

---

# Filosofía de la religión

# C O L E C C I Ó N P A R A D I G M A S

*Biblioteca de Ciencias de las Religiones*

© M. Fraijó, I. M<sup>o</sup> Sans, J. Martín Velasco, U. Duch, A. Fierro,  
J. M<sup>o</sup> Mardones, G. López Sastre, J. Gómez Caffarena,  
R. Valls, A. Ginzo Fernández, J. M<sup>o</sup> Valverde,  
M. Cabada Castro, M.-R. Mate, J. Muñoz, C. Gómez Sánchez,  
P. Chacón, C. París, A. Torres Queiruga, D. Gracia, J. Sádaba,  
J. L. Velázquez, E. Romerales, J. A. Gimbernat, J. J. Sánchez,  
J. Vigil, M. Maceiras Fafián, M. García Baró,  
R. Panikkar, 1994

© Editorial Trotta, S.A., 1994  
Altamirano, 34. 28008 Madrid  
Teléfono: 549 14 43  
Fax: 549 16 15

Diseño  
Joaquín Gallego

ISBN: 84-87699-99-5  
Depósito Legal: VA-560/94

Impresión  
Simancas Ediciones, S.A.  
Pol. Ind. San Cristóbal  
C/ Estaño, parcela 152  
47012 Valladolid

# CONTENIDO

Presentación .....	9
--------------------	---

## I. INTRODUCCION

Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad: <i>Manuel Fraijó</i> .....	13
---	----

## II. CIENCIAS DE LA RELIGION

Síntesis de historia de las religiones: <i>Isidro María Sans</i> .....	47
Fenomenología de la religión: <i>Juan Martín Velasco</i> .....	67
Antropología del hecho religioso: <i>Lluís Duch</i> .....	89
Psicología de la religión: <i>Alfredo Fierro</i> .....	117
Sociología del hecho religioso: <i>José María Mardones</i> .....	133

## III. FILOSOFOS DE LA RELIGION

David Hume, o la reflexión escéptica sobre el mundo religioso: <i>Gerardo López Sastre</i> .....	159
La filosofía de la religión de I. Kant: <i>José Gómez Caffarena</i> .....	179
Religión en la filosofía de Hegel: <i>Ramón Valls</i> .....	207
Schleiermacher: la autonomía e inmediatez de la religión: <i>Arsenio Ginzo Fernández</i> .....	239
Kierkegaard: la dificultad del cristianismo: <i>José María Valverde</i> ..	265
La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach: <i>Manuel Cabada Castro</i> .....	291
La crítica marxista de la religión: <i>Manuel-Reyes Mate</i> .....	317
Nihilismo y crítica de la religión en Nietzsche: <i>Jacobo Muñoz</i> ...	345
La crítica freudiana de la religión: <i>Carlos Gómez Sánchez</i> .....	369

CONTENIDO

Mecánica y mística: la filosofía de la religión de Henri Bergson: <i>Pedro Chacón</i> .....	403
Unamuno: la religión como soteriología existencial: <i>Carlos París</i>	427
Karl Jaspers: la fe filosófica frente a la ciencia y a la religión: <i>Andrés Torres Queiruga</i> .....	457
Religión y religión en Zubiri: <i>Diego Gracia</i> .....	491
Filosofía analítica de la religión:	
Filosofía y religión en Wittgenstein: <i>Javier Sádaba</i> .....	513
Las parábolas de Oxford: <i>José Luis Velázquez</i> .....	535
<i>Philosophical Theology</i> : <i>Enrique Romerales</i> .....	558
Ernst Bloch, una religión atea: <i>José A. Gimbernat</i> .....	601
La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt: <i>Juan José Sánchez</i> .....	617
La filosofía de la religión de Leszek Kolakowski: <i>Jorge Vigil</i> .....	647
Dios en la filosofía de Paul Ricoeur: <i>Manuel Maceiras Fafián</i> .....	677
La filosofía judía de la religión en el siglo xx: <i>Miguel García-Baró</i>	701

IV. EPILOGO

La religión del futuro: <i>Raimon Panikkar</i> .....	733
<i>Índice de nombres</i> .....	755
<i>Nota biográfica de autores</i> .....	767
<i>Índice general</i> .....	771

## PRESENTACION

*Manuel Fraijó*

En los últimos decenios ha ido cobrando auge en numerosos países una disciplina a la que, a partir de finales del siglo XVIII, denominamos «filosofía de la religión». La nueva disciplina, fruto de la Ilustración europea, se caracteriza por someter el tema religioso a un estudio crítico, abierto, riguroso y no confesional. Es una reflexión filosófica sobre el fenómeno religioso, libre de ataduras dogmáticas.

La obra se divide en cuatro partes.

1) En la primera se ofrece una visión histórica y sistemática sobre la identidad y relevancia de la filosofía de la religión. Se analizan sus orígenes y se dialoga con sus actuales representantes.

2) En la segunda se hace algo imprescindible: no es posible filosofar sobre el hecho religioso sin analizar, lo más «empíricamente» posible, su naturaleza y características. De ahí que interroguemos a las ciencias que, surgidas también ellas durante los dos últimos siglos, han llevado a cabo este análisis: la historia de las religiones, la fenomenología, la antropología, la sociología y la psicología.

3) En la tercera parte, la central de la obra, se ofrece un estudio detallado de los principales filósofos que han abordado el tema religioso desde la óptica de la filosofía de la religión. Iniciamos nuestro estudio a partir de Hume. Creemos que, con él, comenzó a perfilarse lo que hoy llamamos filosofía de la religión. No se nos oculta lo que de arbitrario pueda haber en esta elección. Habrá quien piense, por ejemplo, que la ausencia de Spinoza carece de justificación. Le asisten, sin duda, buenas razones para ello. Pero nos ha parecido que la inclusión de Spinoza nos arrastraría inevitablemente a tener que hacer sitio también a otros filósofos afines a él, pero más próximos a la teodicea que a la filosofía de la religión. De ahí que, no sin reservas y dudas, hayamos optado por limitar nuestro estudio a la época que comienza con Hume.

También somos conscientes de que no todos los filósofos cuyo pensamiento analizamos han desarrollado una filosofía sistemática de la religión. Algunos de ellos se han limitado a ofrecer una *crítica* de la religión. Es, claramente, el caso de Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud. Pero los incluimos en nuestro estudio porque consideramos que la crítica de la religión es uno de los más importantes capítulos de cualquier filosofía de la religión. En otros, más que de filosofía de la religión, tal vez habría que hablar de *pensamiento religioso*. Podría ser el caso de Unamuno. Lo que sí creemos es que todos los filósofos cuyo pensamiento analizamos han sido relevantes en la moderna evolución del pensamiento religioso occidental.

4) En la cuarta y última parte, a modo de epílogo, se esboza el panorama actual del futuro de las religiones.

Y algo muy importante: la exposición del pensamiento de cada filósofo va seguida de una selección de textos. Nada puede suplir este contacto directo con los escritos de los grandes pensadores.

La principal laguna de este libro está cantada: su carácter eurocéntrico. R. Panikkar me lo ha «reprochado» tan amistosa como enérgicamente. Todos hubiésemos deseado que esta obra fuese más ecuménica. Pero no resultaba fácil. En nuestro país no abundan lo grandes especialistas en la filosofía de la religión de las grandes religiones no cristianas. Y tampoco hay que ocultar que no todas las religiones tienen, ni parecen necesitar, una filosofía de la religión. Que conste, pues, que no nos ha fallado la sensibilidad ecuménica, sino la capacidad para darle cauce adecuado. Por suerte, las importantes obras de R. Panikkar y H. Küng, entre otros, suplen muy dignamente nuestra laguna.

Deseo agradecer muy cordialmente a todos los colaboradores su esfuerzo y su confianza. Merecen una mención muy especial José Gómez Caffarena y Carlos Gómez Sánchez. Ambos colaboraron, con su estímulo y valiosas sugerencias, a poner en marcha el proyecto.

Por último: los auténticos impulsores de esta obra han sido mis alumnos de filosofía de la religión de la Universidad Nacional de Educación a Distancia que, curso tras curso, me vienen «exigiendo» un texto que les sirva de guía en su primera aproximación a esta materia. Como no me sentía capaz de realizar en solitario tamaña empresa, hice lo que se suele hacer cuando se está en apuros: recurrir a los amigos. El resultado es esta obra en colaboración que el lector tiene ahora en sus manos.

# I. INTRODUCCION





# FILOSOFIA DE LA RELIGION: UNA AZAROSA BUSQUEDA DE IDENTIDAD

Manuel Fraijó

*Filosofía y religión son enemigas entre sí y, por ser enemigas, se necesitan una a otra. Ni hay religión sin alguna base filosófica ni filosofía sin raíces religiosas; cada una vive de su contraria. La historia de la filosofía es, en rigor, una historia de la religión<sup>1</sup>.*

## I. INTRODUCCION

A grandes rasgos, no hay nada que objetar a la brillante frase unamuniana que encabeza esta colaboración. A lo sumo, un espíritu quisquilloso podría aducir que el pasaje citado refleja una calma poco unamuniana. Es cierto. El vasco asentado en Salamanca, que fue Unamuno, vivió la relación entre filosofía y religión de forma convulsa y atormentada. Sin salirnos de su particular lenguaje: la vivió de forma «agónica». Anduvo siempre tenso e insatisfecho. Reprochó a la filosofía que intentase justificarlo todo racionalmente; y acusó a la religión de no otorgar a sus promesas suficiente verosimilitud racional.

