

Antropología de lo religioso y educación

OCTAVI FULLAT
GENÍS*

EXORDIO

A pesar de todo en Occidente vivimos en lo sagrado, en lo religioso, en lo mágico, en lo fantástico. *El Señor de los anillos* de Tolkien y la saga de *Harry Potter*, de Rowling, resultan ininteligibles de no tener presente que el ser humano queda insatisfecho con lo que hay. El *ánthropos* se alimenta de presencias pero asimismo se sustenta con lo ausente. Tolkien ofrece la eterna lucha, mil veces contada, entre el bien y el mal mientras Rowling recrea aventuras y personajes extraordinarios, cuentos inmemoriales. Por lo visto lo corriente y usual sabe a poco. Se ha dado otro paso con Scorsese —*La última tentación de Cristo*—, con Dan Brown —*El Códice da Vinci*—, con Salman Rushdie —*Los versículos satánicos*— e inclusive con precipitadas lecturas del gnóstico *Evangelio de Judas* como han llevado a cabo los *mass-media* según costumbre suya. Estos últimos tratamientos y sus éxitos dejan en sus puras carnes que lo sagrado llama vigorosamente la atención. Si el hombre no andara vertebrado por la dimensión religiosa, la práctica de desprestigiar al cristianismo o al Islam no disfrutaría de tantos lectores o de tantos espectadores. Aquello que no nos concierne, simplemente nos resbala. Igual nos desentendemos de un Dios Mayúsculo pero andamos como mínimo tras los divinos Ulises que nos salen al paso.

Kant en carta a Stäudlin, de 4 de mayo de 1793, señala que son tres las preguntas inesquivables que los humanos nos formulamos: 1) ¿qué puedo saber?; 2) ¿qué debo de hacer?; 3) ¿qué puedo esperar? Este tercer cuestionamiento abre a la religión. Diría, sin embargo, que el primer tratamiento filosófico de lo religioso en Occidente se remonta al *Euthyphron* de Platón con anterioridad al 390 a.C.

* Universidad Autónoma de Barcelona.

La civilización latina entendió la religión en un doble aspecto: como piedad que pone en contacto a los seres humanos con la divinidad y a modo de conjunto de prácticas rituales institucionalizadas. Fe fiducial, pues, más instituciones. La religión delimita la esfera de lo sagrado y la esfera de lo profano. El vocablo latino *religio* apuntó a una atención escrupulosa que unos relacionaron con *religare* (atar de nuevo) mientras otros la enlazaron con *religere* —recoger, juntar—; en consecuencia, lo religioso sometía los ciudadanos a los dioses y a su vez señalaba la suma de prácticas a tener en cuenta a fin de estar bien con ellos. La religión fue *pietas* y *cultus*, pureza (*purus*) y ritual (*ritus*). En Roma no contó el dogma, el contenido mental a creer, sino el afecto y los ritos. El cristianismo, en cambio, se presentó como *religio veri Dei* (la religión del Dios verdadero).

Los términos *piety* (inglés), piedad (castellano), *pietà* (italiano), *pietat* (catalán) y *pitié* (francés) no retoman del todo el significado que *pietas* tenía en el mundo romano. Los nombres *pity* (inglés) y *pitié* (francés) señalan ya las diferencias con respecto a *pietas*. *Pietat* (catalán—, piedad (castellano) y *pietà* (italiano) padecen polisemia. La *pietas* romana según Cicerón —*De natura deorum*— señalaba los tres ámbitos respecto a los cuales los romanos estaban obligados: los padres (*parentes*), la patria (*terra patrum*) y los dioses (*dii*). *Pietas* sería la traducción del vocablo griego *eusebeia*. Lo familiar, lo cívico y lo religioso constituyen una unidad en el ámbito cultural romano.

¿Podemos pensar la religión sin remitirnos a Dios? Heidegger asegura en *Was heisst denken?* que llegamos tarde para los dioses y antes de tiempo para el Ser. ¿Ha muerto Dios? en las religiones clásicas Adonis y Dionisio fallecen provisionalmente, pero vuelven a la vida. El Cristo cristiano muere, mas resucita. La creencia religiosa llama al misterio. Al fin y al cabo tanto las creencias como las increencias no van más allá de ser representaciones interiores elaboradas por la mente humana. Tanto el Dios de la lógica como el Dios de la imaginación son simples producciones que los hombres nos fabricamos y nada tienen que ver con Dios, si este existe. En *Identidad y diferencia* —conferencia de 27 de junio de 1957— Heidegger escribe según la traducción que hago de la versión francesa:

Causa sui es el nombre que le cuadra a Dios en el campo de la filosofía. A un tal Dios, sin embargo, el ser humano no puede ni rezarle ni tampoco ofrecerle sacrificios..., ni ponerse de rodillas delante suyo.

Quizás sea el pensamiento que niega a Dios; es decir, aquel discurso que nos fuerza a abandonar al Dios de los filósofos, tal vez sea este pensamiento el que se sitúe más cerca del Dios divino. (Heidegger 1968: 306)

The Death of God Theology constituiría una modalidad de pensar lo impensable.

RELIGIÓN BAJO SOSPECHA

Marx, Nietzsche y Freud critican la respetabilidad del *ego cogito*, del yo consciente cartesiano. Desaparece de esta guisa el yo fundador. El sujeto queda basado sobre la historia y sobre el inconsciente. La conciencia del yo pierde su soberanía tanto sobre el mundo como sobre sí misma. Marx lleva a cabo la revisión en el plano histórico mostrando que lo consciente es simplemente ideología. Nietzsche subraya que la conciencia no es otra cosa que un efecto patológico quedando la moral reducida a genealogía. Freud en su metapsicología hace notar que la conciencia es un sistema periférico del aparato psíquico que pasa a ser síntoma y en modo alguno causa. La conciencia es mentirosa.

En *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844) Marx escribe que el ser humano fabrica la religión y no esta al hombre. La tesis es todavía la de Fuerbach; lo religioso no es más que la conciencia invertida de la realidad haciendo aceptable un mundo social alienado. La religión oculta lo real, del cual es elemental efecto. El fenómeno religioso se convierte en superestructura desprovista de autonomía. Es una variable dependiente.

Friedrich Nietzsche en la obra *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) redacta las líneas siguientes que pone en boca de *El loco*. Traduzco:

¿A dónde se ha ido Dios? gritó. Os lo voy a decir. Lo hemos asesinado, vosotros y yo. ¡Todos somos criminales! Pero ¿cómo hemos podido bebernos de una bocanada el mar entero? [...]

