

vivir sin religión...

un proyecto actual

de vida

Se ha ponderado muchas veces cómo el anhelo religioso, el deseo de Dios, alienta en todo hombre, por muy alejado de la religión que pueda parecer. Las inquietudes y desequilibrios del hombre actual, los sucedáneos y las mitificaciones con los que a veces parece suplir la ausencia de la religión podrían interpretarse en esta línea...

Pero, frente a todo esto, cabe preguntarse por la posibilidad contraria, como hacía Dominique Dubarle en un Congreso reciente: ¿no es un signo muy característico de nuestro tiempo el deseo de vivir sin religión? Alienta en ello el deseo de sacudirse todo yugo —real o pretendido—, el deseo de rehuir inquietudes, perturbaciones y aun «tragedias teológicas»... Está de por medio también el intento de ensayar posibilidades nuevas: la posibilidad de una vida serena, bien realizada, sin necesidad de recurrir a instancias trascendentes y divinas...

A los creyentes, el planteamiento explícito de estas preguntas y el intento de realizar con coherencia una existencia no religiosa les pone en una situación nueva, en relación con los no creyentes y en el cuestionamiento de la propia fe. Se hace preciso sondear el alcance de este desafío y sus repercusiones sobre nuestras creencias.

UN ANHELO UNIVERSAL

Huir de Dios, vivir sin religión ha sido un camino, un proyecto de vida ofrecido al hombre en todos los tiempos, aun en las épocas más religiosas. La presión social, en este último caso, la saturación religiosa del ambiente, hacía más difícil emprender ese camino, que quedaba para pocos. En tiempos de crisis y huida religiosa como el nuestro la dificultad puede estar en lo contrario, en mantener con fidelidad la opción religiosa:

«El hombre ha huido de Dios en todos los tiempos. Lo que distingue, empero, la huida de hoy de cualquier otra época es lo siguiente: antiguamente lo predominante era la fe, que existía **antes** del individuo. Había un mundo objetivo de la fe, y la huida tenía lugar meramente dentro de cada individuo. Esto se producía de la siguiente manera: el individuo, por un acto de decisión, se desligaba del mundo de la fe, pero tenía que crearse su propia huida, si quería huir. Hoy acontece al revés. La fe, como un mundo objetivo circundante, se ha derruido. El individuo tiene que crearse la fe a cada instante, como un acto libre, desligándose, al mismo tiempo, del mundo de la huida. Pues es la huida y no la fe la que constituye el mundo objetivo que rodea al hombre»¹.

No puede extremarse esta contraposición de Picard, excesivamente simplificada. No ha habido épocas tan saturadas de ambiente religioso que hicieran el hecho irreligioso una excepción, ni hoy puede decirse tan amplia la difusión de la increencia que resulte generalizado el heroísmo de la opción religiosa. La opción irreligiosa puede decirse generalizada en tiempos y lugares. «Incluso la Edad Media, tratada con frecuencia como el epítome de una era de fe, estaba considerada por los propios escritores medievales como época de crisis espiritual en la que la brujería, la herejía y el paganismo amenazaban incesantemente la fe»².

Aparte el alcance de los hechos, un análisis atento del fenómeno religioso deja ver fácilmente —aun siendo de finalidad primariamente liberadora— que la carga de lo «sacral» ha comportado muchas veces formas de opresión psicológica o social; aun en sus formas más puras y libres, sus altas exigencias éticas suscitan —quiérase o no— arranques e impulsos de huida liberadora. Dar a la religión su verdadero rostro liberador es una tarea de las más urgentes³, sin llegar a garantizarse que haya de llegar a darse en forma satisfactoria para todos los intereses que a veces se presentan como exigencias de liberación.

Hoy somos muy sensibles a estas exigencias liberadoras. La mentalidad juvenil —la de siempre y más particularmente la de hoy—, las circunstancias sociales del desarrollo económico en la pasada década, el mismo hecho de un cambio político como el vivido en estos años han agudizado en nuestro entorno social la fuerza de este anhelo de huida y liberación frente a todas las dependencias religiosas.

(1) M. PICARD, *La huida de Dios*, Madrid 1962, 17.

(2) C. CAMPBELL, *Hacia una sociología de la Irreligión*, Madrid 1977, 11.

(3) Cfr. M. OLASAGASTI, *Estado de la cuestión de Dios*, Madrid 1976. Lleva la temática de la liberación a la misma religión: «la liberación del hombre frente a Dios»: «El verdadero Dios... es el Dios libre y liberador, incluso frente a sí mismo» (pág. 10).

