes cuando dijo:

"Pero los mortales se imaginan que los dioses han nacido y que tienen vestidos, voz y figura humana como ellos"²².

“Los etíopes dicen que sus dioses son chatos y negros, y los tracios que tienen los ojos azules y el pelo rubio”²³. “Si los bueyes, los caballos y los leones tuvieran manos y fueran capaces de pintar con ellas y de hacer figuras como los hombres, los caballos dibujarían las imágenes de los dioses semejantes a las de los caballos y los bueyes, semejantes a las de los bueyes, y harían sus cuerpos tal como cada uno tiene el suyo”²⁴.

¿Qué diríamos, si alguno de ellos pretendiese que su interpretación y representación de la Divinidad fuese la única verdadera y pretendiese imponerla a todos los demás? ¿Aceptarían los bueyes la imagen caballar o leonina de la Divinidad? ¿Aceptarían los hombres la imagen bobina de Dios? ¿Acaso resulta “simpática” la imagen negra de la Divinidad o la imagen maya para un blanco o viceversa? ¿Con qué derecho alguna de esas imágenes puede pretender tener un valor universal?

El pluralismo de las religiones no es un mal de la humanidad, sino una necesidad ineludible. R. Panikkar habla de la “iconolatría” necesaria, inevitable, en el mundo de las religiones, incluido el de Israel²⁵. Dentro del campo de la filosofía de Occidente y de la teología abrahámica se podría hablar de la “ideolatría” (no “idolatría”) por cuanto se confunde con frecuencia la “idea” de la Divinidad con la Divinidad misma o, dicho de otra manera, se reduce el Ser de la Divinidad a la “idea” que una determinada filosofía o teología tiene de ella. Tomar conciencia de esa necesidad, predispone a aceptar como legítimas las religiones que uno no profesa, aunque de alguna manera las considere contrarias u opuestas a la propia. Si esta conciencia se generalizara, la convivencia entre las religiones seguramente sería más pacífica. El diálogo entre ellas tendría más seguidores, las guerras santas menos adeptos, el fanatismo menos posibilidades.

Libertad transobjetual y libertad objetual

La religación ontológica del hombre al ser-en-general y, por tanto, al Ser Absoluto es el fundamento de su libertad. Originariamente la libertad es esa religación antes que capacidad de elección. Es más, es capacidad de elección porque originariamente es esa religación. Pero por ser religación al ser-en-general, es también originariamente religación al mundo material. Esta religación originaria al mundo material es también fundamento y condición de posibilidad de la libertad de elección, en cuanto es libertad humana.

Nacemos libres porque nacemos atados. Nacemos con una capacidad ilimitada de conocer y de amar. Tan es así que, cuando conocemos algo concreto, siempre lo podemos dejar atrás y seguir buscando cosas nuevas. Ese afán ilimitado de conocer una cosa y otra y otra no descansa plenamente hasta alcanzar una Realidad Absoluta. Sólo en una realidad así se colma la sed de conocer.

Es verdad que uno también puede renunciar a seguir conociendo por las razones que sean. Tal es la actitud agnóstica más radical. Pero el agnóstico podrá decir si con esa renuncia queda satisfecho.

Esa Realidad Absoluta “ama ocultarse” y no se deja atrapar por ningún conocimiento humano concreto. Esto pone al hombre en una situación de cierta contradicción existencial: por un lado, aspira a conocer la Realidad Última, por otro, experi-

menta que con sus solas fuerzas no la puede alcanzar. Se manifiesta como “inaprehensible”, “inabarcable”, Misterio Absoluto.

Ante esta situación, unas veces supone que esa Realidad se ha revelado a sí misma y, a través de esa revelación, ya la puede alcanzar. Otras veces supone que la ha alcanzado con su propia razón o por vía intuitiva (la vía mística). Autoconvencido de que ya la posee entra en un estado de autosatisfacción, de tranquilidad y seguridad. Su gran peligro entonces es caer en el error de confundir su conocimiento de la Realidad Absoluta con la Realidad misma. Ese reduccionismo es el caldo de cultivo de actitudes etnocentristas, fanáticas, integristas, colonialistas, belicistas, etc. La agresividad humana encuentra en él su justificación más sutil.

Sigamos con el hilo de nuestra reflexión. La religación transcendental al ser-en-general, al ser ilimitado, e implícitamente al Ser Absoluto, se puede leer también como “apertura ilimitada al ser ilimitado”. En virtud de esa apertura, el hombre en el conocimiento de cada ser concreto, como acabamos de apuntar, es capaz de ir *más allá* de la limitación del grado de ser de ese ser concreto. En ese ir *más allá* hacia el ser-en-general experimenta, toma conciencia del *más acá* del objeto conocido. En el acto de conocer el objeto concreto experimenta y toma conciencia de su capacidad de ir *más allá* de las fronteras del ser de ese objeto. En ese ir *más allá* experimenta libertad. No se queda atrapado en la finitud del objeto finito conocido²⁶.