¡Dios ha muerto! ¡Dios continúa muerto! ¡Nosotros lo hemos matado! [...]

¿No estamos forzados a convertirnos en dioses o cuando menos a parecer que somos dignos de ellos? [...]

Requiem aeternam deo. (Nietzsche 1967-1977: párrafo 125)

El significante *Dios* en el enunciado Dios ha muerto no dispone de otro significado que el de conjunto de Ideales Absolutos inscritos en un mundo suprasensible siguiendo la interpretación helenística y cristiana de la filosofía platónica. No hay fundamento, *arkhé*, *principium* o *Grund*, ni del pensar ni tampoco del ser. Han fallecido según Nietzsche los valores supremos. En *Also sprach Zarathoustra* —final de la primera parte— escribe: «Han muerto todos los Dioses: a partir de ahora queremos que viva el superhombre».

El superhombre no ocupa el lugar de Dios. Este es irreal. ¿Qué queda? la voluntad humana inteligida como entretiempos subjetivo.

Sigmund Freud redacta *Die Zukunft einer Illusion* en 1927 (Freud 1960) inspirándose en *Was Wesen des Christentums de Feuerbach*, obra pensada en

1841. El propio Freud apuntó ya su diagnóstico psicoanalítico del fenómeno religioso en 1901 con su escrito *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (Freud 1960). El núcleo de la motivación religiosa anda atado al complejo paterno y a su correlato, que no es otro que la necesidad de protección —*Schutzbedürftigkeit*—. La necesidad religiosa tiene su hontanar en el desamparo. Las representaciones religiosas, asegura Freud en *Die Zukunft einer Illusion* (Sección 6), no son más que «Ilusiones, realizaciones ancestrales y poderosas de los deseos (*Wünsche*) más acuciantes de la humanidad».

Con tratarse de una ilusión o delirio Freud confiesa que la racionalidad muy poco puede hacer para enfrentarse a la ganancia que supone la religión. Con esta la existencia se vuelve soportable. Tal como sucede en la vida onírica el deseo de seguridad y de amparo encuentra en la vida religiosa su espacio tranquilizador. La vida que se nos impone se presenta tan severa y áspera que necesitamos remedios sedantes; así lo consigna en *Unbehagen in der Kultur* de 1930 (Freud 1960). Dios desempeña el papel protector paterno; lo sostiene con las palabras siguientes en *Die Zukunft einer Illusion* (pp. 30-33): «Del hecho que la Providencia divina gobierna con benevolencia se calma la angustia delante de los peligros de la vida [...]».

Los pensadores de la sospecha han reducido las vivencias religiosas a infraestructuras, sean sociohistóricas o bien psíquicas. A pesar de ello se evidencia que el ser humano necesita de la religión. El gato está libre de tal extremo por mucho que nos esté mirando.

RAZÓN Y CREENCIA

Lo religioso ¿qué tiene que ver con el logos helénico, con la *ratio et oratio* latinas —razón y discurso— y con la *Vernunft* alemana? La religión ¿es esencialmente desazonada? Vivimos de símbolos porque las presencias no nos sacian; no sabemos vivir el presente como no sea actualizando lo ausente a base de la simbólica.

Históricamente aparecieron dos teologías opuestas: la negativa, que niega a la razón la capacidad de ocuparse de Dios, y la positiva, la cual concede cierto poder a la razón para abordar los asuntos de la fe. El *credo quia absurdum* de los inicios cristianos —creo porque la razón resulta impotente— aparece en el siglo XIV con Duns Scott y Ockam como asimismo con el místico renano Eckhart. Será Lutero, sin embargo, en el siglo XVI quien afirmará que buscar a Dios valiéndose de la razón es mostrarse desconfiado con Él.

La *Summa contra gentiles* como igualmente la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, pero particularmente la primera, constituyen esfuerzos considerables

a fin de racionalizar la fe religiosa. Este par de obras forman los dos grandes monumentos racionales del siglo XIII occidental. Los tres primeros libros de la *Summa contra los gentiles* trabajan con la razón dejando para el libro cuarto los estudios propiamente teológicos. El libro primero aborda el tema de Dios; una vez traducido se afirma en él:

Ciertas verdades acerca de Dios superan la capacidad de la razón humana, por ejemplo que Dios sea uno y trino. En cambio, otras verdades se hallan al alcance de la razón natural, como que Dios existe [...]. (Tomás de Aquino 1961-1967: 1, q. 2)

Y propone cinco vías racionales de acceso a Dios teniendo todas en común el hecho de considerar que el mundo sensible es *efecto* del Trascendente y no simple *signo* de la Trascendencia.

En el siglo XVIII el escocés Hume redacta dos libros sobre la racionalidad aplicada a la religión: *The Natural History of Religion* y *Dialogues Concerning Natural Religion*. La razón descubre que las creencias son simplemente pragmáticas sin ser ni verdaderas ni tampoco falsas, sino simplemente eficaces o bien superfluas. La creencia religiosa responde al miedo que experimenta el ser humano delante de lo desconocido y de lo caótico. Hume pasa a ser el antecesor de las genealogías reductoras de fenómenos observables como los religiosos.

Kant, el gran ilustrado alemán, sostuvo que el único acceso auténtico a Dios es de orden moral e interior. Al final de su vida, en el *Opus postumum* (1902), afirma: «Dios no es un ser exterior a mí, sino únicamente una idea en mí».

En el prefacio a la segunda edición de *Kritik der reinen Vernunft* Kant confiesa que ha tenido que poner límites al saber a fin de dar entrada a la creencia (p. 24). En esta misma obra el pensador de Königsberg se refiere a las categorías del entendimiento (*Verstand*) como condiciones de la inteligibilidad de los objetos de modo que conocer es subsumir algo dado, a la sensibilidad, bajo una categoría del entendimiento. Lo dado se vuelve, de esta guisa, objeto. Dios jamás será objeto para el entendimiento. ¿En qué acaba Dios? La razón (*Vernunft*), no la *Verstand*, labora también con condiciones; ahora bien, estas actúan desnudas de datos sensibles. ¿Qué es Dios? Una función reguladora de la Razón en la medida en que esta quiere saber más allá de lo dable a los sentidos. De Dios no hay, pues, conocimiento teorético. El propio Kant en el libro *Kritik der praktischen Vernunft* arrancando del *Faktum* inteligible, no empírico, del imperativo categórico moral descubre a Dios como postulado de la razón práctica o ética. No contamos con conocimiento teorético de Dios, pero la razón práctica conduce a afirmar intelectivamente su realidad. Dios pasa a ser objeto de *Glauben* (creencia), no de *Wissen* (saber).

