

RELIGION Y VIOLENCIA J. Amando Robles

No hacía falta el 11 de septiembre para tener que abordar este tema. Aun sin incluir la parte que la religión pudo tener en este atentado terrorista, son tantos los conflictos y luchas donde la religión ha sido parte en nuestros días, que el tema de la relación religión y violencia debe ser abordado. Máxime si se tiene en cuenta lo que religión y violencia han significado en el pasado y, según algunos analistas, pueden todavía significar en el futuro (Huntington 1997).

El asunto es tan grave que ninguna pregunta, ni ningún planteamiento, debe ser ahorrado. Es nuestra convicción, y lo decimos sobre todo por lo que atañe a las religiones y a sus fieles. En este campo, más todavía que en otros, la libertad tiene que ser condición de la reflexión y para la misma. Y ésta será nuestra actitud. Afortunadamente, en esta temática no se parte de cero. En la relación religión violencia, verdadero síndrome, hay dimensiones antropológicas, sociales, psicológicas y teológicas que ya han sido estudiadas desde las respectivas disciplinas. También desde la filosofía, e incluso desde la genética. Pero todavía quedan aspectos por abordar, como el de si existe una relación intrínseca entre religión y violencia. Este es el tema que nos proponemos plantear, y ello desde un punto de vista fundamentalmente científico social, recorriendo los siguientes pasos: 1) las creencias religiosas y su estructura violenta; 2) la estructura jerárquica, autoritaria y dualista del paradigma agrario y la religión de creencias; 3) violencia y religiones monoteístas, incluida la religión cristiana; 4) ausencia de un conocimiento “religioso” apropiado, no violento; y 5) la religión de conocimiento, no violenta, como superación de la religión de creencias.

1. La violencia en la estructura misma de la religión de creencias.

Para el planteamiento que proponemos asumimos el término violencia en el sentido amplio de ‘imposición’, creyendo sin embargo nosotros, es nuestra hipótesis, que en la violencia como imposición se originan todas las demás formas de violencia religiosas, incluidas las más destructivas. Y creencias aquí las asumimos en un sentido bien específico: no como verdades aceptadas sin que medie una adecuada fundamentación racional, que es como solemos entenderlas normalmente, sino como verdades incluso racionalmente bien fundadas y argumentadas, pero sólo aceptadas a tal título, por lo tanto con convencimiento, pero sin que sean una experiencia real y verdadera o portadoras de la suficiente comprensión para conducir a ésta (Robles 2002). Las creencias así entendidas, que son las que caracterizan las verdades religiosas ‘creídas’, significan para quien las acepta, vale decir para los fieles, una imposición, una violencia.

Las creencias significan una imposición y operan como tal en la medida en que, por su naturaleza y estructura misma, son proposiciones dirigidas al entendimiento lógico o argumentativo con el fin de convencerlo para que, una vez convencido, la voluntad ordene al resto de dimensiones y funciones de conocimiento humanas su aceptación. Es una imposición en la medida en que, por así decirlo, se intenta implicar a todo el ser humano, y hasta cierto punto se le implica, sin contar previamente con todo él. Es una parte, y reducida, la que decide por el todo. Son unas verdades que, por su naturaleza, eminentemente abstracta y autoritaria, y por su estructura, nunca llegarán a ser experiencia, nunca llegarán a ser objeto del percibir, sentir y conocer de todo el ser y con todo el ser. Ni siquiera son verdades para todo el entendimiento y para toda la voluntad, sino para parte de estas funciones. Aquí es donde se origina la relación violencia religión, de la religión como sistema de creencias: en la naturaleza y estructura de éstas. De manera que podemos concebir la hipótesis: donde hay religión como sistema de creencias, por sutilmente que sea hay violencia como imposición. No puede ser de otra manera. A la luz de este planteamiento se comprende muy bien que uno de los mayores teólogos católicos del siglo pasado, Karl Rahner, expresase como si de una evidencia se tratara, lo que por otra parte es dato común en la teología al uso: que la fe como experiencia siempre es una fe «tentada», esto es, cuestionada en sus propios contenidos y, que por lo mismo, ha de ser continuamente conquistada (Rahner 1979). Cosa que no sucede en el arte como creación o en el deporte en su nivel de realización más lograda. Pero, como se ve, sí sucede en la fe. Porque se trata de una fe que entendimiento y voluntad reducidos imponen a sí mismos y al resto del ser.