Pero ese ir más allá hacia el ser-en-general es a la vez un *volver sobre sí mismo*; es un ir hacia el ser-en-general que está anticipado o previamente sabido en la identidad de ser y conocer que es el cognoscente mismo. La apertura hacia el ser-en-general es apertura sobre sí mismo, sobre el sujeto mismo que conoce ya que él en cuanto ser está también dentro del horizonte del ser-en-general y lo está de forma única.

El sujeto es lo más inmediato a la conciencia. Mejor dicho, el ser de la conciencia es lo más inmediato a ella misma. Su ser y su ser-conciencia se identifican. Donde primero sabe la conciencia qué cosa es ser es en sí misma. Su ser es conocer. En ella ser y conocer se identifican. La conciencia es como la lámpara que ilumina todo lo que le rodea, pero lo primero que ilumina es a sí misma y sólo ilumina las demás cosas, si primero se ilumina a sí misma.

La identidad previa que en ella se da entre ser y conocer, ser y ser conocido, es el punto de partida de esa apertura hacia el ser-en-general. Es una apertura hacia la totalidad del ser, pero en cuanto está anticipada en el ser mismo del cognoscente. De esta manera, su religación al ser-en-general e implícitamente al Ser Absoluto, que es también su “apertura transcendental”, constituye su “libertad transcendental”, que podemos llamar *libertad transobjetual*²⁷.

Esa “libertad transcendental” tiene, además, otra cara: la religación ontológica al mundo material. El hombre es “espíritu”, pero “espíritu material”, porque es espíritu finito que emana sensibilidad por la que está esencialmente ligado al mundo sensible²⁸. Su “apertura” al ser-en-general es apertura también al ser material, al mundo de las cosas sensibles. Es “apertura” al ser-material-en-general sin limitación a ningún ser material concreto. En virtud de su sensibilidad, el espíritu humano en el conocimiento de cada sensible concreto va *más allá* de sus fronteras, las trasciende en su apertura hacia todas las demás cosas sensibles reales y posibles.

Lo más originario, lo más esencial, de la libertad humana consiste en esa “apertura” con una doble dirección: una hacia el Ser Absoluto y otra hacia el mundo de las

cosas materiales o sensibles. Ambas aperturas se dan a la vez como apertura sobre el mismo ser cognoscente.

Esta es su libertad trascendental, que consiste en esa doble religación y que fundamenta y hace posible la libertad como capacidad de elección entre objetos concretos “concebidos” como tales, ya sean objetos sensibles ya sea el mismo Ser Absoluto. Es capacidad de decir no al objeto “concebido” en cuanto “concebido”. Esta capacidad de elección es la “*libertad categorial*”, que podemos llamar también *libertad objetual*²⁹.

En la libertad trascendental no hay posibilidad de decir no a la doble religación que constituye el ser del hombre. A ese nivel no es posible ni el ateísmo ni el antimaterialismo. Si alguien quisiera negar alguna de esas dos religaciones, su misma negación sólo es posible a partir de la afirmación previa de la religación que quiere negar³⁰.

En la libertad categorial, por el contrario, esa capacidad es absolutamente esencial. Es capacidad de elección entre “concepciones” de objetos concretos. Como tales “concepciones”, siempre son limitadas y siempre son insuficientes para satisfacer o llenar la apertura ilimitada del preguntar humano. Incluso la misma “concepción” del Ser Absoluto puede resultar insatisfactoria. De ahí la *posibilidad del ateísmo*. Los ateísmos siempre son negaciones de determinadas “concepciones” de la Divinidad. Siempre se mueven en un orden categorial. Su misma negación tiene como condición de posibilidad el saber previo trascendental del Ser Absoluto y Fundamento Ultimo. Sólo se puede negar la divinidad si previamente se sabe algo de ella, tanto a nivel trascendental como a nivel categorial. Lo que niega el ateo es una determinada conceptualización o nominación del Ser Absoluto que él mismo coafirma a nivel trascendental como condición de posibilidad de su misma negación a nivel categorial. Niega una concepción del Absoluto en nombre de otra que considera más auténtica. La historia de los materialismos, ateos por principio, así lo confirma³¹.