Pero esto son incursiones en la particular biografía de Unamuno, ajenas a la finalidad de estas páginas. Lo que nos interesa retener del texto citado es ese aire de *tensión y complementariedad* que respira. Unamuno, como otros muchos pensadores, percibió que la filosofía y la religión habitan bajo un mismo techo y acometen empresas similares. Ambas reflexionan sobre la vida y la muerte, sobre el dolor y la felicidad, sobre la esperanza y la acción del hombre en el mundo. Su campo de acción es el mismo. Su desgaste también. Se hace, pues, inevitable una cierta *tensión* entre ellas. Nietzsche pretendió zanjar la cuestión sometiendo la religión a la filosofía. Con su contundencia habitual escribió: «Es caro y terrible el precio que se paga siempre que las religiones no están en manos del filósofo...»<sup>2</sup>. Veremos que el tema es más complejo de lo que Nietzsche imaginó.

1. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, 1967, 91.

2. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, 1983, 88.

Y, junto a la tensión, la *complementariedad*. Nace esta última de los diversos senderos por los que la filosofía y la religión pretenden acceder a la misma cumbre. Recurren a diferentes lenguajes, representaciones y símbolos. Después de subrayar que la filosofía heredó de la religión algunas grandes concepciones como «Dios, alma, destino y ley», F. M. Cornford insiste en la diversidad de lenguajes:

La religión se expresa a sí misma mediante símbolos poéticos y personajes míticos; la filosofía prefiere el lenguaje de la seca abstracción y habla de *substancia*, *causa*, *materia* y otros. Pero su diferencia exterior tan sólo disfraza una afinidad interna y fundamental...<sup>3</sup>.

Pero, probablemente, las diferencias entre filosofía y religión desbordan el tema del lenguaje. No podemos entrar aquí en tan difícil delimitación. Baste insinuar que una diferencia importante, tal vez la fundamental, reside en el distinto ritmo de aproximación al tema «Dios». El de la filosofía será laborioso, titubeante, interrogativo. El de la religión puede ser más directo, más espontáneo y firme. La filosofía puede retrasar la aparición del tema «Dios» en el horizonte de sus preocupaciones. Puede ponerlo entre paréntesis sin mala conciencia. La religión, en cambio, tiene obligaciones de mayor entidad con lo divino. Es muy posible que, sin grandes preámbulos, lo vea todo *sub ratione Dei*. La categoría principal del pensamiento filosófico es la razón. Es ella la que marca etapas y posibilidades de acceso a Dios. La religión, en cambio, da vía libre a facultades menos severas de acceso a lo divino: la imaginación, el sentimiento, los afectos...

Pero creemos que estas diferencias no nos alejan de la *complementariedad* que descubrimos en el texto de Unamuno. Es más: hasta muy recientemente, filosofía y religión caminaron juntas. W. Jaeger ha mostrado que los presocráticos lucharon, ante todo, por una recta comprensión de la divinidad, que la fe popular sólo barrantaba. Y no se puede olvidar que fue Platón el «inventor» del término «teología»<sup>4</sup>. No envidiaríamos a nadie que tuviese que separar lo «filosófico» de lo «religioso» en pensadores como Platón, Aristóteles, san Agustín, santo Tomás, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger... No sería, ciertamente, tarea fácil. W. Weischedel ha dedicado dos volúmenes a mostrar hasta qué punto la filosofía occidental llegó a convertirse en una doctrina filosófica sobre Dios. Weischedel narra con gran vivacidad las alternancias de poder entre filosofía y religión a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Y, con frecuencia, deja caer la tesis de que cuando la filosofía deja de interesarse por la religión entra en crisis<sup>5</sup>.

Naturalmente, en una convivencia tan dilatada, el disfrute del poder fue rotativo. A veces, la filosofía se convirtió en una especie de auxiliar

3. F. M. Cornford, *De la religión a la filosofía*, Barcelona, 1984, 7.

4. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, 1982, 10.

5. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen* 1, München, 1985, XXI.

de la religión, representada por la teología. Estaba a sus órdenes y era una especie de sierva (*ancilla*). Su misión consistía en preparar el camino a la revelación sobrenatural. Fueron días de horas bajas para la filosofía. Se suele asociar esta peripecia con el predominio de la escolástica. Es cierto, pero no se debe olvidar que la tentación de servirse de la filosofía con finalidad meramente propedéutica desborda ampliamente la efemérides escolástica. Se puede detectar incluso en algunos grandes proyectos teológicos de nuestro siglo. R. Bultmann reconoció que sólo había asumido la filosofía heideggeriana como instrumento adecuado para comprender mejor el Nuevo Testamento. Incluso K. Rahner, tal vez el teólogo católico más filosófico de este siglo, se sirvió de la filosofía para abrir posibilidades a la automanifestación del Dios cristiano. Probablemente estamos insistiendo, sin necesidad, en algo obvio: para la religión, la filosofía tiene carácter subordinado, es lo penúltimo. Nunca lo último.

Otras veces, el péndulo osciló en sentido opuesto. También la filosofía intentó erigirse en instancia suprema. Ocurrió en el idealismo alemán y, sobre todo, en su máximo exponente, Hegel. La religión pasó a ser objeto de superación. Había un saber superior, el de la filosofía, con vocación de absorber todos los estadios previos. Y la religión era uno de ellos. El pensamiento religioso trabaja con metáforas y representaciones de conceptos. Permanece ligado al mundo de los sentidos y de la imaginación. Expresa sus contenidos, según Hegel, «en el lenguaje de los mortales». De ahí que sea accesible a todos. La filosofía, en cambio, es cuestión de minorías. Exige un «esfuerzo conceptual» que no está al alcance de todos. Es el saber más perfecto. Es el peldaño superior en la escala del conocimiento. Es la máxima realización del espíritu absoluto. El arte y la religión saben que, en la lenta marcha hacia el absoluto, existe un camino más perfecto que el que ellas preconizan: el de la filosofía.

Desde finales del siglo XVIII se intenta poner fin a esta dialéctica de vencedores y vencidos. Se ensaya una nueva forma de relación entre filosofía y religión que no trabaje con esquemas de subordinación ni de sometimiento. La nueva fórmula se llama «filosofía de la religión». Resulta difícil pensar en una mayor vinculación de ambas magnitudes. Pero, desgraciadamente, casi sólo tenemos eso: la fórmula, la nueva denominación. Están aún por fijar los contenidos y el método<sup>6</sup>. Kant mismo, sin duda uno de sus mejores cultivadores, parece consciente de esta situación al proponer que, después de los estudios teológicos, se aborde la filosofía de la religión siguiendo su libro u otro mejor «si se

6. J. Gómez Caffarena ha publicado recientemente un interesante y denso artículo que sintetiza los logros alcanzados hasta ahora. Tal vez debería ser esa colaboración la que figurase en este lugar. Nosotros presuponemos su lectura. Su título es «Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual»: *Isegoría* 1 (1990), 104-130. Sigue siendo de gran valor sintético y pedagógico el artículo de J. Sádaba, «Filosofía de la religión», en M. A. Quintanilla (ed.), *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca, 1979, 428-435. Y hay que destacar el reciente libro de A. Torres Quciruga, *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella, 1992. Mantiene todo su interés y originalidad la obra de G. Bueno, *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Oviedo, 1985. Tampoco ha

encontrare»<sup>7</sup>. Kant no rehuye los conflictos que puedan surgir de esta yuxtaposición de disciplinas; para él lo importante es que el teólogo oiga al filósofo. Se tiene la impresión de que Kant pensaba que la religión puede soportar mucha filosofía. Parece que no temió un triunfo de la filosofía sobre la religión. Le inquietaba, más bien, que la religión practicara estrategias de inmunización frente a la filosofía. Avisó, muy contundentemente, de que una religión que declare la guerra a la razón no podrá, a la larga, salir victoriosa.

Las páginas que siguen intentarán asomarse a ese reino de lo inexacto que es la filosofía de la religión. Seguiremos las peripecias de su nacimiento e informaremos sobre su identidad y posible relevancia. Y no creemos necesario insistir en el carácter fragmentario de todo lo que sigue. «Fragmento» y «filosofía de la religión» son términos bien avenidos.

Pero, antes de concluir esta introducción, deseamos hacer dos advertencias. La primera se refiere al *curriculum*, escasamente alentador, que presenta la nueva disciplina. Los «tratados» sobre ella —un buen montón, por cierto— pertenecen a ese género de filosofía que Nietzsche anatematizó porque «no molesta a nadie». Prescindo ahora de la trascendencia de los iniciadores: Hume, Kant, Hegel. Me refiero sólo a los esfuerzos de los hombres de la segunda hora. Su *Wirkungsgeschichte* no llenaría muchas páginas. Pero ¿quiénes son los hombres de la segunda hora? ¿sólo los autores de «tratados»? Todo dependerá de la generosidad con que se fijen los perfiles de la filosofía de la religión. ¿Es, por ejemplo, Unamuno un filósofo de la religión? ¿Lo son Kolakowski y Bloch? ¿Hay que distinguir entre «filósofo de la religión» y «pensador religioso»? ¿Qué relación tienen los llamados críticos de la religión —Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud y muchos otros— con la filosofía de la religión? ¿Son filósofos de la religión los teólogos que han dado este título a alguno de sus libros como Tillich o Rahner<sup>8</sup>? ¿Lo son otros teólogos como Moltmann, Pannenberg, Metz, Schillebeeckx o Küng que no calificaron sus escritos como filosofía de la religión<sup>9</sup>?