Estas motivaciones y circunstancias hacen necesario un esfuerzo de comprensión: situar el fenómeno en su horizonte y discernir las razones más de fondo que pueden alentar en estas opciones no-religiosas.

HUMANISMO RELIGIOSO, HUMANISMO IRRELIGIOSO, HUMANISMO ARRELIGIOSO

La lucha antirreligiosa ha venido presentando frentes de oposición cada vez más fuertes, desde la época moderna: las tendencias paganizantes del humanismo renacentista, los libertinos del siglo XVII, la crítica ilustrada, el materialismo en sus diversas formas, el libre pensamiento, el laicismo y el secularismo, el positivismo y la religión de la Humanidad, movimientos éticos irreligiosos, movimientos racionalistas de crítica religiosa, el ateísmo militante, el ateísmo doctrinal, en busca de bases coherentes, el ateísmo literario y de testimonio, el ateísmo de las masas... Esta marea ascendente ha llegado a crear en muchos creyentes la sensación de asfixia y ahogo para la religión.

Estas formas de irreligión no son, con todo, las negaciones más radicales de la religión. Ya preconizaba Carlos Marx, a mediados del siglo XIX que el ateísmo se mueve todavía en la misma zona que la religión⁴... El comunismo tendrá que superar al ateísmo en el postulado de un humanismo arreligioso, sin que haya necesidad ya de combatir a la religión.

En todos estos enfrentamientos las actitudes y las conductas han ido cristalizando y dando lugar a modos de ver la vida y el mundo, configurando tipos de humanismo diferentes, cada uno a su vez con variantes y diferenciaciones numerosas:

Humanismo religioso

El hombre cristiano ha ido tomando conciencia reflexivamente, ante los ataques contrarios, de sus propias posturas en relación con los valores del vivir humano, recogiendo lo mejor de las tradiciones religiosas, en particular de la cristiana: la realización de la vida como generosidad, como amor y entrega a los demás, la vida como ascesis elevadora desde una esperanza que supera el miedo a la muerte, los valores del evangelio, de la doctrina y la persona de Jesús, el esfuerzo por construir la comunidad humana desde esas pautas, la realización de estas exigencias desde la abertura del hombre a Dios en la invocación, la fe en su providencia y en su amor, como ensanchamiento de las fronteras humanas..., son —todo ello— rasgos y valores que, en diversos estilos y concreciones, alientan en la tradición humanista cristiana.

(4) K. MARX - F. ENGELS, **Sobre la religión**, Salamanca 1974, 145.

Junto a esta conciencia de los propios valores, la práctica distante muchas veces de este ideal, la defensa en ocasiones estrecha de las propias posturas, la deformación y la caricatura en los ataques contrarios y en las mismas realizaciones propias..., las interpretaciones falseadas de lo religioso y lo cristiano en razón de muchas influencias culturales y circunstanciales..., todo esto ha contribuido a la configuración de un humanismo religioso muy vulnerable que han puesto en entredicho, con razón, las críticas adversas:

Humanismo irreligioso

El humanismo irreligioso no hay que definirlo por la mera negación. Ha atacado una serie de imágenes religiosas deformadas, que podrían verse como el negativo de sus propias afirmaciones:

— El humanismo religioso como humanismo escindido: el hombre que se siente «ciudadano del cielo» y olvida sus deberes en la ciudad terrena...

— El humanismo religioso como humanismo evasivista: formas de espiritualismo, de «interiorismo» o de «intimismo» despegadas de la realidad de la vida.

— El humanismo religioso como negación de la vida, como expresión de resentimiento, de falsa humildad que busca la compensación de la propia pobreza en el rechazo de los valores humanos de fuerza, alegría, vitalidad...

— El humanismo religioso como expresión de dependencia servil, de propia enajenación, en el miedo a la libertad, en la huida de las responsabilidades, etc.

En todas las formas de irreligión hay un factor común de rechazo, pero hay a la vez unas afirmaciones de valor en razón de las cuales se rechaza la instancia religiosa. Estas afirmaciones ofrecen formas diferentes y obedecen a motivaciones bastante diversas: unas se basan en la afirmación de los valores negados por las caricaturas religiosas anteriores, otras responden a motivaciones más superficiales.

