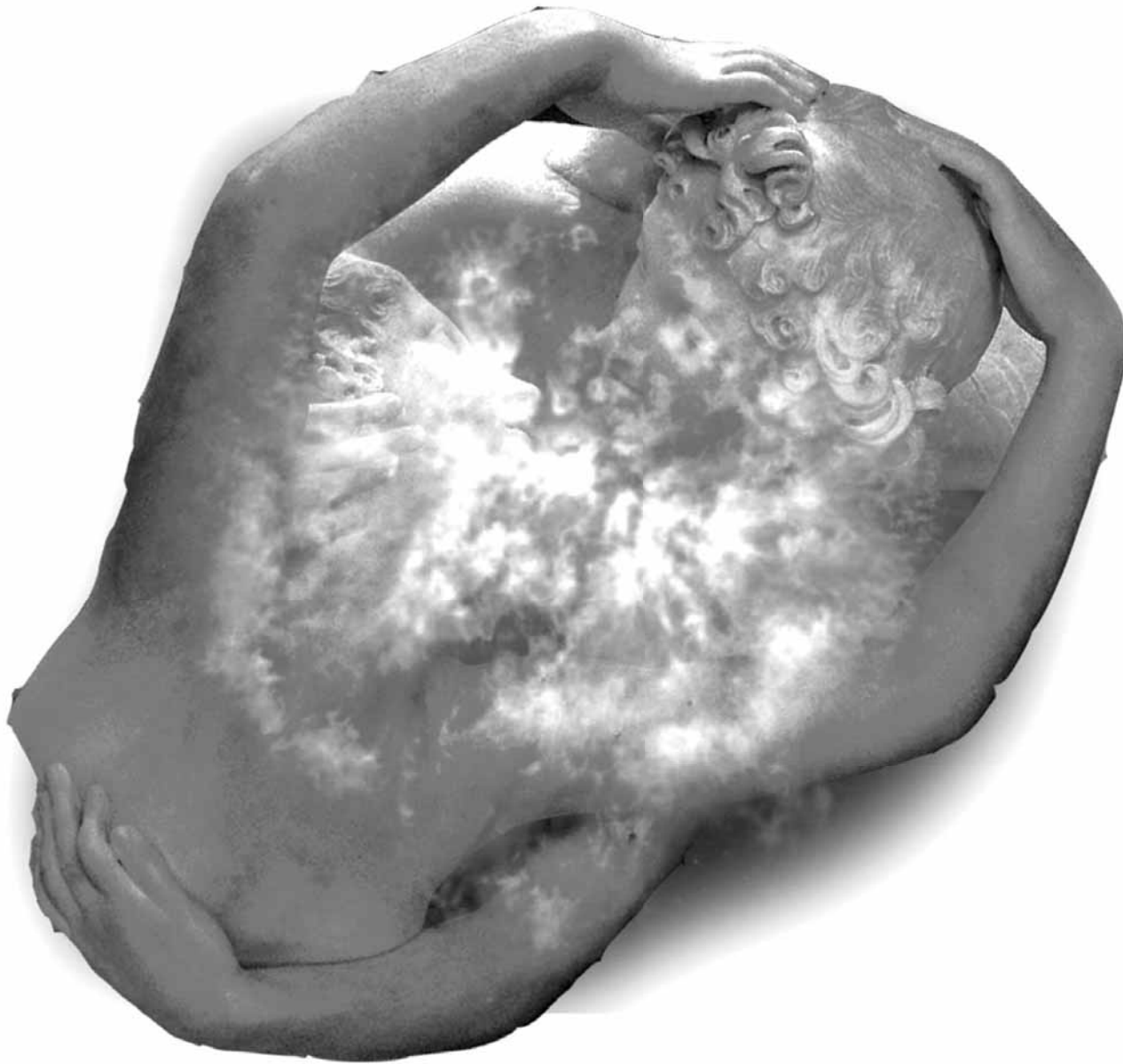




En 2011 Ronald Dworkin preparó unas emocionantes conferencias sobre los valores esenciales del género humano y las creencias religiosas. Con la sencillez propia de la exposición oral, salpimentada con pinceladas literarias y humorosas, ese discurso se convertiría en un pequeño libro que estamos por publicar; ofrecemos ahora una breve muestra de este ensayo sobre el escepticismo, la religiosidad, lo trascendente más allá de dios