En realidad, parecen haber sido estos últimos, hombres de sensibilidad y formación teológico-filosófica, los que más han contribuido a

perdido actualidad el brillante estudio de A. Fierro, *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Madrid, 1979. Exhaustivo, aunque duro de leer es el libro de F. Wagner, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh, 1986. Es muy importante la obra de W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986. Debemos notar, finalmente, que apenas aludimos a lo que es el principal «filón» de la filosofía de la religión: Hume, Kant y Hegel. El motivo es que la obra en la que aparece esta colaboración les dedica sendos artículos.

7. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, 1986, 23.

8. P. Tillich, *Filosofía de la religión*, Buenos Aires, 1973; K. Rahner, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, 1967.

9. Cito la obra de cada uno de estos teólogos que considero más cercana a la filosofía de la religión: J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca, 1975; W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, Madrid, 1981; J. B. Metz, *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid, 1979; E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, 1981; H. Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid, 1979.

reforzar la plausibilidad de la religión y, en concreto, del cristianismo. Y parece que han sido escuchados con respeto por determinadas sensibilidades filosóficas. ¿Son ellos los «mejores» filósofos de la religión o son sus obras brillantes evocaciones teológico-poéticas sin fuste filosófico? Como observará el lector, las preguntas se acumulan.

Y, para terminar de complicar las cosas, H. G. Hubbeling califica de filósofos de la religión a san Anselmo, Tomás de Aquino, Spinoza, Kant, Hegel, Schleiermacher, Kierkegaard, Brunner, Barth y Wittgenstein<sup>10</sup>. Y nada menos que Alfred Schmidt ha dedicado un libro a la filosofía de la religión de Schopenhauer<sup>11</sup>. ¡Ya tenemos a Tomás de Aquino y a Schopenhauer convertidos en filósofos de la religión! Parece urgente que alguien se proponga averiguar qué es filosofía de la religión. El autor de estas páginas no se siente capacitado para ello. Lo que sigue es un ensayo informativo. Pero, antes de continuar nuestro camino, queremos hacer una segunda advertencia.

Más urgente aún que determinar la naturaleza de la filosofía de la religión sería preguntarse, como lo hizo Adorno en la *Dialéctica negativa*, si «es aún posible la filosofía»<sup>12</sup>. La experiencia que condujo a Adorno a plantearse esta pregunta es conocida: el «trágico destino» de las víctimas de los campos de exterminio. Aquellas víctimas convencieron al filósofo de Francfort de que «la negatividad absoluta es previsible y ya no sorprende a nadie»<sup>13</sup>. Adorno calificó de «charlatanería» y de «injusticia frente a las víctimas» cualquier afirmación sobre la «positividad de la existencia»<sup>14</sup>. Y no sólo se preguntó si, después de Auschwitz, era posible escribir poemas, sino que llegó a preguntarse «si es lícito seguir viviendo»<sup>15</sup>. Auschwitz demostró que la cultura era «basura» y que la filosofía había fracasado<sup>16</sup>.

Por los días en que se escriben estas páginas y, muy cerca de los macabros escenarios de entonces, se han levantado de nuevo campos de concentración y exterminio. Algunos de los que un día visitamos como turistas los antiguos escenarios de dolor llegamos a creernos la solemne inscripción que presidía su entrada: «Para que jamás se repita».

Nada ha servido de nada. Los avisos se han mostrado ineficaces. La tragedia ha comenzado de nuevo. A lo mejor este mundo es, de veras, esa rueda giratoria que imaginaba Nietzsche en sus dolorosas clarividencias. En cualquier caso, es bueno que Adorno, Horkheimer, Benjamin y tantos otros testigos de ayer estén ya muertos. Dos veces hubiera sido demasiado. Ahora hay que esperar que surjan nuevos narradores de

10. H. G. Hubbeling, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Göttingen, 1981.

11. A. Schmidt, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*, München, 1986.

12. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, 1989, 11 s.

13. *Ibid.*, 362.

14. *Ibid.*, 361.

15. *Ibid.*, 363.

16. *Ibid.*, 366 s.

tanto dolor. La narración no cura —nada cura, sobre todo a las víctimas— pero alivia. La tragedia alcanzaría su máxima expresión si lo que está ocurriendo en la antigua Yugoslavia no sucediese ya la conciencia de nadie. La barbarie escribiría su página más lograda si los esqueléticos niños de Somalia y las atrocidades de la antigua Yugoslavia no movilizan a la humanidad y a sus filósofos y teólogos. Habrá que ensayar nuevas formas de gritar y, sobre todo, nuevas formas solidarias de vivir que hagan sitio a todo el que tenga la suerte o la desgracia de haber nacido.

Ahí están, pues, otra vez, las viejas preguntas de la noble Escuela de Francfort sobre la posibilidad de hacer filosofía en fechas de dolor. Pero nosotros tenemos que abandonar este discurso y retornar a los avatares de la filosofía de la religión. Lo que ocurre es que, si la filosofía no puede desentenderse de las víctimas de la historia, la filosofía de la religión es impensable sin su evocación. Tendremos que volver, pues, a recordarlas. Pero ahora hay que descender a narrar avatares menores de nuestro tema.

## II. LOS COMIENZOS DE LA FILOSOFIA DE LA RELIGION

### 1. *La teología natural conquista su autonomía*

Para la Antigüedad y la Edad Media no existía el problema de la religión. Es más: la religión ni siquiera era tema de reflexión. Se filosofaba sobre Dios, no sobre la religión. Se aceptaba que el cristianismo era la única religión verdadera. Lo importante era «vivir» la religión. Es conocida la intensidad con que esto ocurría y el sufrimiento que comportaba. La Edad Media es una época de angustiosa búsqueda de salvación. A la mente de todos vienen enseñuida los «flagelantes», gráfica expresión de aquella obstinada religiosidad.

Sólo muy tardíamente, pues, se convirtió la religión en inquietante tema de reflexión. Dios, en cambio, siempre lo fue. El acceso a él conoció una doble posibilidad: la teología revelada y la teología natural. La primera apelaba abiertamente a la fe. Dios se había revelado en los escritos bíblicos y el hombre debía acatar, agradecido, su mensaje y su interpelación. En algún sentido, era una vía de acceso a Dios perfectamente delimitada. La revelación había acontecido en lugares familiares y tenía fechas precisas. Era, por así decir, datable. Aunque no ahorra la fe, la facilitaba. El hecho de poseer una colección de libros sagrados, en los que estaba literalmente consignada la palabra de Dios, otorgaba seguridad y confianza.

La otra vía, en cambio, la teología natural, era más precaria. Su grado de asertividad era menor. Y es que, aunque tímidamente, la teología natural pretendía hacer sitio a la razón. Su punto de partida no era la fe ni la autoridad del legado bíblico, sino las posibilidades del conoci-

miento humano. Pretendía demostrar la existencia de Dios partiendo del reino de lo visible, de lo experimentable. Recuérdense las cinco vías de santo Tomás. Es verdad que esta teología nunca se jactó de haber demostrado la existencia de Dios. Se limitó a sostener la *posibilidad* de tal demostración; pero nunca le fue ajeno un cierto tufillo triunfalista. (Eso sí: su talante general fue siempre más modesto que el de la teología revelada.) Sobrevino además un acontecimiento que le complicó notablemente la existencia. Leibniz creó un término sumamente peligroso que, en los tratados de teología católica, pasó a formar parte de la teología natural. Nos referimos a la *teodicea*. Su misión es la de justificar la existencia de Dios en un mundo repleto de dolor y sinsentido. Este acontecimiento supuso, sin duda, una sobrecarga para la teología natural. Y es que, aunque *teodicea* y *teología natural* no son términos indistintos, en una práctica bastante generalizada pasaron a formar una unidad compacta.

Pero tal vez estamos exagerando un poco. Las responsabilidades de la teología natural nunca fueron agobiantes, ya que nunca tuvo que realizar su cometido en solitario. Siempre estaba ahí la teología revelada para echarle una mano. Queremos decir que nunca hubo una separación estricta entre ambas. Naturalmente, esta fusión tuvo una grave contrapartida: la teología natural vivió tutelada por la teología revelada. La conquista de su autonomía e independencia supuso un arduo y laborioso proceso. Pero hoy estamos de acuerdo en que, sin el logro de su autonomía, la teología natural no habría llegado a transformarse en filosofía de la religión.

El proceso «independentista» al que estamos aludiendo lo inició el médico y teólogo catalán Ramón Sabunde en el siglo XV. Gracias a él, la filosofía medieval dejó de ser un todo compacto. Sabunde fue el primero que separó el tratado filosófico de Dios del resto de las disciplinas escolásticas otorgándole un puesto privilegiado. Su tesis era la siguiente: la Biblia, la *teología revelada*, sólo puede ser comprendida por el clero culto. Para transmitir al pueblo sencillo los conocimientos necesarios sobre Dios y el hombre se hace imprescindible una *teología natural* racional y segura. Los argumentos de esta teología natural deben convertirse en el fundamento de la religión.

(Sin pretenderlo, Sabunde inicia una tendencia que culminará en el pensamiento racionalista.) La Iglesia vislumbró pronto los peligros de esta separación entre teología natural y teología revelada y reaccionó poniendo el prólogo de la obra de Sabunde en el índice de libros prohibidos. Esto explica que ediciones posteriores eliminasen tal prólogo<sup>17</sup>.