Vorlesungen über die Philosophie der Religion es una obra de Hegel que plantea la racionalidad de lo religioso. Según Hegel la religión pertenece al momento del Espíritu Absoluto como sucede con el arte. Se trata de una figura superior del proceso que busca el último sentido deshaciéndose de la exterioridad sensorial. Con todo, la religión se halla todavía aparcada en la conciencia subjetiva y en las representaciones de esta. Lo religioso consiste en representar como algo exterior lo que únicamente es interioridad. Será finalmente la filosofía la que racionalizará este déficit convirtiendo lo subjetivo y arbitrario de la religión en pensamiento objetivo.

El danés Kierkegaard combate contra el racionalismo que triunfa desde Descartes hasta Hegel defendiendo la existencia individual. Esto da cuenta de su postura antirracionalista en el tema religioso; la experiencia religiosa pasa a ser pasión interior que abraza la tensión irreductible entre la duda y la fe.

Un caso peculiar en el asunto de razón o bien fe, en la cuestión religiosa, lo presenta el vienés Ludwig Wittgenstein, fallecido de cáncer en Cambridge, el 29 de abril de 1951. Me entretengo exclusivamente con el *Tractatus logico-philosophicus* publicado, en 1922, en una edición bilingüe alemán-inglés. La edición de 1933 introdujo alguna que otra modificación. El mundo termina allí donde acaban los hechos; el lenguaje sensato puede únicamente hablar del mundo como totalidad contingente de hechos o *pósita*. Más allá de estos hay aquello que no puede ser dicho. Dios no constituye dato alguno; no contamos, en consecuencia, con discurso aceptable sobre él. Dios no se revela (*sich offenbaren*) en el mundo. ¿Desaparece Dios ya que no pertenece a los hechos, a las proposiciones con sentido? Wittgenstein responde que Dios solo puede mostrarse (*sich zeigen*). Dios no puede ser dicho; solamente puede ser vivido. En la última proposición del *Tractatus*, la séptima, afirma: «Sobre aquello de lo que no puede hablarse, es necesario guardar silencio» (Wittgenstein 1961, proposición 7).

En las obras de Frege y de Russell se inspira su semántica y su lógica. A Wittgenstein le preocupa qué correlación sensata puede establecerse entre lenguaje y mundo. Dios no forma parte de lo sensato.

LA RELIGIÓN COMO AUTOCOMPRENSIÓN ANTROPOLÓGICA

El etnólogo estructuralista Lévi-Strauss tanto en *Anthropologie structurale II* como en *Le cru et le cuit, de Mythologiques*, considera que las leyes inconscientes del espíritu humano fuerzan a este a imitarse a sí mismo como objeto. Los productos culturales —la religión, por tanto— objetivan las condiciones inconscientes de la colectividad. El pensamiento mítico constituye la suma de soluciones imaginarias a las contradicciones reales e insolubles.

En el libro *Religionssoziologie*, de 1920, Max Weber sustenta la tesis de que las conductas humanas resultan inteligibles solo si se tienen en cuenta sus concepciones sobre el mundo entre las cuales destacan las creencias religiosas. Incluso el comportamiento económico depende de la concepción religiosa; así se pronuncia en Ética protestante y espíritu del capitalismo, primer volumen de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. El ser humano se objetiva en lo religioso de manera tan contundente que la religión da cuenta de sus prácticas. Las acciones humanas son vertebralmente teleológicas; la religión —en la forma que sea— responde a la necesidad cultural del *ánthropos*. Su entidad es de naturaleza histórica.

La religión estática como igualmente la religión dinámica a las que se refiere Henri Bergson en el libro *Les deux sources de la morale et de la religion*, de 1932, no hacen otra cosa que dejar al descubierto las necesidades del ser humano. De la religión estática escribe en la edición francesa de Presses Universitaires de France: «La religion est une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence» (Bergson 1972: 127).

El ser humano toma conciencia de su mortalidad mediante reflexión y entonces a fin de conjurar la angustia recurre a fábulas escatológicas desprovistas de racionalidad. Y añade más adelante, según traducción mía: «La religión estática ata el hombre a la vida, el individuo a la sociedad, a base de contar historias parecidas a aquellas con que acunamos a los pequeños» (Bergson 1972: 223).

La religión dinámica, de atenernos a Bergson, se manifiesta de lleno en el misticismo el cual une al sujeto con el Absoluto. También así se obtiene seguridad.

El rumano Mircea Éliade publica en París *Le sacré et le profane* donde defiende la tesis que lo sagrado constituye la categoría fundamental de toda religión. Le sacré describe la experiencia irreductible por la cual el hombre se orienta en el universo. El espacio deja de ser homogéneo y el tiempo puramente lineal. Lo sagrado no es un estadio particular de la conciencia humana, sino el elemento primordial de toda experiencia; es decir, una manera inesquivable de estar en el mundo. El hombre vive lo histórico desde lo metahistórico. Lo sagrado se comporta como el a priori de toda forma de sentirse en la existencia. En el libro indicado, Éliade sostiene, una vez traducido, que: «[...] imitando el comportamiento divino, el hombre se instala y se manifiesta cabe a los dioses; es decir, se coloca en lo real y lo significativo» (Éliade 1956: 171).

¿Cómo explica la presencia de ateos y de agnósticos? el rechazo militante de la trascendencia, asegura, no hace más que testimoniar la presencia de lo sagrado en la vida cotidiana. Escribe:

El hombre a-religioso es el resultado del homo religiosus...

La mayoría de los «sin religión» se comporta religiosamente... No es solo cuestión de supersticiones y de tabús con su estructura mágico-religiosa, sino de mitologías camufladas y de rituales degradados. (Éliade 1956: 174)

El hombre desacralizado, a pesar de todo, persiste también en su vida cotidiana reclamando garantías metaordinarias que son producto de su ventolera o imaginación.