La libertad categorial se da frente a los objetos finitos, o mejor dicho, frente a las “concepciones” que el hombre tiene de la realidad, que siempre son finitas y que, por tanto, nunca llenan la “vaciedad ilimitada” de su saber previo o “apertura ilimitada” de su preguntar. Dice Rahner al respecto:

“Ninguna respuesta puede transmontar el horizonte que la pregunta, de antemano, ha distendido”³².

Habría que añadir que tampoco la respuesta de las religiones. Pero cada respuesta se acumula, al menos en parte, en su saber previo categorial. A medida que el hombre efectúa elecciones concretas en el vivir de cada día va creando su saber previo categorial. Éste condiciona cada nueva elección que tiene que tomar. Va limitando así su libertad categorial por cuanto ese saber previo se va convirtiendo en una especie de corsé, que capacita para nuevas preguntas y respuestas, pero va cerrando el horizonte categorial de las mismas. Sin embargo, nunca pierde su libertad trascendental, su “apertura” hacia el más allá de lo elegido de hecho, su capacidad de decir no a lo ya elegido, de volver de alguna manera sobre sus pasos, de “arrepentirse”. Y al final de sus días habrá acumulado una respuesta global, síntesis de todas las respuestas particulares; una especie de *karma*, que llevará consigo como parte de sí mismo.

Niveles de libertad religiosa

Según esto, podemos distinguir tres niveles de libertad religiosa. En su sentido más originario no es más que un aspecto de la "libertad del espíritu" más arriba descrita y entendida como "apertura". Si se reduce la religiosidad del hombre a su relación con Dios, como se suele hacer corrientemente, lo más primigenio de la libertad religiosa hay que situarlo en esa relación transcendental del hombre con el Ser Absoluto. Esa relación es, por un lado, necesaria en cuanto es constitutiva del mismo ser del hombre. Pero el Ser Absoluto, en cuanto término de esa relación, es a la vez "el Desconocido Libre", el Misterio insondable, indisponible, indelimitable,...., "el Incontrolable", etc. El hombre está esencialmente referido a él, pero como tal Misterio. Y al final de sus días habrá acumulado una *respuesta global*, síntesis de todas las respuestas particulares de su vida; una especie de *karma*, que llevará consigo como parte de su propio ser personal.

Para desarrollar esa relación transcendental entre el hombre y el Ser Absoluto en una relación de nivel categorial, es indispensable que "el Desconocido Libre" decida revelarse en ese nivel, decida auto comunicarse en lenguaje humano. Como tal auto comunicación y por ser libre, siempre será un acto de amor al hombre. Pero a la vez es necesaria la libre aceptación del hombre de esa auto comunicación divina. Auto comunicación divina y aceptación humana son libres entre otras razones porque lo comunicado es el Misterio divino que permanece como tal Misterio después de la auto comunicación misma. No se da una desvelación del Misterio de manera que éste se trastoque en evidencia y el hombre se vea en la necesidad de aceptarlo como cuando acepta el teorema de Pitágoras una vez percibida su evidencia interna.

En el nivel categorial el hombre es libre con libertad de elección ante las posibles revelaciones del "Desconocido Libre"³³. Si Dios se manifestara con absoluta evidencia, el hombre no tendría libertad de elección para aceptarlo o no. Pero siempre permanece como misterio, a pesar de todas sus revelaciones. Eso hace posible la duda religiosa y el ateísmo.

A nivel transcendental, la libertad es necesidad. A nivel categorial es capacidad de elección, de decir no a lo categorialmente "concebido". Lo más primigenio de la *libertad religiosa a nivel categorial* es esa libertad ante las posibles revelaciones del Misterio divino. De estos dos niveles de libertad se constituye lo más esencial de la religiosidad humana. Ésta es un encuentro entre el hombre y Dios a esos dos niveles: uno ya siempre realizado en el nivel ontológico (religiosidad transcendental); otro que puede realizarse en el nivel categorial entre la palabra o el silencio de Dios y su "concepción" por el hombre (religiosidad categorial).

La religión es el encuentro entre dos libertades: la de Dios y la del hombre, a esos dos niveles. *La religión como religiosidad es esencialmente libertad.*

Si Dios es "el Desconocido Libre", "el Incontrolable", "el Misterio", etc., la vía de acceso a él está condicionada de antemano. Esos calificativos son formas de negar la vía racional como vía de acceso a la Divinidad. Pero, como hacen constar filósofos, místicos y teólogos, aún queda otra vía: la del amor. Sólo por la vía del amor parece posible el acceso del hombre a Dios. En ella las personas se conocen mediante la propia autorrevelación libre de una a otra. Autorrevelación que implica siempre de alguna manera auto comunicación, autodonación. Esta sólo es posible en un clima de mutua

confianza. De esta manera, la vía irracional del amor se muestra de mayor alcance epistemológico que la vía racional. La epistemología racional es superada por la epistemología irracional. La Filosofía y las Ciencias son superadas epistemológicamente por la religión.