La tendencia racionalista, iniciada por Sabunde, subió de tono en Christian Wolff. No se conformó, como su maestro Leibniz, con buscar la concordia entre fe y razón; se atrevió a dar el paso siguiente y terminó

17. Véase el estudio de K. Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*, Leipzig, 1965, 6-10.

absolutizando la razón. La teología natural, tal como Wolff la entendía, no se circunscribía a las pruebas de la existencia de Dios, sino que abarcaba todas las afirmaciones filosóficas que se pudieran hacer sobre Dios. Y lo más importante: Wolff quería que todo lo que se trata en la teología natural fuese demostrado. Otras sensibilidades —Hamann, Herder, Kant— protestarán contra este afán de demostrarlo todo. Pero lo cierto es que Wolff insistió siempre en que la teología natural, para la que exigía un estatuto de autonomía y desvinculaba de la revelación, debía ajustarse a los principios de la razón y de la experiencia. Excesos aparte, Leibniz y Wolff son los creadores de un nuevo concepto de teología natural que, en la segunda mitad del siglo XVIII, se transformará en filosofía de la religión<sup>18</sup>.

La línea de Wolff fue continuada por el más importante de sus discípulos, A. G. Baumgarten. Concibe la teología natural como conocimiento de Dios sin ayuda de la fe. Insiste en que la religión no debe enseñar nada que contradiga a la razón. Una instancia sobrenatural no puede revelar nada que se oponga a la razón. Entre la teología revelada y la teología natural no puede haber, pues, contradicción<sup>19</sup>.

Estos hombres —y otros que no podemos mencionar aquí— fueron creando un espacio propio para la teología natural. Lograron, es cierto, emanciparla de la tutela de la teología revelada; pero consiguieron también algo que tal vez no pretendían: condenarla a una muerte segura. La ejecución corrió a cargo de Kant. Fue él quien puso fin a la teología natural tradicional; pero, al mismo tiempo, se ocupó de no dejar espacio al vacío. Creó su propia *philosophische Religionslehre* (teoría filosófica sobre la religión), a la que, poco después, se dio el nombre de «filosofía de la religión». Kant tuvo que pagar un alto precio por este atrevimiento. Entre 1794 y 1797, la censura prusiana prohibió la obra de Kant que transformaba la teología natural en filosofía de la religión. Nos referimos a *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793). Pero esto son ya avatares del próximo apartado. En éste sólo nos interesaba poner de relieve que la autonomía de la teología natural fue condición de posibilidad para que ésta, a su vez, se transformase en filosofía de la religión.

## 2. *La teología natural se transforma en filosofía de la religión*

Como acabamos de constatar, la filosofía de la religión tiene un pasado breve. Hasta finales del siglo XVIII, la denominación «filosofía de la religión» era desconocida. Nos referimos únicamente a la denominación. Por lo que se refiere al contenido, a la realidad expresada, hay quien piensa que fue ya conocida por los primeros filósofos griegos. Pensadores como Jenófanes habrían «practicado» la filosofía de la religión. Todo dependerá, naturalmente, del concepto de filosofía de la reli-

18. *Ibid.*, 25 ss.

19. *Ibid.*, 70 s.



gión que se defienda. Nosotros no descenderemos a ese tema hasta el próximo apartado. En éste seguiremos narrando peripecias históricas. Y, en el ámbito histórico, hay que afirmar que, como disciplina autónoma, la filosofía de la religión es una creación de la Ilustración europea.

La primera obra que analiza históricamente el surgir de la filosofía de la religión se publicó en Berlín, en 1800<sup>20</sup>. Es significativo que su autor, el kantiano I. Berger, equipare la filosofía de la religión «con la historia de una reflexión libre sobre la religión»<sup>21</sup>. La libertad será, en efecto, condición de posibilidad de la nueva disciplina. Mientras en Europa no fue posible la libertad de pensamiento no surgió la filosofía de la religión. Por paradójico que parezca: para que naciera la filosofía de la religión, Europa tuvo que liberarse de las ataduras religiosas. Mientras la religión fue, socio-políticamente hablando, algo dado, evidente y obligatorio, la misma religión se ocupó de sofocar todo pensamiento libre y autónomo sobre ella. Sólo cuando la religión va perdiendo los resortes del poder, podrá ser objetivada en un proceso reflexivo y crítico de incalculable alcance. Un proceso que, a través de variadas y agitadas etapas, culminará en la rotunda negación de los contenidos religiosos, llevada a cabo por el ateísmo de los siglos XIX y XX.

Estudios parecidos a los de Berger fueron surgiendo durante todo el siglo XIX. Por su influencia y amplitud merece ser citado el de O. Pflleiderer. Se trata de dos gruesos volúmenes que aúnan erudición y sentido crítico. Pflleiderer considera a Lessing como el «iniciador de nuestra filosofía de la religión»<sup>22</sup>. Más adelanté afirma que «el primer período de la historia de la filosofía de la religión comienza con Spinoza»<sup>23</sup>.

No existe unanimidad en las atribuciones. Mientras Pflleiderer otorga a Lessing y Spinoza el honor de ser los iniciadores de nuestra disciplina, J. Hessen afirma que «los auténticos fundadores de la nueva disciplina son Kant y Schleiermacher»<sup>24</sup>. La verdad es que todos estos hombres fueron protagonistas destacados del nuevo evento. El nacimiento de la filosofía de la religión no fue un acontecimiento puntual, hijo de un solo padre. Se trató de una lenta gestación, propiciada por muchos actores y acontecimientos históricos.

Otro tanto ocurre con la invención de la denominación: para H. G. Pöhlmann y W. Brändle<sup>25</sup> el primer filósofo que utilizó el término «filo-

20. I. Berger, *Geschichte der Religionsphilosophie oder Lehren und Lehrmeinungen der originelsten Denker aller Zeiten über Gott und Religion historisch dargestellt*, Berlin, 1800.

21. K. Feiereis, o. c., 1.

22. O. Pflleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* II, Berlin, 1878, 5.

23. *Ibid.*, 30.

24. J. Hessen, *Religionsphilosophie* II, München, 1955, 12. Sobre el concepto de filosofía de la religión y sobre los posibles creadores del término, véase también W. Keilbach, «Religionsphilosophie und "natürliche" Theologie»: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 4 (1955), 287-295. Keilbach deja abierta la cuestión de quién fue el primero que utilizó el término (p. 287).

25. H. G. Pöhlmann - W. Brändle, *Religionsphilosophie. Eine Einführung mit ausgewählten Texten*, Gütersloh, 1982, 14.

sofía de la religión» fue el kantiano L. H. Jacob en su obra *Entwurf einer Theorie der Religionsphilosophie*, en 1797.

En cambio, para K. Feiereis, que ha dedicado una exhaustiva y esmerada monografía a la transformación de la teología natural en filosofía de la religión, el creador del término fue S. von Storchenau en 1784<sup>26</sup>.

Póhlmann y Brändle siguen, aunque no lo mencionan, la tesis de E. Schlund<sup>27</sup>. Pero esta tesis fue convincentemente refutada por W. Keilbach<sup>28</sup>. Parece, pues, más correcto atenerse al estudio de Feiereis y mantener con él que el creador de la denominación fue Storchenau en 1784. Storchenau, jesuita, fue profesor de lógica y metafísica en la universidad de Viena. Su único mérito reside en haber sido el primero que empleó el término «filosofía de la religión». Personalmente, no la practicó. Siguió siendo un acérrimo defensor de la teología natural en una época que había descubierto ya nuevas fronteras. Tal vez sea éste el momento de constatar que la teología y filosofía católicas no colaboraron a la transformación de la teología natural en filosofía de la religión. Preocupaciones apologéticas y fuertes reservas frente a la Ilustración y a la filosofía kantiana lo impidieron. Incluso una vez aceptado el término, se le da una orientación eminentemente apologética. El temor a que se marginase la revelación en favor de la razón y el exagerado relieve que la teología católica concedía al argumento de autoridad, tan opuesto al espíritu de la Ilustración, la mantuvieron, una vez más, al margen de esta apasionante aventura intelectual de los tiempos modernos.

Pero retomemos el hilo de nuestra exposición. En los últimos decenios se tiende a dejar abierta la cuestión de quién dio el impulso intelectual decisivo para el nacimiento de la filosofía de la religión. Mientras, en 1919, H. Straubinger<sup>29</sup> sostenía que habían sido Fries y Hegel los que «en el mismo año 1832» habían tratado la filosofía de la religión como disciplina autónoma, autores más recientes prefieren la indefinición en este campo.

H. Fries, hoy profesor emérito de teología católica en la universidad de Munich, se limitó, en su brillante tesis doctoral, a constatar que la filosofía de la religión, como disciplina autónoma, sólo pudo surgir cuando se resquebrajó la unidad entre filosofía y fe revelada<sup>30</sup>. Es una tesis que ya nos resulta familiar.

Por su parte, S. Holm tampoco se compromete. Se ciñe a informar de que, antes de Kant, no existía la filosofía de la religión como materia autónoma<sup>31</sup>. Tampoco W. Trillhaas descubre nada nuevo al insistir en

26. K. Feiereis, *o. c.*, 250 s.

27. E. Schlund, *Religionsphilosophie*, Aschaffenburg, 1948, 11.

28. W. Keilbach, *o. c.*, 286 s.

29. H. Straubinger, *Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz*, Freiburg Br., 1919, 3.

30. H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine Problemgeschichtliche Studie*, Heidelberg, 1949, 15.

31. S. Holm, *Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1960, 11.

que fue la Ilustración la que preparó el terreno a una filosofía de la religión metódica<sup>32</sup>.