René Girard es un pensador francés nacido en Avignon pero instalado en Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial. Dos libros suyos abordan la antropología de lo religioso; se trata de *La violence et le sacré*, de 1972, y *Des choses cachées depuis la fondation du monde* publicado en Grasset en 1978. La religión constituye la infraestructura de la sociedad humana. ¿De qué manera? en el hontanar de lo social se planta la violencia mimética. El mismo objeto, alimenticio o bien sexual, es deseado por dos contrincantes que entran de tal guisa en conflicto originándose muy pronto una violencia colectiva incontrolable. Es preciso buscar una víctima que libere de la violencia originaria regresando así, el grupo, a su armonía anterior. La víctima salva al grupo de su autodestrucción pues se la considera causante de la violencia con lo cual el sacrificio de la víctima trae la reconciliación. De esta forma, según Girard, nace lo sagrado, lo religioso. El sacrificio de la víctima constituye la única manera de recobrar la paz. El asesinato colectivo de la víctima y su repetición simbólica y ritual ha permitido el tránsito desde la naturaleza hasta la cultura. La religión no es un añadido, sino lo esencial de la sociedad humana.

AD DEUM

No parece prudente referirse a religión sin asociar la vida religiosa con un dios. En nuestra civilización occidental, además, dios se figura como persona. Es cuestión, pues, de dios personal. El hinduismo pertenece a otra área cultural. El interculturalismo, tan de moda en estos pagos, termina en *pasticcio* más o menos estúpidamente consolador. Los políticos, dado su nivel intelectual, disfrutaban con los pastiches. Uno de los síntomas de decadencia de la cultura europea reside en el prurito de mezclarse con y de perderse en lo otro. Europa sufre de ser Europa. Vergüenza suicida.

Dentro del espacio occidental lo religioso se traduce en alternativa aporética: o absurdo de una vida humana sin dios O sea sin fundamento, o bien desatino de un dios que ha adoptado la postura del *laisser-faire* ante la producción

del mal extremo. Sea cual sea la opción abrazada se halla en juego siempre la representación que nos fabricamos del propio ser humano.

El poeta y esteta francés Charles Baudelaire, fallecido en París en 1867, escribió en *Fusées*: «Quand bien même Dieu n'existerait pas, la Religion serait encore Sainte et *Divine*. Dieu est le seul être qui, pour régner, n'ait même pas besoin d'exister» (Baudelaire 1975: vol. I, 649).

¿Quién hace reinar a Dios incluso en el supuesto de que este no exista? el hombre. Hemos padecido la necesidad de poner nombres múltiples al Dios Uno como si el Uno pudiera ser entendido exclusivamente a manera de refracción en el seno de lo múltiple. En el ámbito del cristianismo este hecho se traduce en teología negativa. Siendo Dios de suyo inefable, el ser humano lo plantea forzosamente en forma de multiplicidad; cada nombre atribuido a la Divinidad personal no es otra cosa que aproximación antropológica a la realidad indecible siendo cada aproximación, por cierto, perfectamente inadecuada. Hombre y Dios —imágenes de este— en abrazo indivisible.

A principios del siglo VI un monje cristiano de Siria, a quien se conoce actualmente como *Dionisio el pseudoaeropagita*, redactó *Peri ton thelon onomaton* (*Los nombres divinos*) en la línea del pensamiento de Plotino. La pluralidad de nombres de Dios no hace más que subrayar la dimensión antropológica del Ser Divino. Aunque este exista, *quoad nos* (en cuanto a nosotros) se manifiesta en forma de pluralidad; es decir, saliendo de su unidad inefable para ingresar en la inteligibilidad y en la sensibilidad humanas. Infinidad de nombres (*apeironumos*): Unidad, Justicia, Salvación, Todopoderoso, Paz, Santo de los santos, Rey de reyes, Señor de señores, Bien, Luz, Belleza, Sabiduría, Inteligencia, Verdad... Incalculables maneras de nombrar al *Impronunciable*. Por tal motivo el mismo Pseudodionisio recurre a la no-nominación de Dios (*anonumos*) presentándolo a la vez como Igual y Desigual, Grande y Pequeño, Reposo y Movimiento, El Mismo y El Distinto... Tan humano aparece Dios que a la postre resulta preferible referirse a El mediante la negación (*apophasis*) abandonando la vía de la afirmación (*kataphasis*). Si quiere leerse a Dionisio el pseudoaeropagita, lo mejor es servirse de la edición de J. P. Migne en *Patologia graeca* —tomos III y IV—. Dios o bien queda en el secreto o bien no va más allá de ser un producto antropológico puesto que lo divino es *panta ta onta kai ouden ton onton* (a la vez es todo cuanto existe y nada de cuanto existe).

Hablar de Dios negándolo ha constituido una constante en la historia del pensamiento religioso. Solo de tal guisa se le salva de una inescapable antropomorfización. Baste recordar al dominico Johannes Eckhart, el Maestro Eckhart, y su obra, de 1326, *Von Abegescheidenheit* (El despegó), la tesis de la cual está en sostener la liberación de toda determinación particular. Dios es

despego y desasimiento de todo, incluido el ser. En el castellano San Juan de la Cruz del siglo XVI descubriríamos acentos parecidos y así en toda forma mística.

Hegel, Feuerbach y Marx quisieron disolver a Dios en la historia. La Ilustración y sus secuelas procuraron deshacer o desleír a Dios en manos de la Razón, *Raison*, *Vernunft* o *Reason*, pero la cuestión acerca de Dios se presenta de nuevo vigorosa en estos inicios del siglo XXI cuando menos a base de fundamentalismos fuertes —islamismos— o bien blandos —Opus Dei—. ¿Le resulta imposible al *ánthropos* deshacerse de Dios? Popper ha evidenciado que tanto la proposición que pone a Dios como aquella que lo suprime son, ambas, infalsables, ni verdaderas ni tampoco falsas; sin embargo, el hombre persiste en ello. Teísmo y ateísmo, o bien agnosticismo, no pueden ni probarse ni rechazarse. En todo caso, no obstante, la pregunta en torno a Dios no deja de ser, de entrada, una tremenda interrogación sobre el mismo hombre que plantea tal cuestión. De fiarnos de la epistemología kantiana, el objeto es el término o final de una relación cognoscitiva siendo el sujeto el punto íntimo donde quedan planteados tanto la moral como la religión. Dios no es objeto alguno; pasa a ser una convicción personal —positiva o bien negativa— que orienta la unidad de la acción humana libre.