ADENLANTO

Religión sin dios

RONALD DWORKIN

La bien conocida y tajante división entre las personas religiosas y aquéllas que carecen de religión es demasiado burda. Muchos millones de personas que se consideran ateas tienen convicciones y experiencias similares —e igualmente profundas— a las de aquéllas que los creyentes conciben como religiosas. Ellos afirman que, si bien no creen en un dios “personal”, creen en una “fuerza” en el universo “superior a nosotros”. Sienten una responsabilidad inexorable de vivir bien sus vidas, con el respeto que las vidas de los otros merecen; se enorgullecen de una vida que para ellos fue bien vivida y, en ocasiones, sufren un arrepentimiento inconsolable por una vida que consideran, en retrospectiva, desperdiciada. No sólo les parece que el Gran Cañón es impresionante sino que su maravilla roba el aliento y provoca escalofríos; no sólo se interesan por los últimos descubrimientos sobre el inmenso espacio exterior sino que éstos los fascinan. Para ellos, no sólo se trata de una respuesta sensual inmediata o, en

cualquier otra forma, inexplicable; tienen la convicción de que la fuerza y el asombro que sienten es real, tan real como los planetas o el dolor; de que la verdad moral y el asombro natural no sólo sobrecogen sino que ameritan esta respuesta.

Existen expresiones famosas de este conjunto de actitudes. Albert Einstein decía que, a pesar de ser ateo, era un hombre profundamente religioso: “El conocimiento de que lo que para nosotros es impenetrable realmente existe, que se manifiesta en la sabiduría más elevada y en la belleza más refulgente que nuestras torpes facultades sólo pueden comprender en las formas más primitivas; este conocimiento, esta sensación, se ubica en el centro de la religiosidad. En este sentido, y sólo en él, me cuento entre las filas de los hombres devotamente religiosos.”¹

Percy Bysshe Shelley decía de sí que era un ateo que, no obstante, sentía que “La sombra de una Fuerza incognoscible / flota, aunque incognoscible, entre

nosotros.”² Los filósofos, historiadores y sociólogos de la religión han insistido en una definición de la experiencia religiosa que proporcione un espacio para el ateísmo religioso. William James afirmaba que uno de los dos elementos indispensables de la religión era un sentido de fundamentalidad, de que hay “cosas en el universo —como él lo expresó— que ríen al último”.³ Los deístas tienen un dios que cumple ese papel, pero para un ateo la importancia de vivir bien ríe al último, no hay nada más básico en lo que descansa esa responsabilidad o en lo que deba descansar.

Para fines legales, los jueces deben decidir continuamente cuál es el significado de *religión*. Por ejemplo, cuando el congreso estadounidense estipuló una exención del servicio militar por “objeción de conciencia” para aquellos hombres cuya religión les impedía servir, la Suprema Corte se vio en la necesidad de decidir si un ateo que se veía impedido por

1 Albert Einstein, en Clifton Fadiman (coord.), *Living Philosophies: The Reflections of Some Eminent Men and Women of our Time*, Nueva York, Doubleday, 1990, p. 6.

2 Percy Bysshe Shelley, “Himno a la belleza intelectual” (1816), trad. Gabriel Insausti.

3 William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Nueva York, Longmans, Green and Co., 1986, p. 25.



Fotografía: © ANNETTE BOUTELLIER

sus convicciones morales calificaba para dicha objeción. Decidió que sí calificaba.⁴ En otro caso, cuando la corte tuvo que interpretar la garantía constitucional del “libre ejercicio de la religión”, declaró que en Estados Unidos florecen muchas religiones que no reconocen a un dios, entre ellas lo que llamó “humanismo secular”.⁵ Asimismo, la gente común utiliza *religión* en contextos que nada tienen que ver con dioses o fuerzas inefables: dicen que los estadounidenses han convertido su constitución en una religión o que, para algunos, el béisbol es una religión. Claramente estos últimos usos del término “religión” sólo son metafóricos, pero no parecieran alimentarse de la creencia en dios sino de compromisos más profundos en un sentido general.