El objeto supremo del conocimiento humano, Dios, también es accesible al hombre en algún grado por la vía racional. A Él se llega mediante el análisis transcendental de las condiciones de posibilidad del conocer uno del hombre. Pero sólo se llega a Él como posible y lógicamente como real y Fundamento Ultimo. A partir de ahí, todo ulterior conocimiento de la Divinidad ya sólo es posible sobre la base de una libre revelación de ella misma y de una libre aceptación humana de esa revelación. Es un juego de libertades que sólo se pueden encontrar en medio del amor mutuo. Es ya una vía irracional de encuentro. La religión (religiosidad) es esencialmente libertad que se mueve en un clima de amor.

Ahora bien, cada religión, en cuanto organización social o institucionalización de la religiosidad espiritual (y también material) del hombre, ofrece una determinada concepción de la Divinidad. Como tal, es categorial, es limitada, es producto de una determinada forma de lenguaje humano, condicionada por el lugar, el tiempo y la cultura en que se desarrolla. Es, pues, esencialmente histórica y sometida al cambio, al nacer, al desarrollarse y transformarse o perecer, como los demás productos culturales del hombre. Es material, sometida al espacio y al tiempo, y en cuanto tal es por naturaleza múltiple, plural, relativa³⁴.

2-La libertad religiosa, entonces, se da, en segundo lugar, en el creyente ante la misma religión en la que ha sido educado. Es libertad del creyente frente a su propia religión como institución. Esta libertad más bien ha sido soslayada, olvidada o incluso negada por las mismas religiones. Hay ciertos síntomas de su reconocimiento como, por ejemplo, cuando en la teología cristiana se afirma que

“en las cosas internas de la persona ni siquiera la iglesia tiene poder”³⁵,

o cuando en ciertas explicaciones teológicas se dice que la relación entre el creyente y Dios es directa y que la Iglesia, los Sacramentos, etc., son meros instrumentos al servicio de esa relación.

Sin embargo, la religión como institución suele insistir, teóricamente y de hecho, en la necesidad o carácter ineludible de ella misma en la relación del creyente con Dios. Esa necesidad se puede recalcar, y así sucede con frecuencia, de tal manera que el creyente entiende que la Iglesia o religión institucional ya no es mero instrumento al servicio de su religiosidad, sino verdadero fin último de la misma. Es ésta una tentación frecuente en las religiones, que ya E. Kant denunció en su día³⁶. Frases como la de:

“Fuera de la Iglesia no hay salvación alguna”³⁷.

han recibido esa interpretación reduccionista a pesar de que no faltaron teólogos que le han querido dar un sentido abierto y dialogante. Se podría recordar al respecto la tesis rahneriana del “Existenciario Sobrenatural” y la del “Cristianismo Anónimo”³⁸. Hasta tal punto que se puede cambiar la frase por la que podría ser su contraria y teológicamente mucho mejor fundada:

“Fuera de la Iglesia hay mucha salvación”³⁹.

3-En un tercer nivel, la libertad religiosa se entiende como un derecho humano del individuo frente al Estado. Este es el sentido que tiene en el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Las religiones han orientado la “libertad de conciencia” y la “libertad religiosa” más bien en este sentido, como libertad frente al poder político. Es uno de los “derechos humanos”, que carecen de sentido, así entendido, en aquellos países en que el poder religioso y el poder político están unidos. Tal es el caso de los países musulmanes. Hablar en ellos de “Libertad religiosa” no tiene sentido y menos si se tiene en cuenta su rígido Monoteísmo. Tampoco tiene sentido en aquellas culturas en las que no se da la oposición individuo-Estado, como sucede en las culturas bantúes.

La libertad religiosa se da, por tanto, originariamente entre el creyente y Dios mismo, que se le presenta como Misterio inaccesible; sólo accesible en cuanto Misterio en medio de una mutua relación de amor y libertad. Se debe dar, en segundo lugar, entre el creyente y la religión (institución religiosa) en la que es educado y desarrolla su religiosidad. Se debe dar, en tercer lugar, entre el creyente y el poder político allí donde éste está separado del poder religioso.