Ello sucede así porque, de un modo u otro, el tipo de verdades objeto de creencia siempre vienen propuestas con autoridad. De una manera o de otra siempre se trata de verdades ‘reveladas’ por algo o alguien superior. No se trata de verdades para hacer de ellas una experiencia, y que por lo tanto y en orden a esto, deben ser comprendidas como tales, como experienciables y operables. Se trata de verdades ‘filosóficas’, de verdades para explicar, ordenar o cosmizar, dar sentido a la vida y a la historia, guiar éticamente la acción humana. En el fondo, son verdades recibidas de una autoridad, para reproducir, mediante una aceptación obsecuente, la autoridad y su cosmos. La autoridad que les es inherente ‘naturaliza’ la imposición que significan y, en este sentido, la refuerzan. Este tipo de relación que se establece entre religión y violencia es, obviamente, de carácter intrínseco. A la religión de creencias le es inherente la imposición, que significa violencia para las dimensiones humanas y funciones afectadas. Es así por su naturaleza autoritaria y por su estructura. Y lo va a ser aún mucho más cuando la religión

de creencias se articula sobre la estructura y el modelo axiológico del paradigma agrario, como sucede en el caso del cristianismo.

2. Religión de creencias y paradigma agrario.

Como el calificativo lo sugiere, el *paradigma agrario* es el propio de las sociedades agrarias. Por paradigma aquí entendemos el sistema matricial de representaciones y de significaciones conforme al cual las sociedades agrarias modelan su conocer, significar y actuar para poder vivir con los recursos que les son propios, la agricultura. El paradigma así entendido funciona, además de como matriz, como una “programación”. Pues, bien, este paradigma matricial y programador es de naturaleza jerárquica, autoritaria, y en el caso del cristianismo, por influencia de las sociedades pastoriles y urbanas, tal como éstas se dieron en el Mediterráneo y durante la Edad Media, es también dualista (Corbí 1992, 1996).

Es jerárquico y autoritario, al modo que lo son las sociedades agrícolas de riego y afines. Recuérdese que éstas, para llevar a cabo las grandes obras hidráulicas que las caracterizan, necesitan de un sector social decisor y director, sector por excelencia de la autoridad, sector expresión y creación de jerarquía. Otro tanto sucede en las sociedades imperios. Además de la agricultura, que en el proceso de siembra-comida que la constituye, supone axiológicamente la experiencia de la *muerte/vida*, este tipo de sociedades necesitan del sector decisor, que como necesario que es a la vida de la sociedad, introduce el modelo axiológico *mandato/obediencia* y subsume a aquel. Efectivamente, las sociedades agrarias para vivir necesitan de la autoridad y necesitan como de un valor matricial del modelo axiológico *mandato/obediencia*. De esta manera se institucionaliza el modelo jerárquico autoritario, con todas sus implicaciones. Por ejemplo, con la existencia de un Ser Supremo o Señor, origen y fuente de todos los mandatos, que con sólo su palabra crea todas las cosas.

Para la religión que se moldea y articula sobre este paradigma las consecuencias no pueden ser mayores: la religión se constituirá en religión de creencias en el sentido más pleno. Por ello la religión de creencias ha pasado a ser sinónimo de la religión de las sociedades agrarias.