Por lo tanto, la frase “ateísmo religioso”, si bien resulta sorprendente, no constituye un oxímoron; en cuanto al significado de las palabras, la religión no se restringe al deísmo. No obstante aun se la puede considerar confusa. ¿Acaso no sería mejor, por el bien de la claridad, reservar *religión* para el deísmo y afirmar que Einstein, Shelley y los otros eran ateos “sensibles” o “espirituales”? Sin embargo, tras considerarlo nuevamente, la expansión del territorio religioso aumenta la claridad pues vuelve más nítida la importancia de lo que es común a dicho territorio. Richard Dawkins sostiene que las palabras de Einstein son “deestructivamente confusas”⁶ porque la claridad requiere de una distinción tajante entre una creencia en que el universo está gobernado por leyes físicas fundamentales —lo que Dawkins creía que Einstein quería decir— y la creencia en que lo gobierna algo “sobrenatural”, lo que según Dawkins sugiere la palabra *religión*.

Sin embargo, Einstein no sólo quería decir que el universo se organizara alrededor de leyes físicas fundamentales; de hecho, la opinión que cité, en un sentido importante, es una adhesión a lo sobrenatural. La belleza y la sublimidad, a las que, en sus palabras, sólo podemos acceder en un débil reflejo, no son parte de la naturaleza, son algo que está *más allá* de la naturaleza y que no podemos entender incluso cuando finalmente comprendamos la más fundamental de las leyes físicas. Einstein tenía fe en que un valor trascendental y objetivo impregna el universo, un valor que no es un fenómeno natural ni una reacción subjetiva a fenómenos naturales. Eso lo llevó a insistir en su propia religiosidad. No existía otra descripción, pensaba, que capturara mejor la naturaleza de su fe.

4 *United States vs. Seager*, 380 U.S. 163 (1965).

5 *Torcaso vs. Watkins*, 367 U.S. 488 (1961), n. 11: “Entre las religiones de este país que no enseñan lo que suele considerarse la creencia en la existencia de dios, están el budismo, el taoísmo, la cultura ética, el humanismo secular y otras. Vid. *Washington Ethical Society vs. District of Columbia*, 101 U.S. App. D.C. 371, 249 F. 2d 127; *Fellowship of Humanity vs. County of Alameda*, 153 Cal. App. 2d 673, 315 P. 2d 394; II *Encyclopædia of the Social Sciences* p. 293; 4 *Encyclopædia Britannica*, 1957, pp. 325-327; 21 id., en p. 797; Archer, *Faiths Men Live By*, 2ª ed. rev. de Purinton, pp. 120-138, 254-313; 1961 *World Almanac*, pp. 695, 712; *Year Book of American Churches for 1961*, en pp. 29, 47”.

6 Richard Dawkins, *The God Delusion*, Boston, Houghton Mifflin, 2006, p. 8.

Dejemos a Einstein con su descripción de sí, a los académicos con sus categorías generales y a los jueces con sus interpretaciones. La religión, diremos, no implica necesariamente la creencia en dios; entonces, suponiendo que alguien pueda ser religioso sin creer en un dios, ¿qué significa ser religioso? ¿Cuál es la diferencia entre una actitud religiosa frente al mundo y una que no lo es? La respuesta a estas preguntas no es sencilla porque “religión” es un concepto interpretativo.⁷ Es decir, las personas que lo utilizan no están de acuerdo en su significado preciso, sino que toman una postura con respecto a lo que *debería* significar. Cuando Einstein se llamó religioso bien podía pensar en algo muy distinto a lo que pasaba por la cabeza de William James cuando clasificó ciertas experiencias como religiosas o a lo que pensaban los jueces de la Suprema Corte cuando afirmaron que las creencias ateas podían ser calificadas de religiosas. Consideraremos nuestra pregunta bajo esta luz. ¿Adoptar qué definición de *religión* resultaría más revelador?

Enfrentaremos este reto casi de inmediato, pero antes debemos detenernos en el trasfondo sobre el que consideramos el tema. Las guerras de religión, como el cáncer, son una maldición de nuestra especie. Las personas se matan en todo el mundo porque odian a los dioses de los otros. En lugares menos violentos como Estados Unidos el terreno principal de sus peleas es la política, en cualquier nivel, desde las elecciones nacionales hasta las reuniones de los comités educativos locales. Las batallas más aguerridas no suceden entre las diferentes sectas de religiones con dios sino entre los creyentes fervorosos y aquellos ateos a los que los primeros consideran bárbaros inmorales en los que no se puede confiar y cuyo número creciente es una amenaza para la salud moral y la integridad de la comunidad política.