Los discursos acerca de Dios, sean sabios o acaso solo fiduciales, acaban en sintomatología de lo antropológico. Quien se aventura a platicar en torno a Dios, sea en forma teísta o de manera atea, habla más de él mismo que del pretendido Dios. Lo considerado no posee otra realidad que la del pensador. Ya Agustín de Tagaste en su magna obra *De Civitate Dei*, escrita entre el 412 y el 427, aseguró que aquellos que piensan acerca de Dios, no es a este al que están apuntando, sino únicamente a ellos mismos. *Creo en Dios*, confiesa uno; *no creo en Dios*, afirma otro. He aquí dos enunciados que nada dicen acerca de Dios y sí, en cambio, habla cada uno de ellos del hablante que de tal guisa se pronuncia. El primero admite aceptar aquello que no aparece a la sensibilidad mientras que el segundo admite exclusivamente lo que verifica como objeto. Lo que se enuncia sobre Dios no pertenece al supuesto Dios, sino a aquel que piensa tales fórmulas.

De entrada se toma una decisión antropológica; solo a continuación aparece el juicio acerca de Dios. Se procede así: *creo en Dios, luego Dios existe* o bien *no creo en Dios, luego Dios no existe*. El término *existe* nada significa en estas frases.

El creyente considera que su entidad no se autofunda, que esta supera las propias posibilidades necesitando un fundador. Desde tal perspectiva el hombre recibe la liberación de parte de Dios tal como se narra en el *Exodo* bíblico:

Dirigiéndose a Moisés, Dios pronuncia las palabras siguientes:
—Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud.

(20,2)

No se trata de razón, sino de experimentarse libre para el compromiso ético porque previamente me han liberado. Una manera de sentirse y de concebirse como ser humano.

¿ESCUELA NEUTRA?

Cuando no se establecen diferencias entre saber científico —formal y empírico— y saber metafísico, es tentador extrapolar por motivos de poder político la consistencia de la verdad científica hacia la inconsistencia de la verdad metafísica. Las razones del político son tan endeble para mandar sobre sus vasallos que necesita toda clase de discursos para justificar su imperio. Y las razones que más falta le hacen son precisamente las no científicas ya que las científicas muy poco arropan sus hambres insaciables. Si el marxismo o el liberalismo o el cristianismo o el Islam, son La Verdad, entonces resulta inesquivable la dictadura del poder. La escuela solo puede ser única. Un solo poder, una sola Verdad, una única escuela que la enseña.

Cuando la verdad metafísica —más allá de la experiencia, de la prueba y de la previsión— es *una*, pasa ser necesaria la instauración de la *escuela única*. Escuela única en el Irán islámico; escuela única en la Cuba de Castro. La Verdad Absoluta implica organizaciones sociopolíticas dogmáticas.

Cuando el poder en la República Popular de China no puede servirse de La Verdad Soviética, se encaminará hacia nuevos descubrimientos que apoyen la nueva realidad política diferencial. Aparecen entonces *El Gran Salto Adelante* (1958-1959), seguido de una pausa de moderación (1960-1963), que volvía a utilizar la ideología soviética, para continuar luego en el establecimiento de las nuevas verdades sustentadoras de las fuerzas políticas en la cúspide del poder. Hace aparición, así, la *Gran Revolución Cultural Proletaria* que va a cubrir nada menos que diez años, destinados a inculcar a los escolares —a los de la escuela única y a los «escolares-ciudadanos» en general— las razones para seguir obedeciendo a pesar de haberse distanciado, los políticos, del área de influencia moscovita.

Algunos políticos occidentales preconizan una escuela única diferente a la descrita. Según el modelo socialista francés, se trataría de una unificación escolar que excluyera la uniformización de la escuela. Sin duda es ello posible, siempre que se arbitren unos instrumentos de vigilancia que impidan el natural recorrido que va desde la unificación a la uniformización.

La escuela democrática —incluso la pública— puede instaurarse como *plural* y como *pluralista*. Hay defensores de una y otra modalidad aunque la tendencia de la escuela pública va hacia la línea del pluralismo mientras la propensión de la escuela privada apunta a la pluralidad.

Así, sobre el papel, tiene mis simpatías la escuela democrática pluralista. La escuela debe reflejar el pluralismo social y debe preparar para la vida colectiva, que es donde se lo permiten pluralista. La libertad de cátedra instaurada en cada centro escolar permitirá a los profesores manifestarse a los alumnos según sus creencias y compromisos. Los discípulos se enriquecerán de esta guisa con la variedad y con el contraste sintiéndose estimulados a formular el propio juicio sobre las opciones del profesorado. No obstante, esto resulta atractivo en la teoría, pero en el plano de los datos aparece menos entusiasmante. De hecho no se ha caído en la cuenta que acertó más Hobbes que Rousseau al intuir el fenómeno humano en su originariedad e inmediatez.

Los hombres son, en su primariedad, agresivos y buscan someter como sea a sus semejantes. Freud también aludió a hechos tan elementales. La pasión egoísta vertebró a la especie humana. Tanto la política como la economía y hasta el amor sexual manifiestan que en el principio del hombre se halla la pasión y en modo alguno la razón. Esta última es siempre artificial y secundaria. Por otra parte jamás puede, la razón, racionalizar totalmente la existencia ni la biográfica ni la histórica. Los hombres serán siempre para comenzar apasionamientos egoístas que buscarán la ganancia —economía— y el sometimiento de los congéneres —política—. No pueden perderse de vista estas elementalidades cuando se trata de organizar la escuela.

La misma actitud de atenerme a los hechos en vez de dejarme arrastrar por ilusiones, me inclina a no privilegiar siempre la escuela plural, a pesar de que en cada centro pluralista acabará, de hecho, imponiéndose una ideología precisa. El pluralismo de cada centro únicamente se halla en los papeles o a lo sumo en las buenas intenciones. Pero, esta es al fin y al cabo la positiva realidad humana. No tendremos indefinidamente a nuestros alumnos en un ambiente postizo y engañoso. Preciso será introducirlos en el seno de las pasiones humanas en lucha, donde se hallarán por otra parte más a gusto, dado que esto es lo natural.

Por motivos de estructurar más equilibradamente la personalidad, me parece prudente comenzar la pericia escolar vertebrando las biografías tiernas alrededor de un solo apasionamiento —liberalismo o marxismo o cristianismo o ateísmo...—.