Podría hablarse en un primer caso, más superficial, de irreligión de la frivolidad, en actitudes irónicas y evasivas con respecto a todo compromiso serio como es el religioso. En todos casos, la reacción antirreligiosa busca el gusto, la satisfacción de lo prohibido. Es «la nostalgia del pecado», de que habla Adolfo Marsillach: en una sociedad que ha perdido el sentido del pecado ya no cabe ese placer sutil de la fruta prohibida.

Otras formas de irreligión hay que relacionarlas con la afirmación de la vitalidad en todas sus exigencias inmediatas, con la fidelidad a la tierra, con la autoafirmación del hombre fuerte... El racionalismo crítico, el control y dominio de la verdad desde la razón humana, como criterio o instancia última, ha llevado consigo por necesidad también el rechazo de la fe. Lo mismo hay

que decir de la libertad, la afirmación absoluta de la libertad que ha visto en toda forma religiosa una traba, más que una fuente de auténtica liberación...

Humanismo arreligioso

La posibilidad de un «humanismo arreligioso», la hipótesis de un hombre nuevo «no religioso», y su ensayo de realización, constituyen la postura clave para un programa de vida sin religión...

El humanismo irreligioso mantiene posturas agresivas y de lucha, de positivo rechazo. El «humanismo arreligioso» es la vida realizada sin inquietudes religiosas, sin sentir su necesidad, ni empeñarse por lo mismo en su rechazo, en perfecta realización horizontal, sin verticales escapes de trascendencia hacia Dios y hacia el Absoluto. El humanismo irreligioso, empeñado en el rechazo, todavía se deja tratar como postura religiosa, pues el rechazo supone dar existencia o relevancia a lo que se quiere rechazar y conculcar... El humanismo arreligioso recoge todas las instancias de la irreligión contra las ilusiones religiosas, pero como una posesión pacífica, que ha dejado atrás ya la lucha de conquista.

¿Puede darse, de hecho, como postura lograda y estable, este proyecto de vida? ¿o es un fenómeno superficial, transitorio, que no llega a dejar suprimida o cortada la raíz religiosa y que está lejos de ser universal o ampliamente difundido?

El «humanismo arreligioso» ofrece varias facetas que conviene presentar, para darnos cuenta de su alcance. La faceta que más resalta —muy visible desde el comienzo de los tiempos modernos—⁵ es la del **indiferentismo religioso**⁶. La suficiencia del hombre moderno ha favorecido la despreocupación religiosa en sectores sociales más o menos amplios... Esto ha ido creando la sensación difusa de un «aminoramiento progresivo» en la religiosidad, como fenómeno marginal en la vida, mucho más al acentuarse su pérdida de influencia social con la subida de la «secularización»... La religión se acaba en el hombre, como restos de una mentalidad infantil e inmadura, que en el ascenso histórico terminará por desaparecer sin traumas...

La ciencia-técnica, como proceso de industrialización que rompe con las formas culturales y religiosas de la sociedad tradicional, como mentalidad empírica y positivista centrada en los hechos observables y manipulables, como actitud racional crítica desde esas mismas bases de experiencia verifi-

(5) Cfr. COTTIER, *Les fondements de l'indifférence en philosophie de la religion*, RevThom 3 (1977) 393-426.

(6) J. MARTIN VELASCO, *La religión en nuestro mundo*, 1978. En la indiferencia religiosa se trata de personas que «dan la impresión de carecer de oídos para cualquier rumor de otro mundo que el de la experiencia, de ojos para otras dimensiones que las de lo humano y terreno, y, en general, de ese sexto sentido que lleva al sujeto religioso a detectar por doquier en el mundo y en la vida señales de un mundo trascendente» (pág. 107).

cable..., como civilización pragmática de lo útil y rentable, ha contribuido a este debilitamiento del factor religioso, ofreciendo la imagen de un hombre no religioso en **la figura del agnóstico**: el hombre que no niega la existencia de Dios, no lucha contra esa creencia: simplemente se desentiende... De existir, no podemos conocerlo..., ni tal vez podamos hablar de El con sentido... El agnóstico se instala sereno en la finitud, sin traumas ni aspavientos... Enrique Tierno Galván es el pensador que entre nosotros ha contribuido más a difundir esta imagen de un hombre no religioso, pero respetuoso, tranquilo, consciente de las propias limitaciones, sin ansias compensadoras de Infinito...⁷.