Se trata, como se ve, de juicios generales que no se decantan por fechas ni autores concretos. A nosotros nos parece correcto concluir que, aunque el creador del término fue Storchenau, el auténtico padre de la filosofía de la religión, como disciplina autónoma e independiente fue I. Kant. Fue él quien la propuso como culminación de los estudios teológicos. El hecho de que no llegara a utilizar el término carece de importancia. Es cierto que fueron hombres de poco relieve filosófico los que, entre 1794 y 1798, consumaron el paso de la *philosophische Religionslehre* (teoría filosófica sobre la religión) kantiana a la filosofía de la religión. Pero se trató de un paso meramente formal. El trabajo esencial había sido realizado por el filósofo de Königsberg. Sus discípulos —K. H. Heydenreich, K. H. L. Pölitz y L. H. Jacob, entre otros— fueron ocupando cátedras de filosofía de la religión y desarrollando los contenidos y métodos de la nueva disciplina. Tarea, sin duda, importante, pero menos decisiva que la del maestro<sup>33</sup>.

Después del recuento de tanta divergencia podemos concluir este apartado señalando un tema en el que reina unanimidad: la filosofía de la religión nació en Alemania. Ni en Inglaterra ni en Francia se implantará antes del siglo XIX. El motivo se deduce fácilmente de lo expuesto hasta ahora: la filosofía de la religión nace cuando pierde fuerza la teología natural. Y es sabido que la teología natural siguió, durante largo tiempo, gozando de buena salud en Inglaterra. Es más: cabría preguntarse si un buen número de los muchos libros que en Inglaterra se escriben sobre filosofía de la religión no siguen siendo tratados de teología natural modernizados. Hacemos esta pregunta pensando, sobre todo, en el gran relieve que siguen otorgando a temas clásicos de la teología natural, como el de las pruebas de la existencia de Dios. Pero insistimos en que se trata sólo de una sospecha personal que, tal vez, ni siquiera deberíamos haber formulado. Esperamos que los especialistas en la materia no se enfaden demasiado.

Y ahora nadie nos puede librar ya del «amargo trance» de intentar descifrar qué es filosofía de la religión. Consideramos que lo dicho hasta aquí era muy necesario, pero falta lo esencial y, desgraciadamente para quien escribe, lo más difícil. Vayamos a ello.

### III. HACIA UNA DEFINICION «DESCRIPTIVA» DE «FILOSOFIA DE LA RELIGION»

#### 1. *El giro antropológico*

El universo religioso consta, fundamentalmente, de dos polos: Dios y el hombre. La historia de las religiones muestra las oscilaciones de la rela-

32. W. Trillhaas, RGG (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*) V, 1014.

33. K. Feiereis, o. c., 132. Sobre el surgir de la filosofía de la religión véase también J. Collins, *The Emergence of Philosophy of Religion*, New Haven-London, 1967.

ción entre ambos. A veces, los dioses se sintieron acosados y acorralados por sus fieles; en otras ocasiones saborearon las mieles de la súplica y el acatamiento. La misma dialéctica de aceptación y rechazo confirió siempre carácter dramático a la relación del hombre con Dios: de los dioses llegaba protección y acogida benévola, pero también castigo y amenazas de aniquilación.

Hegel, que tanto sabía de tensiones, captó también ésta. Su fenomenología de la relación Dios-hombre ofrece logros impropios de su época. Pero no es éste el motivo de que lo citemos aquí. Si lo hacemos es porque constató algo que ha sido determinante para que la naciente filosofía de la religión conquistase su identidad. Hegel observó que la *teología natural* sólo se ocupaba del primer polo que nosotros hemos señalado, es decir, de Dios. En cambio, la *filosofía de la religión* se abría también al segundo polo: al hombre.

Esta concentración en lo antropológico es característica fundamental de la filosofía de la religión. La época se había cansado ya de especular sobre Dios y sus propiedades y, como una especie de retorno a la humildad, decide centrarse en lo más inmediato, en el hombre<sup>34</sup>. Hombres de profundo calado humanista hicieron posible este giro. Nosotros no podemos mencionarlos a todos, pero sería injusto no recordar algunos nombres. Debemos comenzar por uno que, según Hegel, vivió en una insospechada «profundidad de espíritu». Nos referimos a G. E. Lessing. Su influjo sobre Hegel, Fichte, Schelling —y sobre todo lo que aconteció en la primera mitad del siglo XIX— fue enorme. La clave de su gran éxito conoce varios registros. Ante todo, la honradez de su búsqueda. Se ha hecho universalmente conocida su sentencia: si Dios me diese a elegir entre la verdad consumada y la búsqueda de la verdad, elegiría ésta última. Se observará que estamos ante un talante humano e intelectual muy diferente del de Wolff y sus seguidores. Donde antes se cotizaba la seguridad se abre ahora camino la búsqueda humilde y persistente. Es así como la teología natural se va deslizando hacia la filosofía de la religión. Hay que insistir en que la nueva disciplina es una criatura del talante abierto, inquisitivo y crítico de la época.

Y lo más importante: Lessing sitúa al hombre en el centro de su pensamiento. Lo decisivo para los creyentes —piensa— es lo que sienten y experimentan. Aboga por una fe vivida y rechaza las discusiones de filósofos y teólogos. A estos últimos, que tanto confiaban en la revelación, los acusa de «bibliolatría». En su opinión, se prestaba excesiva veneración a la Biblia y a los milagros en ella narrados. Él insiste en que la Biblia no es la religión. Las verdades bíblicas son verdades históricas; pero nadie debería saltar de lo histórico a lo metafísico. Hay que respetar esa «amplia fosa» que separa ambos campos. Lo contingente no puede ser prueba de lo necesario.

34. J. Schmitz, *Filosofía de la religión*, Barcelona, 1987, 15 s.

Por este camino abandona Lessing el racionalismo de Wolff y su escuela. Su apelación al hombre y a su experiencia concreta le sitúa más cerca de Herder que de Wolff. Y su relativización de la Biblia le conduce a desdibujar la teología revelada. Asestó, así, un doble golpe a la teología natural en beneficio de la filosofía de la religión.

Acabamos de mencionar a Herder. También él intentó poner coto a los excesos racionalistas de la escuela de Wolff y de la Ilustración en general. Situó, tal vez con más vigor que Lessing, al hombre en el centro de su pensamiento. El término «experiencia» vuelve a ser dominante. Y, como la Biblia es un relato de experiencias, adquiere renovada centralidad.

Herder piensa que el hombre no es un ser abstracto. De ahí que la filosofía no deba trabajar únicamente con definiciones abstractas. Hay que privilegiar la experiencia, los signos, las imágenes, la intuición, la contemplación. La verdad exige ser experimentada. Herder desea que se vea y se sienta a Dios. Se trata de una tesis que culminará en Schleiermacher. Herder asestó, así, un duro golpe al racionalismo ilustrado de su época y se convirtió, junto con Hamann, en precursor de Schleiermacher. En el fondo, desconfiaba profundamente de la argumentación filosófica para suscitar el sentimiento religioso en los hombres. Y a las pruebas se remitía: en un siglo en el que tanto se había argumentado y demostrado, había decrecido la fe. Las tradiciones religiosas no se vivifican a golpe de especulación filosófica<sup>35</sup>.

Herder mostró, pues, que la religión tiene que ver con el hombre entero y no sólo con su razón. Pero, el auténtico padre del giro antropológico del que venimos hablando fue un hombre hacia quien Herder no sentía ninguna simpatía. Se burló de su filosofía de la religión tachándola de *scherzhaft* (cosa de broma, de guasa). Naturalmente nos estamos refiriendo a Kant.

Es sabido que Kant «retrotrajo todo a la subjetividad humana, buscando en la autoconciencia del sujeto personal (yo, nosotros) la clave de la solución»<sup>36</sup>. El proyecto filosófico kantiano es eminentemente humanista. Heidegger destaca la estrecha vinculación kantiana entre metafísica y antropología. La revolución kantiana —sea copernicana o deba ser calificada de contrarrevolución ptolomeica— sitúa al hombre en el centro de todo. Las grandes preguntas kantianas se refieren a las capacidades y límites del hombre. En último término, su gran pregunta es: ¿qué es el hombre? En ella confluyen los «intereses de la razón», que el filósofo de Königsberg plasmó en sus tres conocidos interrogantes: qué puedo saber, qué debo hacer, qué me cabe esperar. Son preguntas que se hacen desde el hombre y para el hombre.

Y el hombre, en concreto su sentimiento religioso, será el centro del pensamiento de Schleiermacher. Ni la razón ni el pensamiento conducen a Dios. La instancia última para acceder a Dios no serán los evangelios

35. K. Feiereis, o. c., capítulos dedicados a Lessing y Herder.

36. J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, 1983, 23.

ni la Iglesia, sir o el hombre. De él parte Schleiermacher. Y, como buen romántico, otorga primacía a la sensibilidad, a las emociones, al sentimiento. Con él cobran especial relieve la piedad, la devoción sentida, la mística. Es sabido que Hegel volcó toda su ironía en esta teología del sentimiento, de Schleiermacher. Hegel no rechazaba el sentimiento, pero consideraba que era un soporte demasiado débil para cargar sobre él toda la responsabilidad en temas de acceso a Dios. El conocimiento de Dios no podía prescindir de la razón.

Pero Schleiermacher no quería conocer a Dios, sino sentirlo. La esencia de la religión no era para él pensar ni actuar, sino intuir y sentir. La religión no pretende explicar el universo, sino contemplarlo y empaparse de él. Lo importante es la admiración, el sobrecogimiento. Schleiermacher no necesita pruebas de la existencia de Dios. Le basta su presencia inmediata en el sentimiento espontáneo. La religión es sentimiento de dependencia de lo infinito<sup>37</sup>.