Esta libertad se hace más patente si se tiene en cuenta la historicidad y la pecabilidad de las instituciones religiosas. Son creaciones humanas que nacen, se desarrollan y desaparecen. Como tales creaciones están sujetas a la historia de las culturas a las que pertenecen. Por otra parte, como todo lo que el hombre manipula, pueden cometer abusos. El poder religioso sobre las personas es el más radical de los poderes. Su manipulación de las conciencias no sólo es una posibilidad. Es también una sangrienta realidad histórica y una triste actualidad en el Ulster, en Palestina, en ciertas regiones de la India, en Africa, en el Sudán, etc.

Libertad como renuncia

Una persona puede optar, como ejercicio de su propia libertad, por una determinada religión o ideología. Esa opción implica voluntad de aceptación y compromiso con ella. Para que una decisión así sea libre se requiere que la persona se encuentre en una situación de autonomía. El ser humano en sus años de infancia es más bien heterónomo y no tiene todavía capacidad de tomar decisiones personales en materia de moralidad, de religión, de política, etc.

A medida que va creciendo va adquiriendo esa capacidad. Si en su cultura se le ofrece la posibilidad de optar entre distintas religiones, ideologías, partidos políticos, etc, como sucede en la cultura occidental, podrá ejercer su libertad optando por una u otra posibilidad. En este caso se puede hablar de libertad de conciencia, de religión, de pensamiento, de opción política, etc. Esas libertades podrán ser reclamadas como derechos de la persona en *esa situación cultural*.

Sin embargo, son muchas las culturas en las que el joven, cuando adquiere esa capacidad de elegir, no tiene ante sí ese mismo abanico de pautas a seguir, sino otro muy distinto. En las sociedades gerontocráticas, por ejemplo, como es el caso de las bantúes, el joven no se encuentra ante la posibilidad de elegir entre distintas religio-

nes. En primer lugar, porque lo que nosotros entendemos por religión no se diferencia del resto de la cultura. La religión se mezcla en todo.

Pensar en la opción de abandonar la propia religión para seguir otra o para quedarse sin ninguna es impensable. Cambiar de religión conlleva el abandono de la propia tradición cultural, de la propia visión del mundo y toda su forma de vida. Un abandono así significaría una ruptura con el propio clan o la propia tribu, una ruptura con la familia y sus ancestros. Una ruptura de todo el flujo vital del que uno ha nacido y en el que la propia vida tiene sentido. Sería romper con los propios antepasados, lo que acarrearía sus maldiciones y sus influjos negativos. En una palabra, sería una temeridad suicida.

Dejar así las propias raíces culturales y vitales tiene un cierto carácter de "antinatural". Fuera del propio clan el bantú se convierte en un vagabundo. Irse a otro clan, entrar en el mundo de sus creencias y costumbres, es algo que incluso puede producir repugnancia. El intruso correría el riesgo de ser calificado de brujo. Esto equivaldría en la práctica a una condena a muerte.

Al joven bantú le han dado una opción, mediante la educación, en la que está profundamente comprometida toda su vida. Él *se encuentra* en una situación cultural que, para él, es como si fuera natural. Dentro de esa opción vital tiene una serie de posibilidades de opción, pero ese compromiso vital no forma parte de ellas. Su voluntad está ligada a todo el entorno vital y cultural de su clan. Está mentalmente y afectivamente atado y, sin embargo, es libre.

Una vez más se hace evidente que la libertad sólo se ejerce sobre *ataduras previas*. Con todo es posible, y los hechos así lo confirman, que un miembro de una tribu africana se *convierta* al Islam o al Cristianismo. Puede modificar sus ancestrales creencias y adherirse intelectual y efectivamente a otra opción, que no tenga carácter tribal.

En realidad, las conversiones de los bantúes no se dan de una tribu a otra, pero se pueden dar desde una tradición bantú hacia una religión no tribal como es el Islam o el Cristianismo. Estas religiones no exigen necesariamente al bantú que renuncie a la fe en sus antepasados. Ellas también tienen su culto a los muertos. El negro africano puede abandonar muchas de sus creencias de carácter menos esencial a su tradición y optar por alguna de esas religiones universalistas. No obstante, son capaces de conservar, como si de algo connatural se tratara, parte de sus ancestrales creencias después de llevar siglos viviendo fuera de su ambiente negroafricano. Tal es el caso de los negros llevados como esclavos a América.

En el proceso de descolonización de África en las recientes guerras tribales de ese continente queda bien manifiesto que las creencias ancestrales no se borran fácilmente. Con las declaraciones de independencia se produjo en muchos de esos países un visceral retorno hacia sus tradiciones y un no menos visceral rechazo de lo europeo, incluidas sus religiones. En las guerras tribales entre *utus* y *tutsis* se ha visto cómo seminaristas cristianos, supuestamente aculturizados y liberados de sus creencias ancestrales, inesperadamente han vuelto a ellas y se han implicado de lleno en las matanzas mutuas incluyendo muchas veces en ellas a los mismos misioneros y monjas que los habían cristianizado.