Escuela neutra. Con el vocablo «escuela» entiéndese ya de ordinario aquella institución educativo-docente que abarca desde el preescolar hasta los cursos de doctorado. Mas ¿qué embutir dentro del pellejo *neutra*?; el latín tenía *neuter*

que significa: «ni uno ni otro». ¿Acaso será *neutra* aquella escuela que no es ni de *unos* ni de *otros*?; pero ¿quiénes son los *unos* y quiénes los *otros*? Quizás los *unos* sean los socialistas y los *otros* los burgueses; tal vez los *unos* podrían ser los cristianos y los *otros* los ateos; o ¿por qué no?, *unos* serían los monárquicos y *otros* los republicanos, *unos* los estetas figurativos y *otros* los estetas abstractos, *unos* los adictos a la moral A y *otros* los sometidos a la moral B. En esta dirección, una escuela se denominaría *neutra* cuando fuera indefinida, sin sexo ideológico, amputada de cuanto no sean *ciencias formales* —lógica y matemática—, *ciencias físico-naturales* —astronomía, física, química, geología, biología...— y *ciencias humanas* —economía, sociología, psicología e historia—, y aun en este último caso extirpando todos aquellos apartados discutibles, los cuales posibilitan el que se hable, por ejemplo de economía socialista frente a economía capitalista. En la escuela neutra no se daría ni filosofía, ni ética, ni estética, ni teoría política, ni religión..., por ser tales saberes siempre discutibles; tampoco entrarían en ella los capítulos discutibles de las *ciencias humanas*.

Si *escuela neutra* es aquella que no se pronuncia sobre temas discutidos o bien que no lleva a cabo propaganda en pro de alguna de las tesis humanistas en confrontación, diré que esto solo es posible como *buenavoluntad*, como intención, pero que es algo completamente imposible de llevarse a la práctica por tratarse de una utopía absoluta. Aparte esta ingenuidad —la «buena intención» —, afirmo que históricamente se ha hecho un uso malévolo de la pretendida escuela neutra; se ha tratado de un camelo, de pura engañifa, de verborrea demagógica. So capa de *neutralidad* se ha ofrecido a los alumnos y a sus benditos padres una concreta ideología —de derechas, de centro o de izquierdas, que para el caso de esta patraña da lo mismo—, denigrando las ideologías del contorno a hurtadillas y con máscara de niño inocente.

Advierto al lector que entiendo por *ideología* un tipo de saber no-científico —que no se somete ni al criterio de fiabilidad de la no-contradicción ni al criterio de fiabilidad de la verificación—, saber que es además prático; es decir, que se tiene en vistas a conservar, o bien a alterar, la estructura social en la que se da.

La escuela neutra podrá existir en *La ciudad del Sol* de Campanella o en la *Utopía* de Tomás Moro, pero jamás en una sociedad histórica; en estas sociedades la neutralidad no se da de hecho; solo se la conoce como aquello que se desea o bien como encubrimiento de la propia ideología. Hay que malfiarse, pues, de los «neutrales» pues o son unos ilusos o unos estafadores.

En un significado, no obstante, es posible —y lo declaro— la escuela neutra: cuando solo se compromete a *no imponer* la ideología que tiene y que, aun sin querer, publica.

Los programas, los símbolos, el lenguaje utilizado, los manuales, el tono de voz, la gesticulación, el rictus de la cara, la biblioteca, las conferencias, las películas y diapositivas, los periódicos comentados... son otras tantas realidades que no permiten ser *neutro* ni al profesor ni a la institución singular.

Lo novedoso de la escuela pública estatal obligatoria, que impuso Jules Ferry, no fue tanto el aprendizaje cuando la *laicidad* o cierta filosofía estatal. Los republicanos franceses no fundaron la escuela primaria; simplemente la hicieron republicana, o sea, la estatificaron. Anduvieron más preocupados por la rentabilidad política que por la rentabilidad propiamente escolar. El Estado-educador se vuelve educador porque previamente es Estado. Se promueve la educación a fin de fortalecer cierta idea política. El principio es: *la educación pasa por la escuela y la escuela es cosa del Estado*.

El mismo Jules Ferry sostiene, el 5 de marzo de 1889, en la Cámara de Diputados, el papel del Estado en la escuela pública: «El Estado es el que enseña y controla la enseñanza [...]».

La identidad de escuela pública y escuela estatal se repite en boca de Ferry, el 25 de mayo del mismo año: «La enseñanza [...] no es cuestión industrial, sino materia de Estado ya que los intereses intelectuales de la infancia están bajo control y vigilancia del Estado».

Y ¿por qué el *Leviathan* estatal debe inspeccionar y censurar la enseñanza?, nos responde el propio Jules Ferry en fecha del 26 de junio 1879: «El Estado controla la escuela a fin de mantener cierta moral de Estado y determinadas doctrinas de Estado que resultan indispensables para la conservación de este».

La escuela pública contemporánea nace pegada al aparato estatal y su papel no es otro que legitimar cierta concepción del poder político. Enseñanza obligatoria, gratuita y pública con ánimo de que toda la ciudadanía interiorice —aprendiendo a leer y a escribir— las razones que tiene para obedecer a la autoridad política establecida. En 1883, la oficial *Revue pédagogique* resume esta concepción en una fórmula concisa: «La République a fait l'école, l'école fera la République».

El concepto contemporáneo —después de la revolución francesa— de *escuela pública* implica el que esta sea estatal. El Estado contemporáneo necesita meter sus legitimaciones racionales en la conciencia de todos los súbditos, ahora llamados eufemísticamente *ciudadanos*. A Estado moderno, escuela público-estatal. Son inseparables, uno y otra, dentro de la tradición latina. Los países anglosajones siguieron otros derroteros. No me detengo en ellos.

Lo de menos son los motivos de obedecer, en política; lo único serio es la obediencia. Pero, los motivos no pueden faltar. Trátese de razones marxistas o de razones liberales. La política no es la sirviente del derecho, si nos atenemos

a los datos, sino la servidora de la fuerza; ahora bien, la razón jurídica enseñada en las instituciones docentes a su favor le va extraordinariamente bien.

Los científicos producen un poder sobre el que carecen después de poder. Los políticos se harán con él. La Escuela desde el preescolar hasta los cursos universitarios de doctorado produce saber y transmite saber. El mando político está muy interesado en ambas cosas.