Como se observará, estamos muy lejos de la especulación de Wolff y su teología natural. Ha nacido otra cosa. Soplan otros aires. Se ha producido una aproximación a lo humano en todas sus esferas. Lo que nazca —la nueva filosofía de la religión— será difícilmente definible, como difícilmente definible es lo humano. Pero se ha dado un paso de incalculable alcance. El giro antropológico forma parte de la definición de la filosofía de la religión. Evidentemente, se trató de un proceso no exento de riesgos. Ahí está, para probarlo, la figura de Feuerbach. Lo que, hasta él, había sido «concentración antropológica» se convierte en «reducción antropológica». Dios se convierte en mera proyección humana. Pero esto son batallas que no nos toca narrar a nosotros.

## 2. *El descubrimiento de otras religiones*

Hemos dicho ya que, durante mucho tiempo, la religión no constituía un problema. Existía el problema de Dios, pero no el de la religión. Se daba por supuesto que el cristianismo era la única religión verdadera. Todavía Harnack se atreverá a decir que quien conoce el cristianismo conoce todas las religiones. En la época de Harnack, esta afirmación constituía ya un flagrante anacronismo. Buena prueba de ello es que, por las mismas fechas, un ilustre contemporáneo de Harnack, Max Müller, iniciador de la moderna ciencia de las religiones, había certificado justo lo contrario: quien sólo conoce una religión, no conoce ninguna. Pero, aproximadamente hasta los días en que nace la filosofía de la religión, la religión cristiana ejerció un considerable monopolio.

La filosofía de la religión no fue, por supuesto, quien descubrió las demás religiones. Ese trabajo había sido ya realizado por historiadores, antropólogos, etnólogos, misioneros, comerciantes, viajeros y un largo

37. Véase el excelente estudio de A. Ginzo, *Sobre la religión. Friedrich D. E. Schleiermacher*, Madrid, 1990, IX-XCIX.

etcétera. La misión de la filosofía de la religión fue otra: reflexionar sobre esta inquietante pluralidad de religiones. Es algo que la teología natural, volcada apogépticamente en la absoluta singularidad del cristianismo, no podía hacer. En este sentido, tal vez se podría afirmar que la reflexión sobre los conflictos que la masiva presencia de diferentes religiones presentaba, pertenece a la esencia de la filosofía de la religión. Al menos fue algo que, *de facto*, hizo. Y se trataba de una tarea que instancias confesionales, como la teología natural y, menos aún, la revelada, no podían llevar a buen puerto. Todo el que sea consciente de la importancia que, para la paz de las civilizaciones, tiene la pacífica convivencia de los diferentes credos religiosos, tendrá que valorar positivamente este logro de la filosofía de la religión.

Los problemas que se presentaban eran abrumadores. Había que averiguar si todas esas innumerables religiones eran igualmente verdaderas. Urgía estudiar si alguna de ellas —el cristianismo— era superior a las demás. Todo ello exigía el establecimiento de una criteriología rigurosa. Hegel afirmaba que el cristianismo era la religión absoluta porque era la religión de la libertad y del espíritu. Pero, ¿no eran las restantes religiones fuentes de libertad y de espíritu para sus seguidores? ¿no presentaban todas las religiones asombrosas semejanzas? Otorgar a una de ellas carácter absoluto ¿no sería un manifiesto ejercicio de etnocentrismo? ¿no se incurría así en lo que Schoen ha llamado «la tiranía del único anillo»? Se refiere a la parábola de los tres anillos de Lessing. Los tres son tenidos por auténticos, pero tal vez ninguno de ellos sea el verdadero anillo del padre. La parábola se orienta contra todo absolutismo exclusivista. ¿Había razones para ser monoteísta? Y dentro del ámbito monoteísta: ¿por qué de las tres veces que el mismo Dios ha hablado —judaísmo, cristianismo, islam— sólo es definitiva e insuperable la palabra dirigida al cristianismo?

Son preguntas que se vuelven acuciantes durante la Ilustración, época en la que nace la filosofía de la religión. Pero la historia venía de antiguo. Ya Nicolás de Cusa se había planteado el problema de la pluralidad de las religiones. Impresionado por las guerras de religión, y en concreto por las atrocidades cometidas durante el asedio a Constantinopla, el Cusano quiso convencer a sus contemporáneos de que sólo hay una religión verdadera, que se articula en diversas confesiones y ritos. El Dios adorado en las diversas religiones es siempre el mismo. Si los hombres se lo representan bajo nombres diversos es porque el ser humano necesita la diversidad. Carece, pues, de sentido luchar para que una religión triunfe sobre las demás. Naturalmente esa única religión verdadera y universal era, para Nicolás de Cusa, el cristianismo. La obra del Cusano *De pace fidei* (1453) ejerció un gran influjo en la posterior filosofía de la religión. En realidad planteó problemas con los que aún se sigue debatiendo la filosofía de la religión<sup>38</sup>.

38. Sobre el tema de las religiones puede verse M. Fraijó, *Fragmentos de esperanza*, Estella, 1992, 171-240.

El lector observará que no estamos ofreciendo una definición rigurosa de la filosofía de la religión. Más que decir qué es, estamos mostrando para qué sirve. Nuestra aproximación a ella está siendo más funcional que sustantiva. Aterrizaremos también, aunque muy modestamente, en lo sustantivo. Pero creemos que lo funcional, la narración de las misiones que la filosofía de la religión ha realizado, también es importante. A veces, la definición más eficaz es la descriptiva, a pesar de sus sinuosos rodeos. Y, sobre todo, con frecuencia es la única posible en los grandes temas del espíritu. Y la filosofía de la religión fue un gran acontecimiento espiritual. Informaremos aún de otra misión de riesgo, llevada a cabo por nuestra disciplina, antes de ensayar la definición sustantiva.

### 3. *La quiebra del pensamiento dogmático*

El nacimiento de la filosofía de la religión fue posible porque, en todo el proceso que venimos narrando, muchos absolutos saltaron hechos añicos. Se trató, por supuesto, de absolutos religiosos. Pero también quedaron tocados otros absolutos de índole moral, cultural, social y política. La nueva disciplina se benefició de esta labor de derribo y, al mismo tiempo, contribuyó a culminarla con éxito.

Lo dijimos en páginas anteriores: la filosofía de la religión sólo encontró su espacio propio cuando Europa se liberó de la asfixiante tutela religiosa a que vivía sometida. El descubrimiento de nuevas religiones, al que hemos aludido en el apartado anterior, contribuyó a esta liberación. El descubrimiento de nuevos mundos relativiza siempre los antiguos. Se tuvieron noticias de nuevas costumbres, de nuevos valores, de formas de vida distintas. Los descubrimientos geográficos ensancharon horizontes. Muchos —no sólo Kant— despertaron de su sueño dogmático. Empezaron a concebir otros dioses, otros sistemas políticos, otras formas de convivencia. El Renacimiento fue especialmente sensible a todo lo que venía de lejos. Se interesó por olvidadas formas de paganismo. Rehabilitó dioses greco-romanos caídos en el olvido. Volvió a ensayar antiguos humanismos y practicó la ruptura con las instancias que, hasta entonces, habían sido hegemónicas. Dijo sí a todo lo que había sufrido rechazo y vituperio. No en vano se sintió Nietzsche fascinado por los poderosos rasgos del hombre del Renacimiento.

Toda esta convulsión subió de tono con la Reforma. Es difícil imaginar la sacudida y alteración de esquemas que la irrupción del protestantismo supuso para la Europa cristiana. Frente a la «plenitud» del universo católico, el protestantismo aparece como un truncamiento radical, como una reducción a mínimos esenciales. P. Berger ha contrapuesto el «pleroma católico» a la evangélica escasez del protestantismo<sup>39</sup>. La Reforma, iniciada por Lutero, reduce sensiblemente el alcance de lo

39. P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, 1967, 161 s.



sagrado. El universo sacramental sufre amputaciones esenciales. Los siete sacramentos quedan reducidos a dos: la eucaristía y el bautismo. La negación de la transubstanciación priva a la eucaristía de sus características más numinosas. Los milagros dejan de ser centrales en la vida religiosa. El protestantismo ensaya una relación con Dios desprovista de milagros y magia. M. Weber llamó a este proceso «desencantamiento del mundo». La Reforma lo reduce todo a dos polos sumamente austeros: la realidad trascendente de Dios y la humanidad caída. De esta forma, el mundo del protestante se vuelve muy solitario. Faltan los «consuelos» eclesiales del católico. Lutero sólo salvó un canal de comunicación con lo trascendente: la palabra de Dios. La Biblia era para él un libro claro y fácil de interpretar.

Pero, con la llegada de la Modernidad, la situación cambia radicalmente. La Biblia deja de ser un conjunto de libros claros y coherentes. El único canal que quedaba se obstruye. La investigación histórico-crítica no se detuvo ante las páginas sagradas y descubrió en ellas errores, contradicciones e intereses humanos. Lessing se atrevió a publicar los fragmentos de Hermann Samuel Reimarus. El escándalo estaba servido. Según Reimarus, Jesús fue un mesías político fracasado. Fueron sus discípulos los que lo convirtieron en un mesías espiritual. Comenzó a ponerse de relieve que el texto sagrado era susceptible de variadas interpretaciones. Con otras palabras: el único canal que Lutero había respetado iniciaba un peligroso viaje hacia la desmitologización. Hoy, *a posteriori*, sabemos que este viaje fue sumamente rentable. La aplicación del método histórico-crítico a los escritos bíblicos salvó a éstos de caer en la implausibilidad. Su interpretación literal no se sostenía. Pero, naturalmente, en aquella época las cosas se vivían de otro modo. Corrió la inquietud.