Todos estos fenómenos sociales revelan cómo la libertad humana, cuando toma una opción vital de carácter fundamental, como suele ser aquella en la que se ve

implicada la dimensión religiosa, la libertad de religión, de conciencia o de pensamiento, pierde ya su valor. El derecho queda ejercido, aunque siempre queda la posibilidad de volver a retomarle.

En este caso la libertad se convierte en renuncia voluntaria al ejercicio de sí misma en cuanto es *libertad de elección*.

La opción tomada puede incluso llegar a estar de tal manera polarizada que se convierta en una *esclavitud positiva*, no de la que se aborrece, sino de la que se ama. La adhesión a la persona amada, a la doctrina aceptada, puede ser tan fuerte que el amante esté dispuesto a dar su propia vida antes de cambiar de opción. Abraham está dispuesto a sacrificar a su propio hijo Isaac; María exclama ante el anuncio del ángel: ¡He aquí la esclava del Señor...! La historia de los mártires que dieron sus vidas antes de cambiar su opción religiosa constituye una de las páginas más sobresalientes de la historia de las religiones. La historia de los místicos no es menos sobresaliente. Decirle a Santa Teresa, por ejemplo, que es libre para abandonar su fe en Jesucristo, sería todo un despropósito e incluso una ofensa. ¿Para qué quiere Santa Teresa esa libertad?

Queda claro entonces que, cuando la opción religiosa llega a cierto grado de adhesión emocional, la libertad de conciencia y de religión pierda ya todo valor. La libertad se convierte en necesidad, en adhesión irrenunciable. De esta manera, la libertad que originariamente es una necesidad *dada*, se convierte en una necesidad *elegida*.

La libertad, como apuntamos más arriba, es necesidad en su origen, necesidad que viene *dada*, que no es elegida por la persona que la posee. Nacemos con capacidad de libertad, pero no nacemos con capacidad de ser o no ser libres. La libertad como capacidad es una necesidad, un destino. Esa capacidad la podemos ejercer en mayor o menor grado. Gracias a ella podemos elegir entre las opciones que la vida nos presenta. A este nivel la libertad es, ante todo, *libertad de elección*. Esta libertad excluye la coacción externa.

Pero aún en este nivel está presente la necesidad. Es necesario que exista previamente un abanico de posibilidades concretas para poder elegir. La libertad sobre cero posibilidades de opción no se puede ejercer. Es cada cultura la que, desde que nacemos, nos ofrece, a través de nuestros padres, maestros, profesores, etc, ese abanico de posibilidades.

NOTAS

- ¹ El alemán emplea palabras diferentes para uno y otro caso. Usa *Bewusstsein* para el sentido cognoscitivo y *Gewissen* para el sentido moral (Cfr. Rudolf Hoffmann, 1972). El inglés también distingue entre *consciousness* con sentido cognoscitivo y *conscience* con sentido moral. El término "conciencia" se deriva del latín *conscientia* cuyo sentido originario fue el primero, el cognoscitivo. Este término latino traduce los griegos *συνειδησις*, *συνειδος*, cuyo significado común es el de "tener conciencia de algo" o compartir con alguien un conocimiento, un secreto.
- ² Aristóteles la denomina "frónesis" (*φρονεσις*), para los estoicos es la "recta razón natural", los escolásticos la llaman "sindéresis" (*συντηρησις*) significando *scintilla conscientiae*,

“chispa de la conciencia”. Es entendida como una tendencia natural a hacer el bien y rechazar el mal. Un *hábito natural* en el que se contienen los principios prácticos o de conducta moral. Es una *ley natural* o innata. St. Tomás la define como *habitus primorum principiorum practi-corum* (*De veritate*, q.17, a 2, ad 3; q.16, a 2, ad 4. *S. Thol.* I-II, q. XCIV, 1 ad 2). También la define como *spiritus corrector et paedagogus animae societatis*. Es como un juez que nos dice si nuestros actos son moralmente buenos o malos. Descartes y Spinoza hablan de *morsus conscientiae*, “mordisco de la conciencia”. Para Kant, es la facultad que juzga la moralidad de nuestros actos. Freud la define como un *Super-Yo*.

³ Cfr. J.A de la Pienda, 1992, pp.176s.