Este carácter creencial, por lo tanto ‘impuesto’, en el sentido explicado en el comienzo, se verá más reforzado aún con la convergencia del *paradigma artesanal*. Este, que podemos expresar en términos de *emisor/receptor*, se prestará muy bien para converger con el paradigma agrario, jerárquico y autoritario. Y es que la misma agricultura es artesanía, es una actividad procesual posible porque, como toda construcción artesanal, es concebible y concebida en términos de “logos” o razón, esto es, de proporción y medida, y como tal es producible. El esquema *emisión/recepción*, *emisor/receptor* implica que hay siempre algo o alguien que emite y algo o alguien que recibe, resolviéndose el proceso en última instancia a la existencia de un gran *emisor* o artesano.

No es necesario subrayar cómo el paradigma agrario, el artesanal y el *dualista* con sus dos grandes principios de Bien y Mal, modelaron la religión cristiana, y contribuyeron a acentuar la naturaleza creencial de sus doctrinas. En el caso del dualismo, aportando, entre otros elementos y estructuras, lucha del bien contra el mal, pactos y alianzas, pueblo elegido, mediador y redentor. Aquí el esquema *mandato/obediencia* ‘naturaliza’ como evidencia la aceptación de verdades divinamente reveladas y, por lo tanto, la aceptación ‘impuesta’ de las mismas. ‘Imposición’ que en el paradigma dualista es de enfrentamiento y lucha.

Sí es importante subrayar en cambio la naturaleza no experiencial del paradigma artesanal, por lo ilustrativo que resulta en lo relativo a las creencias. En efecto, el paradigma artesanal, a diferencia del paradigma en términos de mitos, no tiene interés en explicar lo que las cosas y los acontecimientos significan, el valor que tienen, sino cómo son construidas o creadas, siguiendo qué tipo de cánones o medidas que queda en ellas como una “ley natural”. Como se ve, se trata de una explicación de naturaleza más teórica y abstracta. Por esta línea, como es fácil intuir, conocimiento y explicación se alejan progresivamente de la experiencia, de un conocer más integral y concreto, más empírico y sapiencial. Dicho sea de paso, éste comportamiento es el que hace una de las diferencias entre las religiones occidentales y las religiones orientales (Fromm 1971: 137).

Por una especie de mecanismo, la imposición que a nivel de los sujetos implica la aceptación de las religiones de creencias, se va a traducir en el comportamiento de cada religión de creencias para con el resto. Cada una se considerará el centro del mundo y referencia obligada de la historia. No en vano son “universales”, en otras palabras, liberadas de límites de espacio y tiempo; universales, como universal es su Señor. Cada una se considerará la única, la verdadera, superior a las demás y, por lo tanto, con derecho, divino, a incluir y excluir, dando así lugar a tanta violencia religiosa como la historia registra.

3. Monoteísmo y violencia.

Sin desconocer el enorme aporte positivo de las religiones de creencias a las sociedades, en términos por ejemplo de humanización de las culturas, de responsabilidad ante el mundo y la historia, de valores como el trabajo, la convivencia, el amor, la compasión y la solidaridad, no se puede ignorar lo que también ha sido y es responsabilidad de los monoteísmos en la violencia, religiosa, social, cultural y política. Y es que si bien el monoteísmo significa una superación del ídolo y de su immanentismo humano, fuente fácil de violencia, por su

estructura misma, después de todo, los monoteísmos no superan dicho inmanentismo, siguen haciendo dioses a imagen humana, y con frecuencia son fuente, esta vez más concentrada, de imposición y violencia.

¿El Dios de los monoteístas no es con frecuencia un dios del que la trascendencia o misterio ha desaparecido, porque se cree conocerlo adecuadamente y tener la clave que permite interpretar su comportamiento en la historia, así como el desarrollo y desenlace último de ésta, la vida después de la muerte, y otros planteamientos por el estilo? Cuando se procede así, ¿Dios y su ser no es manipulado, visto y tratado como un ídolo? ¿La trascendencia de Dios se sigue salvando? ¿Y no es esta creencia, esta manera de manipular Dios y su comportamiento lo que es fuente de violencia religiosa, aunque en algunos monoteísmos y épocas sea de manera más sutil y civilizada y en otros de manera más fanática y fundamentalista?