Sólo en aguas tan agitadas pudo nacer la filosofía de la religión. Sin desearlo, Lutero dividió a la Iglesia. Pero una Iglesia dividida era una Iglesia desmitificada en la que eran posibles diversas concepciones de Dios. Partiendo de este hecho, importantes sectores de la Modernidad pasarán a no tener «ninguna» concepción de Dios. Profesarán abiertamente el ateísmo.

La filosofía de la religión propugna una reflexión libre y, en la medida de lo posible, objetiva sobre el hecho religioso. Con frecuencia —no siempre— este género de reflexión exige un cierto distanciamiento de la religión. Y es innegable que el nacimiento de la filosofía de la religión fue precedido de acontecimientos sumamente aptos para favorecer este distanciamiento. Hemos visto que Lutero sacudió dogmas, autoridades y tradiciones. Pero hubo más. Europa conoció guerras de religión que la devastaron; la Iglesia creó una inquisición que prendió fuego a pensadores y disidentes; y hubo que esperar a 1749 para poner fin a la quema de brujas en Alemania. Aquel año ardía la última en Würzburg. Por cierto: fue el año en que nació Goethe. Y D. Hume estaba en todo su apogeo. Kant tenía 25 años. Para el nacimiento de Hegel faltaban aún 21 años.

Hacía tiempo, pues, que la religión arrastraba una penosa historia de ambigüedad y contradicciones. Había llovido demasiado para seguir cobijándose en los tranquilos refugios de antaño. La nueva época había asociado religión con convulsión. El sosiego y la seguridad de la tradicional teología natural no parecían el instrumento más adecuado para dialogar con las nuevas inquietudes. Había muerto un paradigma, es decir, un modelo de comprender, explicar e interpretar la realidad. La teología natural se asemejaba a un carro algo desvencijado. Los nuevos tiempos no compartían ya sus convicciones ni su querencia por una argumentación lineal y segura. Se abrían paso otros acentos, reconciliados con el zigzag y la conjetura. La nueva argumentación será más entrecortada, perpleja y titubeante. La filosofía de la religión está mejor equipada que la teología natural para convivir con la agitada sucesión de cosmovisiones que conocerá el siglo XIX. Algo natural, ya que ella misma es hija de esta crucial hora europea.

Pero nadie debería pensar que estamos despidiendo un cadáver y acogiendo a una nueva criatura. No hubo entierro para la teología natural. Muchos de sus grandes y nobles temas fueron heredados por la naciente filosofía de la religión. Eso sí: la nueva disciplina los abordó con aire diferente. Se siguió, por supuesto, hablando de Dios y del lacerante problema del mal. Kant y Hegel son buena prueba de ello. Pero hubo una especie de restricción de tutelas. La filosofía de la religión nació con una decidida vocación emancipatoria. Aunque siguió mirando de reojo a los centinelas de la fe, supo comportarse con cierto desenfado. Se resquebrajaron ancestrales servidumbres confesionales. Los avisos de Kant surtieron efecto. Es sabido que éste alertó contra las minorías de edad culpables. Constató que algunas dependencias y tutelas se mantenían porque resultaban cómodas. Era más cómodo obedecer que pensar. Se requería coraje para usar la propia cabeza.

La filosofía de la religión tomó buena nota de la «reprimenda» kantiana y, siguiendo sus consejos, se atrevió a hacer «uso público» de la razón. Desmontó así el férreo pensamiento dogmático que la había precedido y se abrió a formas de argumentación más libres y menos autoritarias. Los contenidos pasaron a ser más importantes que las autoridades que los respaldaban.

Ponemos aquí fin a este recorrido que, tal vez algo impropriamente, hemos llamado «descriptivo». Nuestra intención era la de aproximarnos de forma *indirecta* a la filosofía de la religión. Si nos hemos detenido tanto en este rodeo es porque nuestra confianza en la aproximación *directa* es muy limitada. Pero es hora ya de intentarla.

#### IV. EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

La filosofía de la religión no puede ahorrarse lo que Hegel llamó «esfuerzo conceptual». Es una empresa eminentemente teórica. Hegel insistió

en ello. Según él, la función de nuestra disciplina no consiste en hacer a los hombres religiosos, ateos o agnósticos. Se pretende algo, si cabe, más difícil: hacerlos lúcidos. Y esta batalla se gana o se pierde en el campo de los conceptos. De ahí que, en la austera visión hegeliana, la filosofía no adiestre para el consuelo ni para la felicidad. Ambas cosas eran efímeras para Hegel. Los grandes hombres no buscaron la felicidad. Hegel liberó a la filosofía de lo que él consideraba compromisos menores —tareas edificantes— y la obligó a un esfuerzo conceptual sin precedentes.

Hoy no nos resulta difícil descubrir la unilateralidad de esta postura hegeliana. Pero, de los excesos también se aprende. Y la lección a retener sería: la filosofía de la religión, como cualquier otra filosofía, tiene grandes obligaciones contraídas con el verbo *ser*. No basta con describir cómo funciona la religión. Tampoco es suficiente relatar para qué sirve. Es necesario intentar la definición sustantiva, es decir, la que se pregunta qué *es* la filosofía de la religión. Por supuesto: esta pregunta está de antemano condenada al fracaso si rechaza la ayuda que le viene de las ciencias que explican los aspectos funcionales de la religión. Lo que buscamos es la colaboración. Pero concretemos algo más estas afirmaciones.

La filosofía de la religión no puede prescindir de la *fenomenología del hecho religioso*. Lo más primordial será comprender el fenómeno religioso en la variedad de sus manifestaciones. Antes de someterlo a normatividades filosóficas o teológicas se impone aproximarse a él con un cierta ascética descriptiva. Antes de analizar su verdad o su valor es necesario describir sus manifestaciones en la historia de las religiones y de la cultura humana. Se trata de una tarea ardua. Los fenomenólogos de la religión coinciden en que todo lo grandioso, lo nuevo, lo extraordinario fue, alguna vez, revestido de un halo religioso. Mircea Eliade insiste en que el hombre encuentra manifestaciones de lo sagrado en todo lo que ama, necesita y siente. Eliade llega a preguntarse si existirá algo —animal, planta, objeto, juego— que no haya sido considerado a lo largo de la historia humana, manifestación de lo sagrado<sup>40</sup>. Naturalmente, esta enorme amplitud de campo obstaculiza el trabajo del filósofo de la religión. Pero una filosofía de la religión que esquivase esta complejidad y ambigüedad del fenómeno religioso se convertiría en algo estéril y carente de interés.

Otro tanto cabe afirmar de la *sociología de la religión*. El filósofo no puede definir la religión ignorando su repercusión en las sociedades conocidas. La religión es un fenómeno social que configura las creencias y prácticas de sus fieles. Los símbolos religiosos pueden debilitar o reforzar la integración social. M. Weber puso de relieve que nada es determinado sólo por la religión, pero que el brazo de ésta es muy alargado. Su fuerza legitimadora puede resultar decisiva en gran número de sociedades.

40. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, <sup>2</sup>1981, 35. En España destaca, sobre todo, la gran obra de R. Panikkar, consagrada toda ella al estudio de las religiones. La revista *Anthropos* le dedicó un número monográfico: 53-54 (1985). A él remitimos al lector interesado en dicha obra y sus repercusiones.

Decisiva puede ser también la energía religiosa del individuo. De ella se ocupa la *psicología de la religión*. Freud tildó de «ilusión» a la religión. Eso sí: reconoció que se trataba de una ilusión motivada por la realización de los más antiguos, intensos y apremiantes deseos de la humanidad. La psicología de la religión pone de manifiesto que el ímpetu religioso del hombre, cuando se da, puede deberse a infinidad de factores: asombro, miedo, indefensión, deseos insatisfechos, traumas no superados, fijaciones infantiles, tendencias sexuales frustradas, ansias de superación, miedo a la muerte, prevención frente a lo desconocido. Este es el campo en el que se mueve la psicología del hecho religioso. No analiza si una determinada religión es verdadera. En realidad, su campo de análisis no es la religión, sino el impulso religioso de sus miembros.

Por último: una filosofía de la religión que ignorase la *historia de las religiones* nacería sin futuro. Quien sólo conoce una configuración del hecho religioso difícilmente podrá reflexionar filosóficamente sobre él. Tal vez ni lo necesite. Lo que incita a la aventura filosófica es precisamente la diversidad. De ahí que la reciente ciencia de las religiones naciese con una irresistible tendencia hacia la comparación. Al principio, en la segunda mitad del siglo XIX, esta tendencia degeneró en lo que se ha dado en llamar «comparativismo». Se trataba del empleo incorrecto de un método legítimo: el comparativo. El «comparativismo» se agotaba en relacionar semejanzas externas y elementos aislados procedentes de diversas religiones. Pretendía, así, establecer relaciones de parentesco entre ellas. Era una especie de espigero de elementos comunes, sacados de contexto. Era un camino equivocado. En cambio, el método comparativo «debe partir del reconocimiento de la especificidad de los conjuntos a los que pertenecen los rasgos comparados y de la previa situación histórica y cultural de los mismos»<sup>41</sup>.