⁴ Sobre el nacimiento y desarrollo del Deísmo inglés, véase Abbagnano 1973, II, pp. 327-341. Copleston 1969-80, 5, pp. 157-160. Sobre el Deísmo francés véase Copleston 1969-80, 6, pp. 21-34 y 124-126; bibliografía general sobre el Deísmo en p. 377. Sobre el Monoteísmo en los pueblos primitivos véase Pettazzoni 1968, p. X y nota 1. M. Elfade 1980, IV, p. 28.

⁵ Cfr. J. A. de la Pienda, 1998, pp. 144-146.

⁶ En este sentido se podría hablar de “analogía de la fe” en un cierto paralelismo con la analogía del ser. Se trataría de la analogía del ser de las religiones. E.Jüngel habla de sustituir la analogía del ente por la analogía de la fe. Pero no se trata de sustituir, sino de explicar una analogía por la otra. Se explican mutuamente.

⁷ Cfr. Panikkar, 1988, b, p. 42. Esa aculturación es vista como algo positivo e incluso heroico por parte de algunos predicadores del cristianismo. Como ejemplo valga el siguiente texto de amplia difusión entre los cristianos. Se trata de glorificar la acción de los misioneros cristianos en la colonización de América:

“En aquel mundo recién descubierto esto fue lo que hicieron: construir iglesias, casas, escuelas, acueductos, enseñar a cultivar la tierra a la vez e introducir nuevos cultivos, distribuir animales y herramientas de trabajo, abrir hospitales, difundir las artes como la escultura, pintura, música, teatro, orfebrería, enseñar nuevos oficios. Cerca de las iglesias surgían escuelas para formar a los niños indígenas. Un solo obispo podía ufanarse de tener 500 escuelas en su diócesis.

Los misioneros enseñaron con su vida y confirmaron con sus hechos la doctrina que predicaban y con la dulzura de la cruz suavizaron la dureza de la espada. Apoyándose en el principio de que para ser cristianos los indios necesitaban primero ser hombres, realizaron una inmensa labor civilizadora. Enseñaron a los indios a vestirse y alimentarse convenientemente y una revolución cuyas dificultades hoy apenas imaginamos: la revolución intelectual que era el alfabeto, demasiado abstracto para las costumbres indias.

Poco a poco y no sin dificultades, el milagro se realizó. Pronto los discípulos serían maestros. Misioneros, misiones, doctrinas, parroquias, diócesis, concilios americanos lograron lo que hoy llamamos enculturación, la encarnación del evangelio en la cultura humana”. (El texto se atribuye al Prof.Santiago Martínez, México, y es recogido en el calendario de El Corazón de Jesús, día tres de Septiembre de 1992).

La autoría del texto, no bien identificada, es lo de menos. Aquí importa destacar la enorme difusión que tiene entre los cristianos y el contenido de lo que se difunde. El texto legitima en nombre de la fe cristiana todo lo que los colonizadores han hecho en América contra las culturas indígenas y sus religiones. Se dice que “la dulzura de la cruz suaviza la dureza de la espada”. ¿No hubiera sido mucho más evangélico el que en nombre de la cruz se suprimiese totalmente la acción de la espada? Se dice que los indios, antes de ser hechos cristianos, necesitaban ser hechos hombres. Si no eran hombres como indios, ¿qué eran entonces? Se habla de “labor civilizadora” como un claro equivalente de labor colonizadora que, en nombre de la cruz, busca eliminar de raíz las creencias indígenas y sustituirlas por las cristianas y occiden-

tales. Se habla de una “revolución” extraordinaria y de un “milagro”. Hoy, desde una perspectiva pluralista de la cultura y las religiones, mas bien que de revolución y milagro, hay que hablar de invasión colonizadora, imperialismo cultural y religioso, etnocentrismo, falta total de sensibilidad ante los derechos humanos de los indios, etc.