Actualmente los fanáticos tienen gran poder político en Estados Unidos. La así llamada derecha religiosa es un sector votante al que se corteja con vehemencia. El poder político de la religión ha provocado, como era de esperarse, una reacción opuesta (aunque difícilmente igual). El ateísmo militante, si bien políticamente muerto, goza en estos momentos de un gran éxito comercial. En Estados Unidos, nadie que se considere ateo podría resultar elegido para un cargo de importancia, pero el libro *The God Delusion (El espejismo de Dios)* ha vendido millones de ejemplares, y otras docenas de títulos que condenan la religión como una cábala atestan las librerías de ese país. Hace unas décadas, los libros que se burlaban de dios eran extraños. La religión implicaba una Biblia y nadie pensaba que valiera la pena señalar las innumerables equivocaciones de la creación bíblica. Esto ya no es así. Ahora los académicos dedican carreras enteras a refutar lo que parecía, en-

7 Vid. Ronald Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press, 2011, cap. 8: “Conceptual Interpretation”.

tre aquellos que compran con entusiasmo sus libros, demasiado tonto refutar.

Si podemos separar a dios de la religión, si entendemos cuál es en verdad el punto de la religión y por qué no requiere —ni asume— la existencia de una persona sobrenatural, entonces quizá al menos seamos capaces de disminuir la temperatura de esas batallas al separar las cuestiones científicas de las de valor. Las nuevas guerras de religión son en realidad guerras culturales. No sólo tratan sobre la historia científica —sobre lo que más ayuda al desarrollo de la especie humana, por ejemplo— sino, de manera más fundamental, sobre el significado de la vida humana y de lo que significa vivir bien. Como veremos, la lógica exige una separación entre los aspectos científicos y los de valor de una religión deísta ortodoxa. Una vez que los hayamos separado adecuadamente, nos daremos cuenta de que son absolutamente independientes: la parte de valor no depende —no podría depender— de la existencia de cualquier dios o de su historia. Si aceptamos esto, entonces disminuimos de manera formidable el tamaño y la importancia de estas guerras. Dejarían de ser guerras culturales. Ésta es una ambición utópica: la guerras de religión, violentas y no violentas, reflejan odios más profundos de los que la filosofía puede expresar. No obstante, un poco de filosofía puede resultar útil.

¿QUÉ ES LA RELIGIÓN? EL NÚCLEO METAFÍSICO

¿Entonces qué consideramos una actitud religiosa? Intentaré dar una explicación razonablemente abstracta y por lo tanto ecuménica. La actitud religiosa acepta la absoluta e independiente realidad del valor; acepta la verdad objetiva de dos juicios centrales sobre el valor. El primero afirma que la vida humana tiene un significado o valor objetivos. Cada persona tiene la responsabilidad innata e inalienable de intentar que su vida sea exitosa; es decir, de vivir bien y aceptar responsabilidades éticas con uno mismo y responsabilidades morales con los otros, no sólo porque lo consideramos importante sino porque en sí mismo es importante que lo creamos o no. El segundo afirma que lo que llamamos “naturaleza” —el universo como un todo y cada una de sus partes— no sólo es una cuestión de hecho sino sublime en sí misma: algo con un valor y maravilla intrínsecos. Juntos, estos dos amplios juicios de valor expresan el valor inherente de ambas dimensiones de la vida humana: la biológica y la biográfica. Formamos parte de la naturaleza porque tenemos un ser físico y una duración; la naturaleza es el lugar y el nutriente de nuestras vidas físicas. Formamos parte de la naturaleza porque tenemos conciencia de que construimos una vida y debemos tomar decisiones que, en conjunto, determinan la vida que llevamos.