UN DESAFIO A LA MAYOR COHERENCIA ENTRE HUMANISMO RELIGIOSO Y VIDA SIN RELIGION

Se hace preciso aceptar este desafío de «el hombre sin religión», discernir el fenómeno y discutir sus fundamentos. En esta confrontación se ha ido abriendo paso, ante todo, el reconocimiento mutuo de unas zonas de pacífica posesión, por una y otra parte. El indiferente o el agnóstico en religión no ataca las posturas y creencias, aun cuando las suponga residuos ya inoperantes o llamados a desaparecer. El creyente tampoco intenta suprimir al contrario: acepta la posibilidad e incluso una cierta coherencia en el proyecto de vida sin religión, y valora las razones de esta opción. Esto, sin embargo, no significa de parte del creyente una relativización o igualación de las posturas, ni una renuncia al diálogo tenso en el cual trata de presentar como más coherente la opción religiosa...

En esta confrontación de opciones, como desafío a la coherencia de la vida, no se trata de «demostración» o «refutación» de las posturas... Ese camino podría afrontarse racionalmente, filosóficamente, pero no es el que aquí trato de proponer. La confrontación de coherencia se sitúa en plano previo y más cercano, dentro de la vida, y puede presentar —escalonadas— estas tres facetas:

- 1 — la apuesta,
- 2 — El gana-pierde,
- 3 — el desafío.

Se busca en esos planteamientos emplazar al hombre indiferente que se desentiende de la religión: la incógnita religiosa es una pregunta abierta que no podemos eludir. Estamos embarcados y hay que tomar partido. Partiendo del indiferentismo y la vida sin religión, se quiere llevar a **la pregunta, a la**

(7) E. TIERNO GALVAN, *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid 1975.

confrontación y la evaluación de las posturas religiosa y no religiosa, como modo de clarificar lo consistente o inconsistente de las opciones...

La apuesta

— **La apuesta** de Pascal —este famoso pasaje de sus «Pensamientos...»—⁸ no es una prueba racional de la existencia de Dios, ni un cálculo interesado de conveniencias para optar por ella —el «pragmatismo religioso» que tanto criticaba Machado—⁹. Ante las primeras oleadas de Indiferentismo en el siglo XVII, Pascal busca un emplazamiento inquietante: quiere obligar a pensar, a no esquivar la pregunta religiosa, pues es insuprimible. «Una característica del hombre es pensar en Dios», como confesaba un ateo declarado, Merleau Ponty: es un camino, un horizonte abierto, una posibilidad: y desde el momento que Dios es posible, que no es una idea contradictoria, no puede menos de inquietar su existencia y su posible comunicación, en la Palabra soberana del mensaje religioso.

El hombre sin religión puede serlo por vivir en zonas superficiales de su existencia, desde la frivolidad y los inmediatos intereses pasionales, rehuendo toda preocupación más alta. Pero entonces su arreligiosidad es sólo aparente... Tampoco puede decirse «amoral» porque rehúya compromisos y preocupaciones éticas... Otras veces su no-religión obedece al escepticismo o inseguridad que le merecen los mensajes religiosos, sus grandes Palabras, sus grandes Promesas... No puede controlar certezas y seguridades sobre ese terreno..., prefiere entonces suspender el juicio, quedarse en las posibles soluciones inmediatas, aunque modestas y recortadas... Tampoco esta postura es coherente, si quiere ser **definitiva**, si no se abre a la posible «iluminación» o «comunicación» que nos descubra el rostro de Dios y su presencia escondida..., si rehúsa la búsqueda, si no mantiene una actitud de modestia, pues si Dios existe y se nos comunica, su soberanía no cabe en los controles pretenciosos que el agnóstico quiere ponerle: la curiosidad vanidosa de Herodes y su corte quedaron frustradas: «Herodes le preguntó con mucha palabrería, pero Jesús no le respondió nada» (Lucas, 23, 29).

El gana-pierde

Apostar por Dios o apostar contra El —negándolo o pretendiendo desentenderse de su pregunta y su búsqueda— comporta consecuencias de importancia en el esquema existencial de vida que supone una u otra opción... Se hace preciso confrontar estos dos esquemas, como programas de vida:

(8) PASCAL, *Pensamientos*. Madrid 1962, 51-52.

(9) A. MACHADO, *Juan de Mairena...*, XIII y XXXVI.