Se supone que la escuela privada está dominada por criterios sectarios y extracientíficos frente a una supuesta escuela racional y científica que encarnaría la escuela pública. Se da por sobreentendido qué cosa sea la ciencia y qué cosa sea la *razón*. Pero pregunto: ¿qué tipo de discurso separa lo científico de lo extracientífico? ¿lo racional de lo sectario?; desde luego no pueden ser ni la ciencia ni la razón las que establezcan tan apasionada frontera. Constituiría un contrasentido, pues antes de que saber qué es ciencia y qué es extraciencia, el discurso científico ya nos señalaría los límites entre una y otra manera de pensar. Resultaría que la diferencia entre A y No-A, la asienta A. Pura pornografía mental.

El concepto de *ciencia* no es normativo; es simplemente descriptivo y en consecuencia relativo. Lo que se tiene por ciencia en el siglo XIII puede muy bien no ser científico en el siglo XX. No es posible instaurar un concepto absoluto de ciencia. No hay científicidad más allá de las ciencias concretas; la científicidad es una construcción mental, útil o molesta, pero siempre relativa. En última instancia lo que instituye los lindes entre lo científico y lo extracientífico, en cada momento histórico, nada tiene que ver con la ciencia; no es otra cosa que determinados valores vigentes en una sociedad histórica. El concepto de científicidad se sostiene, por consiguiente, sobre la axiología, sobre la valorativa de un grupo.

Las valoraciones colectivas sobre qué sea ciencia y qué sea metafísica han mudado incesantemente.

Cualquier escuela introduce una pluralidad de saberes en un programa y los refleja en su organización escolar, en su tecnología, en su biblioteca, en el gesto del profesor o en la flexión de voz de este, en el conferenciante invitado, en la película, libro o pieza teatral aconsejados... Todo centro escolar, por consiguiente, tiene que ver con la *conciencia* y también con la *confesión*. Confesamos aquello que no podemos demostrar de forma tan contundente que convenzamos a todo el mundo, como sí sucede en matemáticas o en física. Las ciencias empírico-humanas, o sociales, andan de hecho a caballo entre la ciencia y la metafísica. Incluso el lenguaje coloquial tolera que se hable de economía marxista y de economía liberal, cosa que nos pasmaría si lo aplicásemos a las matemáticas o a la química. Suena mal distinguir entre matemáticas marxistas y matemáticas liberales o entre química liberal y química marxista. En estos

últimos ejemplos, muy poco hay que confesar; en cambio, en sociología, en historia, en economía..., predomina la confesión por encima de la ciencia. En las ciencias sociales, lo científico es básicamente lo sometible a estadística.

Ya va siendo hora de ingresar lingüísticamente en el siglo XX abandonando el XIX en que *confesional* apuntaba a una tan solo de las múltiples confesiones epistemológicas, a la confesión religiosa.

En *El Sofista*, Platón nos invita a la purificación —*Katharsis*; el *Katharós* es el limpio—. Purificar es separar lo mejor de lo peor. Existe la purificación del cuerpo, quitándole la enfermedad, y existe la purificación del alma, eliminando la ignorancia. La medicina en el primer caso y la educación en el segundo constituyen artes purificadoras. La enseñanza purifica el alma de la ignorancia en que yace. Señala con vigor Platón una ignorancia radical que hace impura el alma entera: consiste en *creer que se sabe, no sabiendo*. La *paideia* purificará la mirada de tan fundamental inmundicia.

El educador, pues, arrancará la ilusión y el simple *parecer*, de la mirada del educando. Lo de menos es el nombre de los ríos, la lista histórica de los gobernantes, la clasificación de los vegetales, la estructura del átomo o las capas geológicas; lo serio y lo primordial en educación es «enderezar el alma». Lo respetable de la *paideia* es su inspiración ética.

Unicamente los indecorosos —es decir, los positivistas— piensan la educación divorciada de la moral. Cosa distinta es preguntarse si, alguna vez, la educación realizará en el seno de la Historia, su vocación ética. Yo sospecho que no. Lo consideramos más adelante.

Pero, ¿qué es el *éthos*? ¿qué es la moral? El fragmento B-119 que poseemos de Heráclito —siglos VI-V a J.C. —dice así: «Aquello en lo que el hombre mora —su *éthos* o modo de ser— es el dios».

Multitud de interpretaciones permite la lectura de tan breve fragmento, pero me detengo en algo grave: el destino del hombre —su morada propia— no es la naturaleza, como sucede con el resto de animales, sino la «no-naturaleza», el dios. La muerte y el «no-ser» constituyen el destino de las bestias y al propio tiempo constituyen el privilegio de los hombres porque estos *se dan cuenta de lo uno y de lo otro*, palpándose de esta forma interpelados por *otras cosas*: por los valores, por la moral. Llegar a ser aquello que propiamente se es, requiere virtud, *areté* —excelencia o valor—.

Hasta aquí hemos contemplado a la educación fuertemente abrazada a la moral. La primera no se entiende sin la segunda. Ahora bien, si abandonamos la peligrosa ilusión platónica —amada por todos los dictadores de la historia— que cree poder demostrar «científicamente» qué es «lo bueno», descubrimos la anemia de la ética. La ética no prueba qué es lo bueno y qué es lo malo.

Lo bueno para Pedro es malo para su vecino. Lo bueno en el siglo I resulta ser malo en el siglo XIV. Lo bueno para los gobernantes es malo para muchos gobernados. *Educación para la moral*. Pero ¿qué moral? Y la *paideia* se queda perpleja y sin saber a qué atenerse. ¿Quién nos sacará de tal irresolución?; tácticamente siempre lo ha hecho el poder político, la *politeya*. El poder dominador, inescapablemente, *sabe* qué es lo bueno y qué es lo malo.

Tal vez nunca la *paideia* vivirá exclusivamente para el *éthos* dado que la *politeya* despedaza la moral a causa de la fragilidad de esta. Si alguna posibilidad le queda al anterior fracasado abrazo, será a base de convertirse a lo natural escapando del poder político. Peor ¿acaso podemos vivir socialmente decapitados, en *ánarkhos*, sin jefe?; ¿volver a Rousseau?, pero, ¿qué ha obtenido Neill con su escuela de Summerhill?