Para un buen número de personas la religión incluye mucho más que esos dos valores: para muchos deístas también incluye la obligación de adorar, por ejemplo. No obstante, tomaré estos dos —el significado intrínseco de la vida y la belleza intrínseca de la naturaleza— como los paradigmas de una actitud

completamente religiosa hacia la vida. Es imposible aislar estas convicciones del resto de nuestra vida. Conforman una personalidad completa. Impregnan la experiencia: generan orgullo, arrepentimiento y emoción. El misterio es una parte importante de esa emoción. William James escribió “Como el amor, como la ira, como la esperanza, la ambición, los celos, como cualquier otro ímpetu e impulso instintivos, [la religión] añade un encanto a la vida que no es racional o lógicamente deducible de cualquier otro.”⁸ El encanto es el descubrimiento del valor trascendental de lo que, de otra manera, parecería efímero y muerto.

No obstante, ¿cómo puede un ateo religioso estar seguro de lo que afirma sobre los muchos valores que abraza? ¿Cómo puede estar en contacto con el mundo de los valores para revisar la asección probablemente caprichosa en la que deposita tanta emoción? Los creyentes respaldan sus convicciones en la autoridad de un dios, pero los ateos parecieran tomar las suyas del aire. Es necesario explorar un poco la metafísica del valor.⁹

La actitud religiosa rechaza el naturalismo, que es uno de los nombres de una teoría metafísica muy popular según la cual nada que no se pueda estudiar por las ciencias naturales, incluida la psicología, es real. Es decir, no existe nada que no sea materia o mente; en esencia no existe algo como la buena vida, la crueldad o la belleza. Richard Dawkins habló en nombre de los naturalistas cuando sugirió la respuesta adecuada de los científicos a las personas que, criticando el naturalismo, citan perennemente a Hamlet: “Hay más cosas en el cielo y la tierra, Horacio, que las que sospecha tu filosofía”. “Sí —contestó Dawkins— pero estamos trabajando en ello.”¹⁰

Entre los naturalistas, algunos son nihilistas: afirman que los valores sólo son ilusiones. Otros naturalistas aceptan, en cierto sentido, la existencia de los valores, pero los definen de tal forma que les niegan cualquier existencia independiente: los vuelven dependientes por completo de los pensamientos o las reacciones de las personas. Dicen, por ejemplo, que calificar el comportamiento de alguien de bueno o malo sólo significa que, en realidad, las vidas de las personas serían más placenteras si todos se comportaran de esa manera; o que afirmar la belleza de una pintura sólo significa que, en general, la gente siente placer al observarla.

La actitud religiosa rechaza todas las formas de naturalismo, insiste en que los valores son reales y fundamentales, y no sólo manifestaciones de algo más; tan reales como los árboles o el dolor. También rechaza otra teoría que podríamos llamar realismo fundamentado. Esta postura, también popular entre los filósofos, afirma que los valores son reales y que nuestros juicios de valor pueden ser objetivamente verdaderos, pero sólo si asumimos, y podemos equivocarnos, que tenemos razones, además de nuestra confianza en nuestros juicios de valor, para pensar que tenemos la capacidad de descubrir verdades sobre el valor.

Existen muchas formas de realismo fundamentado, una de ellas es una forma de deísmo que sigue el rastro de nuestra capacidad de elaborar juicios de valor hasta un dios. (Argumentaré brevemente que este supuesto fundamento va en la dirección equivocada.) Todas ellas concuerdan en que, si los juicios de valor pueden llegar a ser confiables, debe haber razones independientes para pensar que las personas tienen la capacidad de elaborar juicios morales confiables; “independientes” porque no dependen de dicha capacidad. Esto vuelve al estado de valor dependiente de la biología o la metafísica. Supongamos que encontramos evidencia irrefutable de que nuestras convicciones morales sólo existen a causa de la adaptación evolutiva, lo que sin duda no haría que fueran necesariamente verdaderas. Por lo tanto, dentro de esta opinión, no tendríamos razones para pensar que la crueldad está mal; si creemos que lo está, entonces debemos tener otra manera de “estar en contacto” con la verdad moral.