— En el programa de la opción no-religiosa la vida se mueve en un campo más inmediato de opciones y soluciones..., sin complicaciones trascendentales. Los problemas más serios y duros de la vida se soportan sin el alivio que dan los recursos religiosos, pero con entereza y realismo. Las exigencias de sacrificio que pide la vida no tienen una compensación última —sobre todo sacrificios fuertes, vgr. con riesgo de la vida— en esperanzas superiores... ¿Cabe la aceptación serena de este extremo, sin actitudes de rigidez estoica? ¿Cabe pensar ese sacrificio supremo como autorrealización, si de alguna manera no puede revertir sobre la persona, desde el momento —por ejemplo— que su puesto ha de estar en una futura sociedad más perfecta? El heroísmo de este sacrificio total tan desinteresado ¿es pensable sin quebrar en lo absurdo? ¿o es que encierra ya implícitas instancias de trascendencia en un Absoluto, pensado vgr. como Amor?

— En el programa de la opción religiosa los primeros planos parecen más complicados, tienen el peligro de dar pie al idealismo o al evasiónismo que se desentiende de los problemas inmediatos. Pero un programa religioso auténtico no se desentiende: tiene que realizar los valores trascendentes dentro de las situaciones concretas y sus exigencias, aunque con un horizonte abierto que da perspectivas y orientaciones, esperanzas e impulsos de más largo alcance. Las exigencias de sacrificios últimos están más alentadas y potenciadas. Y no tanto por razón de consuelo o compensación, cuanto por obviar una quiebra total de la racionalidad que los haría absurdos —cosa a la larga poco mantenible— o sólo sostenible en el extremo de opciones ciegas, puramente pasionales —de mera «cabezona», que decimos vulgarmente—, o abocadas a un «absurdismo total» como tesis, estrictamente contradictoria en el rigor de su proposición teórica.

En este contraste de programas no se trata de un cálculo de ventajas o desventajas, al margen de las razones objetivas que puedan motivar la opción. Tampoco es un razonamiento adecuado a favor o en contra de la opción religiosa. Se trata de ver si el programa de una vida sin religión tiene suficiente coherencia vital, o si en vista de sus desajustes y contradicciones no empujará más bien a buscar las posibilidades de salida en torno a la vía religiosa: mucho más cuando —prueben mucho o poco las razones a favor de la existencia de Dios— lo que ciertamente no puede darse es una demostración de que Dios no exista, según llega a confesar Bertrand Russell¹⁰, irreligioso y agnóstico como pocos ha habido. Los fuertes sacrificios que exige toda vida auténtica ¿no llevan consigo una orientación de fecundidad? «Quien quiera salvar su vida la perderá»: este dicho del evangelio expresa una ley universal y honda del vivir humano y no sólo del humanismo cristiano. Habrá que preguntarse si puede tener sentido al margen de una opción religiosa.

(10) B. RUSSELL, ¿Por qué no soy cristiano?, Méjico 1978, 176.

El desafío

La confrontación anterior emplaza ante una alternativa entre el sentido o el sin-sentido de la vida. El **humanismo no-religioso** guarda mayor coherencia en cuanto al arranque de las propias seguridades y su desarrollo homogéneo desde las propias bases: pero dado lo limitado del propio ser, escapan a nuestra opción y control el origen y el destino, con lo cual la vida misma —al afirmarse desde sí— se encuentra sujeta a contradicciones y conflictos irresolubles desde nosotros. La coherencia última termina en el absurdismo o en una crispada y estoica afirmación de sí ante la tragedia, sin autodomínio en paz y fuerza interior, difícilmente apaciguadora de las más hondas aspiraciones humanas.

El **humanismo religioso** parece arrancar de una incoherencia, de una dependencia o heteronomía, de un salto al Misterio que nos sobrepasa y desconcierta. Pero, por otra parte, el desarrollo se manifiesta como no alienante, sino plenificador: que Dios no impide, antes da la libertad. La garantía de las esperanzas últimas hace pensar que la incoherencia inicial no es más que aparente: que salir de sí y abrirse a la Trascendencia no es renegar del propio ser: es ley de vida —por paradójico que parezca— que sólo saliendo de sí es posible encontrarse a sí mismo en plenitud.

Podría esquematizarse el doble proceso de esta manera:

- Humanismo no-religioso: coherencia → incoherencia → Incoherencia.
- Humanismo religioso: incoherencia → coherencia → Coherencia.