- 8 Cfr. Panikkar, 1988.
9 J. Avelino de la Pienda, 1987.
10 Cfr. Panikkar, 1990, pp. 12-15.
11 Cfr. Panikkar, 1974.
12 Cfr. Panikkar, 1980.
13 Cfr. Bastian, 1975, pp. 273-275.
14 Cfr. Bastian, 1975, pp. 211 s.
15 Cfr. J. Avelino de la Pienda, 1989.
16 Cfr. León-Dufour, 1965, pp. 205-206; 521-524.
17 Ex. 3, 14.
18 Cfr. León-Dufour, 1965, p. 521. Solmi y Fernández, 1965, 3, p. 36.
19 Cfr. Panikkar, 1965, pp. 599-601.
20 *De Div. Nom.* cap. VI y VII.
21 Voltaire, 1915, I, p. 74.
22 Frag. 14.
23 Frag. 16.
24 Frag. 15.
25 R. Panikkar, 1989, pp. 37-46.
26 Cfr. J. Avelino de la Pienda, 1982, a, pp. 132 s.
27 Cfr. J. Avelino de la Pienda, 1982, a, pp. 155-158.
28 Cfr. J. Avelino de la Pienda, 1982, a, cap. VII y VIII.
29 Cfr. J. Avelino de la Pienda, 1982, a, pp. 158 s.
30 Cfr. J. Avelino de la Pienda, 1982, a, pp. 101-106.
31 J.A. de la Pienda, 1992, I, pp. 41-50.
32 El término griego *mónov* significa “solo”, “único” y también “solitario”, “aislado”.
33 Cfr. J. Avelino de la Pienda, 1982, 1, pp. 149 s.
34 Rahner, 1964, p. 74. La pregunta por el ser-en-general es una pregunta absoluta en cuanto está abierta a todo ente sin excepción alguna. Pero ninguna respuesta puede ser absoluta de manera que cubra todo el horizonte abierto por la pregunta. Sólo el Ser Absoluto en sí mismo podría llenar ese horizonte.

Toda respuesta humana es limitada, también la que dan las religiones. En este sentido, el hombre puede preguntar mucho más de lo que él mismo puede responder. Parece que sólo una “respuesta sobrenatural” puede satisfacer plenamente su “pregunta natural”. Es más, parece difícil explicar, si es que es posible, cómo podría el mismo Dios satisfacer la amplitud de la pregunta humana. Para ello tendría que entregarse plenamente al hombre en cuanto pregunta. Pero ¿puede hacerlo realmente sin dejar de ser “el Desconocido Libre”, sin dejar de ser el Ser Absoluto, sin dejar de ser Dios? La filosofía de la razón parece que no da para explicarlo. La filosofía del amor, sin embargo, parece que sí (Cfr. J. Avelino de la Pienda, 1982, a, pp. 143 s.).

- 35 *In internis neque Ecclesia*
 36 Cfr. J. Avelino de la Pienda, 1989.
 37 *Extra Ecclesiam nulla salus*
 38 Cfr. J. Avelino de la Pienda, 1985, pp. 87 ss. y 187 ss.
 39 *Extra Ecclesiam multa salus*

BIBLIOGRAFÍA

- Bastian, H. Dieter (1975): *Teología de la pregunta*. Verbo Divino. Universidad de Salamanca.
- Léon-Dufour, X. (1965): *Vocabulario de Teología Bíblica*. Herder.
- Panikkar, R. (1974): "Have «Religions» the Monopoly on Religion?", en *Journal of Ecumenical Studies*, vol. XI, n. 3, Sum., pp. 515-517.
- (1980): "Words and Terms", en *Existenza, Mito, Ermeneutica* (Scritti per Enrico Castelli). Ed. por M. Olivetti. Archivio di Filosofia. Padova (CEDAM), vol. II, pp. 117-133.
- (1988,a): "Chosenness and Universality", en Paul Puthanangady: *Sharing Worship. Communicatio in sacris*. Bangalore.
- (1988, b): "De una pluralidad de religiones a un pluralismo religioso", en *Varios* 1988, pp. 39-47.
- (1988, c): "¿Tienen las religiones el monopolio de la religión?", en *Magister*, nº 6, pp. 13-18.
- (1989): *La Trinidad y la experiencia religiosa*. Ed. Obelisco. Barcelona.
- (1990): "The Pluralism of Truth", Rev. *World Faiths insight*, Niew Series 26, October, pp. 7-16.
- Pettazzoni, R. (1968): *La confessioni dei peccati, I-III*, Forni Editori. Bologna.
- Pienda, J.A. de la (1982): *Antropología trascendental de K. Rahner*. Universidad de Oviedo.
- (1985): *El sobrenatural de los cristianos*. Sígueme. Salamanca.
- (1987): "Dioses, mitos y supersticiones del Marxismo", en *Magister*, nº5, pp.111-150.
- (1989): "Dialéctica monoteísmo-politeísmo en la historia de Occidente". Rev. *Encuentro Islamo-Cristiano*, nº 206, monográfico.
- (1992): "Cientifismo marxista", Rev. *Espíritu*, XLI, (1992) 167-184.
- (1998): *El problema de la religión*. Edit. Síntesis. Madrid.
- Rahner, K. (1964): *Geist in Welt*, Kösel-Verlag, KG, München. Trad. 1963.
- Solmi y Fernández, J. (1965): *Las grandes religiones*, 10 vols. Mateu. Barcelona.
- Voltaire (1915): *Carta sobre los presbiterianos*. G. Lauson. Paris.