La actitud religiosa insiste en una separación aún más fundamental del mundo del valor y el mundo

de los hechos relacionados con la historia natural o con nuestras susceptibilidades psicológicas. Nada puede refutar nuestro juicio de que la crueldad está mal, excepto una buena justificación moral de que, después de todo, la crueldad no está mal. Preguntamos: ¿qué fundamentos tenemos para suponer que poseemos la capacidad de elaborar juicios de valor confiables? El realismo no fundamentado responde: el único fundamento posible que podríamos tener: reflexionamos con responsabilidad sobre nuestras convicciones morales y nos resultan convincentes. Creemos que son verdaderas y, por lo tanto, creemos que somos capaces de encontrar la verdad. ¿Cómo podríamos rechazar la hipótesis de que todas nuestras convicciones con respecto al valor no son más que ilusiones que se sostienen entre sí? El realismo no fundamentado responde: entendemos que la hipótesis es la única forma que lo vuelve inteligible; sugiere que no tenemos argumentación moral adecuada para respaldar ninguno de nuestros juicios morales. Rechazamos esta sugerencia al elaborar argumentos morales para algunos de nuestros juicios morales.

Volvamos sobre esto, la actitud religiosa insiste en la independencia absoluta del valor: el mundo del valor se contiene y certifica a sí mismo. ¿Acaso esto descalifica la actitud religiosa por su circularidad? Nótese que no existe una forma definitiva y no circular de certificar nuestra capacidad de descubrir una verdad de cualquier tipo en cualquier dominio intelectual. En la ciencia, dependemos de la experimentación y la observación para certificar nuestros juicios, pero los experimentos y la observación sólo son confiables en virtud de la verdad de asunciones básicas sobre la causalidad y la óptica cuya certificación confiamos a la ciencia misma, y no a algo más básico. Por supuesto también todos nuestros juicios sobre la naturaleza del mundo externo dependen, de manera aún más esencial, de la asunción compartida universalmente de que existe un mundo externo, una asunción que la ciencia misma no puede certificar.

Nos resulta imposible no creer en las verdades elementales de las matemáticas y, cuando las entendemos, en las verdades sorprendentemente complejas que los matemáticos han probado. Sin embargo, ni siquiera podemos demostrar las verdades elementales del método de demostración matemática desde el exterior de las matemáticas. Nos parece que no necesitamos certificación exterior alguna: sabemos que tenemos una capacidad innata para la lógica y la verdad matemáticas. Pero ¿cómo sabemos que poseemos dicha capacidad? Tan sólo porque nos formamos creencias en estos campos de las que no podemos, sin importar cuánto lo intentemos, renegar. Por lo tanto, debemos tener dicha capacidad.

Podríamos decir: esencialmente aceptamos nuestras capacidades científicas y matemáticas más básicas como una cuestión de fe. La actitud religiosa insiste en que abrazamos nuestros valores de la misma manera: esencialmente también como una cuestión de fe. Hay una diferencia apabullante. Tenemos estándares convenidos en general para un buen argumento científico y para una demostración matemática válida, pero no existen estándares de este tipo para la moral o para otras formas de razonamiento sobre el valor. Por el contrario, estamos en notable desacuerdo sobre la bondad, lo correcto, la belleza y la justicia. ¿Acaso esto significa que tenemos una certificación externa de nuestras capacidades para la ciencia y las matemáticas de la que carecemos en el campo del valor?

No, porque el acuerdo interpersonal no es una certificación en ningún campo. Sólo las ciencias que han producido los principios del método científico, incluida la necesidad de la confirmación interpersonal de la observación, justifican estos métodos. Como ya dije, en la ciencia todo, incluida la importancia de la observación conjunta, es interdependiente: no se apoya en nada afuera de la ciencia misma. Aun así la lógica y las matemáticas son diferentes. El consenso en cuanto a la validez de un argumento matemático complejo no es evidencia de su validez. ¿Qué pasaría si —oh, inimaginable horror— la humanidad dejara de estar de acuerdo sobre la validez de los argumentos lógicos o matemáticos? Caería en un declive terminal, pero en el camino nadie tendría razones para dudar de que cinco más siete es igual a doce. Aun así el valor es diferente. Si el valor fuera objetivo, entonces el consenso sobre un juicio de valor particular resultaría irrelevante para

su verdad o para la responsabilidad de cualquiera en creerlo verdadero, y la experiencia nos demuestra, para bien o para mal, que la comunidad humana puede sobrevivir a los grandes desacuerdos sobre la verdad moral, ética o estética. Para la actitud religiosa, el desacuerdo es una maniobra de distracción.