UNA CLAVE DE LA ALTERNATIVA: HUMANISMO ABIERTO Y HUMANISMO CERRADO

La confrontación entre humanismo religioso y humanismo no religioso por vía más estrictamente racional llevaría a los supuestos primeros de una «filosofía fundamental». Por la vía humanista que aquí la hemos planteado —como «coherencia en la vida»— podemos empujar el contraste de programas que acabamos de ver hasta sus supuestos humanistas: la concepción del hombre que subyace en uno y otro proyecto:

- un humanismo abierto, en el cual tiene cabida la opción religiosa,
- un humanismo cerrado en la vida sin religión¹¹.

(11) Las dos denominaciones de **abierto** o **cerrado** no expresan ninguna valoración, ya de antemano, como si lo abierto, por ejemplo, fuera más rico por ser más amplio, menos estrecho. Las valoraciones podrían invertirse, si la abertura es mera ilusión y lo cerrado obedece a coherencia y cohesión interior.

En el humanismo abierto tiene cabida la fe religiosa como connatural y hasta como lógica consecuencia. Su mayor coherencia, su inclinación hacia la llamada religiosa dan ya razón positiva para inclinar la indiferencia y el escepticismo agnóstico. Es la plataforma más adecuada para un diálogo, que necesitaría luego prolongarse en las razones más positivas de la existencia de Dios, en las cuales ya no vamos a entrar.

— Entiendo por **humanismo abierto** aquella concepción del hombre que descubre en la realización de sus valores más hondos una instancia o presencia de absoluto, superior al hombre, desde la cual el hombre se abre connaturalmente a Dios por la invocación. En el reconocimiento de las exigencias más fuertes de la vida —fidelidad a la verdad y al amor, lucha por la justicia, etc.— se descubre un camino abierto que nos supera o trasciende, en el cual vale la pena sacrificar la misma vida.

— Entiendo por **humanismo cerrado** la concepción del hombre que concibe la humanidad como suficiente en sí misma: sería empobrecerla y minusvalorarla el remitir a una trascendencia divina la fuente de sus valores últimos. Este humanismo reconoce los valores más altos, la zona misma de lo inefable, pero como propiedades y riquezas del hombre¹².

Al definir estas dos posturas, hemos de intentar contrastarlas... El tener que hacerlo muy concisamente impide sondear los fundamentos de una y otra. Podemos sólo ofrecer unas pistas de reflexión que nos orienten en los horizontes últimos de la vida:

— La fuerza con que algunas filosofías contemporáneas han destacado la superioridad del ser sobre el hombre: cómo el hombre no es el amo del ser, es sólo su guardián que cuida de él; cómo el ser y la vida es **un don**, no una posición o posesión adecuada del hombre, cómo la naturaleza misma le merece un respeto y no puede atentar contra su equilibrio... Todo esto ha contribuido a romper la tradición subjetivista moderna del hombre cerrado con suficiencia sobre sí... Esta abertura puede decirse ya inicialmente religiosa...

— Remitir a la Humanidad o a la Naturaleza como fuente o razón de mi ser es anular la dignidad, la instancia inapelable que late en la persona de no poder ser instrumentalizada o sacrificada por la Colectividad. Es un rasgo divino —imago Dei— lo que está de por medio en la suprema instancia del hombre, y no el reflejo de una zona intramundana.

— Pero la persona se entrega y se sacrifica desde su propia espontaneidad interior, no forzada. La entrega libre, el sacrificio desinteresado por el otro, hasta la muerte, revela una instancia superior al yo y al tú: presente en ellos, pero como raíz infinitamente superior: no se podría explicar la razón de tal sacrificio, como exigencia para mi propia realización coherente, si fuera destrucción total de mi ser.

(12) E. TIERNO GALVAN, o.c., págs. 39 ss.

— En el choque del descubrimiento del ser como eterno —ser exige ¡ser siempre!— con la contingencia y fragilidad de la vida, brota la invocación espontánea. No es un grito irracional... Subyace en él una estructura racional: la tensión dialéctica entre finitud e Infinitud.

Al presentar estas pistas de contraste, como alternativas del humanismo abierto al humanismo cerrado, no se pretende dar unas razones suficientemente probativas —ni siquiera las más decisivas que pueden darse— en favor de la opción religiosa. Pretendo sólo hacer ver que hay caminos, grietas de apertura en el todo cerrado del yo o de la «especie humana», que no hacen pronosticable la pacífica posesión del humanismo cerrado en sus fronteras. De otra parte se deja entrever cómo las brechas que rompen la cerrazón humana son de tal calidad y naturaleza que sólo la oferta religiosa parece garantizar una sutura satisfactoria.

Isidro Muñoz