El peligro de que el Dios transcendente desaparezca lo ha expresado muy bien, por lo que respecta a la filosofía, Yves Cattin en un artículo publicado hace una década, «La metáfora de Dios». Refiriéndose al «dilema insoluble» de la filosofía cuando, para criticar y superar los ídolos, intenta fundamentar racionalmente a los dioses, lo expresó de la manera siguiente: «O bien se piensa la trascendencia de Dios a partir del sistema del que ella pasa a ser un elemento central y fundador —pero en este caso Dios hace sistema con el mundo, perdiendo toda trascendencia, y el concepto de Dios no tiene ya ningún poder crítico, ya que Dios no tiene ninguna alteridad y se hace incapaz de estar presente con una presencia real (...)—, o bien la filosofía intenta desesperadamente mantener la trascendencia más alta; pero entonces se siente impotente para hablar de ella y se ve llevada a renunciar a sí misma estableciéndose en el silencio. » (Cattin 1992: 80). Para el autor la solución al dilema está en un Dios que pertenezca al orden de la «gratuidad». La gratuidad que se da en el lugar humano del reconocimiento del rostro del otro, que a su vez es un no-lugar. Y para él este Dios es el que se revela en la Torá y en Jesús de Nazaret. Pero si esto es así, ¿cómo ha podido darse un Dios, y por lo tanto una violencia, como la que denuncia Dostoyewsky bajo la figura del Gran Inquisidor en su famosa novela, *Los hermanos Karamazov*. Y, por otra parte, ¿será tan malo no poder hablar conceptualmente de la trascendencia y que la razón tenga que guardar silencio ante ella?.

Una vuelta a tesis de Erich Fromm pueden ser de gran utilidad en este punto. Nos referimos a tesis como la necesidad de un Dios protector, las relaciones incestuosas que un concepto así evidencia, la autoridad como compensación a la inseguridad y rechazo que las relaciones incestuosas producen, la naturaleza autoritaria de las religiones basadas en estas relaciones y, como consecuencia, los mecanismos que generan de autoridad, intolerancia y exclusión.

Según Erich Fromm, el ser humano tiene que romper los lazos incestuosos, incluso con Dios, para hacerse libre y ser plenamente humano (Fromm 1971: 108). Mientras tal cosa no ocurra, ni el ser humano se puede realizar plenamente ni el Dios así concebido es verdadero Dios, es un ídolo (Fromm 1996: 73). La ruptura superación de lazos incestuosos implicará el silencio, como superación también de la conceptualización de Dios. Porque el verdadero nombre de Dios es el «innominado» (Fromm 1971: 150), el sin nombre (Fromm 1996: 72; 1984: 88).

“Dios” no es un concepto, es un símbolo (El arte de amar 1996: 74), una metáfora, una expresión poética (Fromm 1984: 23). De hecho para Fromm este es el punto de llegada de la evolución que ha conocido el concepto de Dios en el monoteísmo, y que coincide con el Dios de los místicos (Fromm 1996: 72-73). A esta religión o religiones Erich Fromm las llama *humanistas*, y las contraponen a las otras, que llama *autoritarias*. (Fromm 1971: 54 y ss). La significación de tal denominación es clara. Las humanistas son expresión de libertad y realización plena, las autoritarias de inseguridad, sometimiento, imposición y violencia.

Las religiones monoteístas, incluido el cristianismo, deben preguntarse seriamente por la relación en su seno entre religión y violencia. Muy posiblemente se descubra una relación más estrecha y, por lo tanto, “violenta”, de lo que se creía. Obviamente, como advierte el propio Erich Fromm nada impide que quienes adhieren a una religión monoteísta puedan seguir expresando su fe en Dios, con tal de que purifiquen su fe de todo elemento idolátrico. Esto implica, en término de Mariano Corbí, “utilizar el nombre de Dios como si no se utilizase”, esto es, apenas apoyándose en lo mejor de su carga simbólica sólo para expresar algo que es inexpressable.