Los políticos que asaltan el poder descansando sobre ideologías de izquierda tienen la costumbre de escandalizarse, o de aparentarlo cuando menos, cuando los de enfrente sostienen que un centro escolar debe de poseer un ideario, el ideario escolar. —Téngase presente que la base de sustentación de un ideario la constituyen ideologías más utopías—. Pues, bien; se rasgan las vestiduras, los primeros, cuando de hecho en los centros denominados laicos, o bien neutros, se viven también objetivamente idearios privilegiados aunque no se los explicita. Es más honrado e incluso más sano mentalmente reconocer que en cada centro escolar predomina un ideario, una manera de comprender la existencia del hombre aunque esto no conste por escrito. Hasta puede suceder que el ideario redactado e impreso no sea el ideario real, aquel que de veras vertebró mayoritariamente las actividades de una institución escolar. Cuántas veces les sucede esto a las llamadas escuelas católicas. Los papeles dicen una cosa y el centro, a lo mejor, es mayoritariamente marxista o caso postmoderno. Lo que se quiera, menos soñar con una escuela invertebrada ideológica y utópica.

Porque nos da la impresión que no andamos prefabricados, porque en ocasiones no sabemos a qué atenernos en nuestra conducta, fabricamos o descubrimos —no me enredo a hora en la cuestión— valores, ideologías y utopías. Si el circuito «estímulo-respuesta» se nos presentara siempre como cerrado, no nos veríamos precisados a referirnos a otras realidades que a aquellas que podemos someter a prueba. Ignoro si somos libres, pero sé muy bien que cuando menos así nos lo parece en determinadas coyunturas; esta experiencia nos lanza hacia la transrealidad —valores, ideologías, utopías—.

Ni los *modelos intrahistóricos* de hombre, de sociedad, del Todo (e.g. escuela comunista), ni los *modelos metahistóricos* de hombre, de sociedad, del Todo (e.g. escuela cristiana) provienen de análisis técnico-científicos de la realidad objetual, sino que nacen —o fuera mejor que nacieran— de opciones o

apuestas existenciales ante el tener que apechugar con la vida. Sería bueno que inscribirse a unos o a otros modelos fuera fruto de la libertad de cada quien delante del destino humano, salvando al propio tiempo la función ideológica que fácilmente juegan dichos esquemas mentales.

La escuela privada parte del supuesto que no es posible repartir equitativamente en cada centro escolar todas las ideologías y todas las utopías que fabricamos los hombres. Se inclina, por tanto, a que cada centro protagonice uno de estos discursos no-científicos y con consecuencias en la praxis humana. Además, teme que a los más pequeños les dañe la vivencia cotidiana de las contradicciones utópico-ideológicas y prefiere que se de una coherencia de *modelos* en el seno de la misma escuela.

Los centros privados de enseñanza se reúnen mayoritariamente alrededor del pensamiento cristiano. Esta cosmovisión entiende el fenómeno humano como inexplicable, en su totalidad, desde el fenómeno mismo. La positiva aparición del hombre no da cuenta cumplida de tal presencia, no explica en su integridad a bestia tan extravagante. Los cristianos, juntamente con otros no-cristianos, son buscadores de la *verdad* del hombre quedando siempre insatisfechos de *las verdades* acerca del hombre. Esta pesquisa del ser humano en torno al propio ser humano no es cosa de hoy; viene de muchos siglos atrás. No ha pues de causar maravilla que se haya acumulado, en forma de tradición, tanto discurso e incluso tanta cardíaca —esta también se transmite, pegándose a las palabras fundamentales a modo de connotaciones de los significados de aquellas—.

Nadie debería pasarse de la voluntad de un grupo de hombres de continuar el traspaso de la tradición recibida de sus antepasados acerca de la peripecia de saber qué sea el *ántrophos*. Puede la escuela pública —cuando no decide ser laica o neutra— prestarse a ser también el lugar de esta comunicación fervorosa, pero salta a la vista de cualquiera que es lugar más idóneo, más seguro, más recatado, la escuela privada para menester tan delicado y particular. Desde esta pupila, parece más sensato y desde luego más democrático, porque resulta posible escoger, que haya pluralidad escolar en conformidad con la vinculación que se establece con un pasado de exploración sobre el sentido del hombre.

La pluralidad ideológica de centros en el territorio del mismo Estado facilita la expresión de la conciencia de cada cual. La escuela privada entiende la democracia escolar como la oferta, a todos los ciudadanos, de distintos modelos de escuela según diversas maneras de entender el hecho humano. Se opondrá, por consiguiente, tanto a la escuela pública única como a la escuela pública pluralista. A la primera por motivos obvios deducidos de su postura; a la segunda por falta de controles del pluralismo defendido en los papeles.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUDELAIRE, Ch.

1975 *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard.

BERGSON, H.

1970 *Oeuvres*. Paris: PUF.

1992 *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF.

ECKHART, J.

1936 *Die deutschen und lateinischen Werke*. Stuttgart: Kohlhammer.

ÉLIADE, M.

1956 *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.

FREUD, S.

1960 ... in *Gesammelte Werke*. 18 vol. Frankfurt am Main: S Fischer Verlag.

GIRARD, R.

1972 *La violence et le sacré*. Paris: Grasset

1978 *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset.

HEGEL, G.W.F.

1968 *Gesammelte Werke*. 40 vol. Hamburg: Meiner.

HEIDEGGER, M.

1968 *Questions I*. Paris: Gallimard.

HUME, D.

1976 *The Natural History of Religion, Dialogues concerning Natural Religion*.
Oxford: Clarendon.

KANT, I.

1902 *Kant's gesammelte Schriften*. 9 vol. Berlin: W. de Gruyter.

LEVI-STRAUSS, C.

1964 *Le cru et le cuit*. Paris: Plon.

1973 *Anthropologie structurale II*. Paris: Plon.

MARX, K.

1982 *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung in Deutsch-Französische Jahrlücher*, Trad. Pléiade, t. III, Paris.

NIETZSCHE, F.

1967- in *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 15 vol. Berlin: G Colli et M.

1977 Montinari.

TOMÁS DE AQUINO

1955 *Summa theologiae*. Madrid: BAC.

1961- *Summa contra gentiles in Opera omnia*. Torino: C. Pera, P. Marc et P.
1967 Caramello, Marietti.

WEBER, M.

1920 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 3 vol. Tübingen: Mohr.

WITTGENSTEIN, L. J.J.

1961 *Tractatus Logico-philosophicus*. London: Routledge et Kegan Paul.