Hace unos momentos afirmé que la actitud religiosa en esencia descansa sobre la fe. Lo dije principalmente para mostrar que la ciencia y las matemáticas son, en igual medida, cuestiones de fe. En cada dominio aceptamos convicciones sentidas e inevitables, antes que medios independientes de verificación, como el árbitro final de aquello en lo podemos creer responsablemente. Este tipo de fe no es sólo una aceptación pasiva de la verdad conceptual de que no podemos justificar nuestra ciencia o nuestra lógica o nuestros valores sin apelar a la ciencia o a la lógica o a los valores. Es una afirmación positiva de la realidad de estos mundos y de nuestra confianza en que, a pesar de que todos nuestros juicios estén equivocados, tenemos derecho a pensar que son correctos si reflexionamos sobre ellos con suficiente responsabilidad.

No obstante, en el caso específico de los valores la fe implica algo más, porque nuestras convicciones sobre ellos también son compromisos emocionales y, sin importar las pruebas de coherencia o apoyo interno que pasen, deben además sentirse bien emocionalmente. Deben asirse a toda nuestra personalidad. Los teólogos suelen decir que la fe religiosa es una experiencia *sui generis* de convicción. En un libro notablemente influyente, Rudolf Otto llamó a esta experiencia “numinosa”¹¹ y afirmó que era una forma de “fe-conocimiento”. Intento sugerir que las convicciones sobre los valores también son experiencias emocionales complejas y *sui generis*. En el segundo capítulo veremos cómo cuando los científicos se enfrentan a la inmensidad inimaginable del espacio y a la sorprendente complejidad de las partículas atómicas, experimentan una reacción emocional que se corresponde de forma sorprendente con la descripción de Otto. De hecho muchos de ellos utilizan el término “numinoso” para describir lo que sintieron. El universo les parece impresionante y digno de una respuesta emocional que al menos se acerque al estremecimiento.

Por supuesto no quiero decir, al hablar de la fe, que el hecho de que una convicción moral pase la prueba de la reflexión sea en sí mismo un argumento a favor de dicha convicción. Una convicción de verdad es un hecho psicológico y sólo un juicio de valor puede argumentar a favor de la verdad de una convicción. Por supuesto tampoco busco decir que, en última instancia, los juicios de valor sólo sean subjetivos. Nuestra sentida convicción en que la crueldad está mal es una convicción en que la crueldad realmente está mal; no podríamos tener esa convicción si no la creyéramos objetivamente verdadera. Reconocer el papel que una convicción sentida e irresistible desempeña en nuestra experiencia del valor sólo reconoce el hecho de que tenemos esas convicciones, que pueden sobrevivir la reflexión responsable y que no tenemos ninguna razón, hasta no tener mayor evidencia, para dudar de su verdad.

Habrán algunos de ustedes a quienes no haya logrado convencer. Pensarán que, si todo lo que podemos hacer para defender juicios de valor es apelar a otros juicios de valor y, por último, declarar nuestra fe en todo el conjunto de juicios, entonces nuestras afirmaciones de una verdad objetiva no son más que patadas de ahogado. Este desafío, sin importar cuán familiar resulte, no es un argumento contra la visión de mundo religiosa, sólo es un rechazo de ella. Niega los principios básicos de la actitud religiosa: en el mejor de los casos produce un empate. Simplemente ustedes no tienen el punto de vista religioso. ◀

Traducción de Víctor Altamirano.

Ronald Dworkin fue uno de los pensadores estadounidenses más influyentes en el campo de la filosofía del derecho. Aparte de Justicia para erizos y Religión sin dios, el Fondo publicó una valiosa antología de ensayos preparada por él: La filosofía del derecho (Breviarios, 1980).

8 William James, *The Varieties of Religious Experience*, Nueva York, Modern Library, 1902, p. 47.

9 Aquellos que quieran explorar esta objeción y mi respuesta de manera más profunda consulten Ronald Dworkin, *Justice...*, op. cit., cap. 2: “Truth in Morals”.

10 Richard Dawkins, *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 1998, p. xi.

11 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, Oxford, Oxford University Press, 1958, p. 7.