4. La “razón religiosa”, ausente en la religión de creencias.

Lo que subyace en el fondo, tanto de las creencias, como de la religión basada en ellas y en los monoteísmos, es un problema epistemológico, un problema de conocimiento adecuado o categorial. Falta un conocimiento de lo “religioso”, adecuado. Y al no ser adecuado, es violento.

Es claro en las creencias, en la medida en que por ellas una parte se impone al todo; algo que sólo ha convencido al pensamiento, éste activando la voluntad lo impone a un resto mucho más grande; un resto que todo él es sentir, percibir, conocer, querer y actuar. Ello por cuanto el conocimiento que se pone en juego, un pensamiento de tipo filosófico, racional, discursivo, en el fondo no conoce la naturaleza de la parte, como no conoce al todo. Es la necesidad, y a la vez la limitación, de la filosofía, de la razón filosófica. De ahí la necesidad de otra “razón” capaz de conocer el todo y que lo conozca como tal: indescriptible, inexplicable, únicamente experienciable y testificable. Inspirándonos en el rico aporte de María Zambrano cuando reivindica y muestra la necesidad y la existencia de la “razón poética”, esa razón necesaria para conocer con pertinencia el todo podríamos llamarla, si no hubiese sido

ya llamada de otra forma, la “razón religiosa” (Rocha 1997). Y a ella habría que reconocerle atributos muy parecidos a los que Zambrano reconoce a la “razón poética”, aunque haya sus diferencias.

Así, mientras la filosofía es un conocimiento, necesario pero desgarrado y que desgarrar, que produce violencia en la realidad que conoce y como la conoce, la poesía o “razón poética” sufre por conocer las cosas como son: «el poeta quiere una, cada una de las cosas sin restricción, sin abstracción ni renuncia alguna. Quiere un todo desde el cual se posea cada cosa, mas no entendiendo por cosa esa unidad hecha de sustracciones. La cosa del poeta no es jamás la cosa conceptual del pensamiento, sino la cosa complejísima y real, la cosa fantasmagórica y soñada, la inventada, la que hubo y la que no habrá jamás.» (Zambrano 1996: 22). Por ello, «ningún poeta puede ser escéptico, ama la verdad, mas no la verdad excluyente, no la verdad imperativa, electora, seleccionadora de aquello que va a erigirse en dueño de todo lo demás, de todo.» (Zambrano 1996: 24). Añadamos una cita evocadora más, de tantas como habría que hacer de Zambrano en relación con este tema: «Sea o no sea así, el “todo” del poeta es bien diferente, pues no es el todo como horizonte, ni como principio; sino en todo caso un “todo” a posteriori que sólo lo será cuando cada cosa haya llegado a su plenitud.» (Zambrano 1996: 24). Pessoa en su poema De “El guardador de rebaños” expresó reiterada y poéticamente, ya no en teoría, lo que es la “razón poética”, en el fondo, el saber no sabiendo de los místicos.

Vistos desde el conocimiento, el problema de los monoteísmos no es que postulen la existencia del Absoluto y lo personalicen, el problema es que se empeñen en conocerlo, y prácticamente así lo postulen, conceptualmente. Se puede hablar de Absoluto, pero no se puede conocer conceptualmente. El conocimiento conceptual no es un medio adecuado para ello. Ante lo inconcebible, la filosofía, el conocimiento conceptual, tiene que guardar silencio y dejar paso al conocer con todo el ser y desde todo el ser, al conocer que en vez de conceptualizar, sólo puede atestiguar, testificar. El único conocimiento no violento. No violento, porque no impone nada; sólo atestigua.

Si la “razón religiosa” es la gran ausente en las religiones de creencias, también lo es el actuar “religioso”, el actuar desinteresado, pleno, creativo, transparente; en una palabra, el actuar amoroso. Nuestro actuar religioso lo es poco, es poco maduro. Y así lo ha sido históricamente, al menos en el caso de los europeos, actuando, «tras veinte siglos de cristianismo y otros más de Filosofía, como unos adolescentes» (Zambrano 2001: 52). Con esta actuar como actitud nada extraño que la historia occidental haya sido tan violenta. Porque, aún en el mejor de los casos, «La acción precipitada sin ser transparente para el hermano, sin contar con su caridad, por puro que sea en su origen, desata la violencia y el crimen, la guerra cainita.» (Zambrano 2001: 57).

Pues bien, la “razón religiosa”, la única capaz de entregarle al hombre el conocimiento religioso, la libertad y la plenitud humana, y con éstas, la paz, la paz total, contra todas las apariencias está fundamentalmente ausente en la religión de creencias. No realiza su trabajo, no convierte a la propia religión. Esta, sin la “razón religiosa”, se ve abocada cada vez más a ser racionalización, moral, creencias y ritualismo, promesa de una plenitud que aquí nunca llega. Y a cambio de ello, demanda aceptación, exige sumisión y, por lo tanto, significa violencia. Pero una religión que no implique imposición es posible. Como lo es la razón y el actuar “religiosos”.

5. La religión del conocimiento silencioso como religión del conocer y actuar no violentos.

Esta religión es la religión del conocimiento silencioso. Por definición este conocimiento es conocimiento no violento.

Llamarlo conocimiento es una manera de expresarlo. Porque en realidad no es conocimiento al estilo de como lo es nuestro conocimiento ordinario. En este se da siempre la pareja sujeto y objeto, y el acto de conocer. En el conocimiento silencioso, no. El que conoce, lo que conoce y el acto de conocer, nos dicen los maestros, es la misma cosa, forman una unidad. El conocimiento ordinario necesita siempre de mediaciones y representaciones. El conocimiento silencioso, no. Es conocimiento directo y con todo el ser. Aquí ser y actuar son idénticos y son conocimiento, conocimiento por antonomasia. Porque ser y actuar son conciencia y nada más que conciencia. Y es silencioso, porque se hace posible cuando todo otro conocimiento ha sido silenciado, ha sido acallado, ha sido superado.

Este conocimiento es “religioso”, porque es gratuito. Porque no responde a necesidades, intereses y deseos. Porque no es medio para ninguna otra cosa. Es gratuidad y fin en sí mismo. Es plenitud, es totalidad. Y por ello, es último. No hay otra experiencia más gratuita que esta. Si la hubiere no estaríamos ante la “razón religiosa”, ante la experiencia religiosa. Habría algo más gratuito que ella, más desinteresado, más último y, por lo mismo, más total. Ella es experiencia plena y total. Es gracia. Es lo último en términos de calidad de conocimiento, no en términos escatológicos o filosóficos.

El arte, en su doble dimensión de creación y contemplación estética, con frecuencia se queda en a contemplación de la belleza (Huxley 1999: 149). En otras palabras, supone un sujeto que crea y contempla y una realidad contemplada. No es lo último, aunque puede llegar a estar muy cerca. Tampoco lo último en términos religiosos ordinarios como Dios, cielo, vida eterna, es lo último si son realidades concebidas y perseguidas desde el interés. Lo último es lo que es gratuito y sólo lo gratuito, lo que se experimenta en sí y por sí.

Pues bien, lo religioso así entendido es por su naturaleza un conocer y un actuar no violentos. Más aún, a su luz todo otro conocer y actuar significan en algún grado imposición y suponen alguna violencia. De ahí su

incompatibilidad profunda y total con éstos. Donde hay la más leve sombra de imposición, fijación o dogma, no se puede dar el conocimiento silencioso.

Al no ser medio para nada, en el fondo tampoco nada es medio necesario para ella. Es libre con respecto a todo y libera de toda pretensión de fijeza e imposición. El empeño personal, la vida moral, el esfuerzo, son necesarios y, sin embargo, llegado un determinado momento ya no lo son, más bien se convierten en obstáculo. Son muchos los caminos y métodos que existen, y, alcanzada la cumbre, los testigos al unísono nos hablan de que no hay ningún camino. De ahí, no ya un gran sentido de amplitud y tolerancia, sino de universalidad y confianza total.

No puede haber imposición y dogmatismo, donde los caminos son tantos como las personas, y cada ser humano tiene el suyo. Forzosamente el suyo. El que él sólo tiene que recorrer, y en solitario, si es que quiere hacerlo. Porque nadie lo puede recorrer por nadie.

Tampoco puede haber verdades que hay que creer y confesar, cuando en este dominio sólo hay verdades que hay que comprender para luego vivirlas. Ni en este terreno hay verdades doctrinalmente superiores a otras. Las verdades aquí se miden por los resultados a que conducen. Claro que hay enseñanzas más adecuadas que otras, más valiosas, pero ello a partir de los resultados que permiten no a partir de posiciones de fe o dogmáticas.

La experiencia del conocimiento silencioso es vida, una nueva vida, una nueva forma de vivir, hecha de creatividad y libertad. Sin estas dos condiciones, lo que comenzó siendo hallazgo y creación, pronto terminará en fijación, dogma, imposición. Es necesario al conocimiento silencioso que la creatividad no se interrumpa y para ello que la libertad siga. Ambas, creatividad y libertad, se oponen a fijación e imposición.

La experiencia del conocimiento silencioso es la experiencia de los fundadores de las grandes tradiciones religiosas y de sabiduría, de los grandes profetas, de los grandes testigos y maestros. Esta experiencia, aunque soterrada, yace en las religiones de creencias y a ella están llamadas a convertirse éstas. A ella deben convertirse si de manera consecuente y radical quieren romper con esa relación estrecha que las une con la violencia.

Con ello no se superará la amenaza que sigue conociendo y conocerá la vida humana, y la vida sin más, en nuestro planeta; amenaza que se traduce en violencia, sufrimiento y muerte. Pero las religiones de creencias dejarán de ser cómplices y su apuesta desinteresada pero total será por la vida.

Bibliografía citada

- Cattin, Yves, (1992), *La metáfora de Dios*, **Concilium** 242, pp. 77-94.
- Corbí, Mariano., (1992), *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*, Herder, Barcelona.
- Corbí, Mariano., (1996), *Religión sin religión*, PPC, Madrid.
- Fromm, Erich, (1971), *Psicoanálisis y religión*, Editorial Psique, Buenos Aires.
- Fromm, Erich, (1984), *Y seréis como dioses*, Paidós, Barcelona.
- Fromm, Erich, (1996), *El arte de amar*, Paidós, México.
- Huntington, Samuel, (1997), *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México (orig. ingl., Simon & Schuster, Nueva York 1996).
- Huxley, Aldous, (1999), *La filosofía perenne*, Editorial Sudamericana, 4ª ed. Buenos Aires.
- Pessoa, Fernando, (1995), *Poemas de Alerto Caeiro*. Colección bilingüe, Visor 2ª ed. Madrid.
- Rahner, Karl, (1979), *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona.
- Robles, J. A. (2002), *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*, EUNA, Heredia (Costa Rica) 1ª reimpr.
- Rocha B., Teresa (ed.), (1997), *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Tecnos, Madrid.
- Zambrano, María, (1996), *Filosofía y poesía*, F.C.E.-España 1ª reimpr. 2001.
- Zambrano, María, (2001), *La confesión: género literario*, Ediciones Siruela 2ª ed.