La diversidad de religiones es todo un monumento a la capacidad creativa del espíritu humano. Ellas son un testimonio de que el hombre nunca quiso quedarse a solas con sus preguntas e inquietudes. La historia de los hombres es una laboriosa búsqueda de alianzas, de dioses, de soportes amables para el duro caminar diario. Hoy vuelven a estar de moda las religiones. Su estudio despierta un enorme interés. A lo mejor es porque, como escribe Cioran, cuanto más se aleja uno de Dios mejor se comprenden las religiones. Pero seguro que no es ésta la única explicación. Lo más probable es que, inmersos nosotros mismos en la búsqueda de asideros fiables, miremos con simpatía a los que, más asediados que nosotros por la inclemencia del destino, buscaron apasionadamente faros orientadores. Sea como sea, una filosofía de la religión se asemeja a un proyecto de búsqueda y, en buena lógica, no debería prescindir de las búsquedas anteriores. Y la historia de las religiones es un recordatorio de búsquedas.

41. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid,<sup>5</sup>1993, 27.

No hay, pues, filosofía de la religión sin este recuento de ayudas que nos vienen de la fenomenología, sociología, psicología e historia de las religiones. Y no hemos sido exhaustivos. Habría que haber mencionado la arqueología, la pintura, la arquitectura y tantas otras creaciones espirituales que dan testimonio de los afanes religiosos de la humanidad.

Pero, admitidas con agradecimiento todas estas valiosas ayudas, sigue pendiente nuestra tarea: lograr una definición sustantiva de la filosofía de la religión. Hay quien considera que se trata de un trabajo contraproducente. P. Tillich es muy contundente al respecto. El objeto de la filosofía de la religión —escribe— es la religión. Pero la religión se resiste a ser objeto de la filosofía<sup>42</sup>. Este es, para Tillich, el problema fundamental de la filosofía de la religión. La religión, el hecho religioso, huye del encasillamiento conceptual. En la misma línea, pero con más fuerza, se expresa W. Trillhaas: «La religión sólo empieza (...) allí donde termina la filosofía de la religión»<sup>43</sup>.

El número de pensadores que insisten en que la religión es un objeto inapropiado para la filosofía sería fácilmente multiplicable. Y a todos ellos les asiste una cierta legitimidad. La religión es un acontecimiento biográfico. Y las biografías escapan a la filosofía. La experiencia religiosa fue descrita por R. Otto como «tremenda y fascinante». Tremenda porque roza lo terrible, lo sobrecogedor. Fascinante porque adentra en lo extático y arrebatador. Fueron los místicos los que supieron de todo esto. Bergson dice que los místicos se dejaron penetrar por la divinidad como el hierro por el fuego que lo enrojece. Fueron hombres que franquearon los límites asignados a la especie. El místico —prosigue Bergson— es una especie de superhombre, pero sin orgullo.

Es natural que los grandes genios religiosos de la humanidad se sonrían ante los esfuerzos filosóficos por definir la religión. Es más: algunos cambiaron la sonrisa benévola por la furia abierta. Fue el caso de Lutero. Llegó a escribir que, si Aristóteles no hubiese sido un hombre de carne y hueso, no hubiera dudado en tenerlo por el demonio en persona. Incluso en su último sermón de Wittenberg gritará: «El demonio encenderá la luz de la razón y os apartará de la fe».

No deberíamos ser cicateros con estos hombres. La tensión interior, el temor y temblor que sintió Kierkegaard al dar el salto al estadio religioso merece todo nuestro respeto. Los estadios estético y ético eran más cuantificables, más definibles. En cambio, el estadio religioso le adentraba en un mundo de exigencias absolutas en el que se encontraba con un Dios misterioso que podía exigirle incluso la suspensión de lo ético. De ahí que Kierkegaard describa el paso al estadio religioso como un salto, una aventura, un riesgo, un compromiso con la incertidumbre. Prescindimos ahora de la interpretación, posiblemente inexacta, que Kierkegaard tiene del episodio en el que Dios pide a Abraham que, olvi-

42. P. Tillich, o. c., 7.

43. W. Trillhaas, *Religionsphilosophie*, Berlin, 1972, VI.

dándose de la ética, le sacrifique a su propio hijo. Lo que nos interesa resaltar es que estamos ante una vida definida por lo religioso. (Es comprensible que, desde esas cumbres, los humildes afanes de la filosofía de la religión casi den lástima.) A estos hombres sólo les hubiera cuadrado la teología dialéctica de K. Barth y sus amigos. Una teología —no una filosofía— que proclama la absoluta trascendencia de Dios. Una teología que, para empezar, rechaza el término religión. K. Barth entiende por religión ese trajín que organizamos los humanos para acceder a Dios. Barth no tiene ese problema. Según él, no somos los hombres los que accedemos a Dios. Es Dios quien desciende hacia nosotros. Lo nuestro es acoger con fe esa presencia.

Parecía necesario recordar esta versión fuerte de religión. Sus protagonistas, fundamentalmente los místicos, no necesitan los servicios de la filosofía; pero la filosofía sí los necesita a ellos, a no ser que se circunscriba a lo que Tierno Galván llamó el hombre «liso». Pero se trata de una tentación a la que la filosofía, con buen criterio, nunca sucumbió.

Con todo, la filosofía de la religión no puede partir de la sublime experiencia religiosa vivida por los místicos. Su ámbito será, más bien, lo que K. Barth, en otro contexto, llamó «la aldea», es decir, la normalidad. Nos referimos a la vivencia religiosa común con la que millones de seres humanos procuran dar sentido a su vida. Podemos atenernos a la definición de religión que ofrece J. Martín Velasco:

...un hecho humano específico que tiene su origen en el reconocimiento por el hombre de una realidad suprema, la cual confiere su sentido último a la propia existencia, al conjunto de la realidad y al curso de la historia<sup>44</sup>.

En parecidos términos se expresa A. J. Heschel:

Religión es la respuesta a las preguntas últimas del hombre. Cuando estas preguntas decisivas pasan a ser indiferentes pierde la religión su significado y entra en crisis<sup>45</sup>.

A este concepto de religión suelen atenerse la mayoría de los proyectos de filosofía de la religión existentes. Por encima de notables diferencias hay algo que los une: todos insisten en que la filosofía de la religión «es filosofía»<sup>46</sup>. Desde luego lo es en el sentido de que sus tres primeros cultivadores, Hume, Kant y Hegel fueron grandes filósofos. Falta determinar en qué sentido lo es. Para ello es conveniente asomarse, sin ánimo de exhaustividad, a algunas definiciones de nuestra disciplina.

En 1982 publicó L. Kolakowski un libro sugerente que, según su autor, trata de lo que, generalmente, se entiende por filosofía de la reli-

44. J. Martín Velasco, o. c., 203.

45. A. J. Heschel, *Gott sucht den Menschen*, 1955, 3.

46. Véase H. Halder, «Die Frage nach den Methoden», en A. Halder, K. Kienzler y J. Möller (eds.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Düsseldorf, 1988, 324.

gión<sup>47</sup>. Pero añade enseguida que él no sabe ni qué es religión, ni qué es filosofía. Eso sí: supone que la religión tiene que ver con los dioses, los hombres y el mundo. El libro trata de la teodicea, del Dios de los filósofos, del Dios de los místicos, de lo santo y la muerte, de lo inefable, del lenguaje y lo santo, del tabú.

Se observará que Kolakowski no se esfuerza en delimitar campos. En su libro aparecen los grandes temas de la teología natural, de la teología revelada, de la filosofía de la religión y de las ciencias de las religiones. Se tiene la impresión de que, para Kolakowski, la filosofía de la religión se define más por un *estilo* que por un *temario*. Como acabamos de ver, el temario puede ser muy amplio. Parece que lo que realmente determina la pertenencia al género «filosofía de la religión» es el estilo, la forma de tratar los más diversos temas. Cuando este estilo es abierto, libre y riguroso estamos en los dominios de la filosofía de la religión. Veremos que también Welte va a confirmar esta impresión. Pero, antes de pasar a Welte, añadamos un apunte más sobre Kolakowski. Aunque no ofrece ninguna definición de filosofía de la religión —es consciente de que hay muchas— distingue entre la tradición alemana y la anglosajona. Para la primera, la filosofía de la religión es «parte constitutiva de la filosofía de la historia»; a consecuencia de ello, con frecuencia deriva en una especulación sobre el sentido y la finalidad de los procesos históricos. Kolakowski considera a K. Jaspers un típico exponente de esta postura. En cambio, la filosofía analítica anglosajona procede más empíricamente; no se plantea necesariamente las así llamadas preguntas últimas. Su inconveniente es que trate de cosas que no interesan a nadie. Kolakowski constata —algo que nosotros hemos insinuado como sospecha— que la filosofía analítica aborda los temas religiosos de forma parecida a como lo hacía la teología natural: intenta probar racionalmente sus contenidos. Con buen criterio, Kolakowski propone llevar a cabo una síntesis con lo mejor de ambas tradiciones.

Hemos aludido ya a B. Welte, conocido filósofo católico, amigo de M. Heidegger. Su filosofía de la religión apareció por las mismas fechas que la de Kolakowski<sup>48</sup>. He aquí su definición:

La filosofía de la religión es un pensar filosófico que versa sobre la religión y, por tanto, pone todo su empeño en esclarecer intelectualmente la esencia y la forma de ser de ésta. La filosofía de la religión aborda racionalmente la pregunta: ¿qué es en esencia la religión?<sup>49</sup>.

El capítulo central del libro de Welte lleva por título: «Dios como principio de la religión». Su intención es la de esbozar dos caminos de acceso a Dios. El primero se basa en tres experiencias fundamentales: la

47. L. Kolakowski, *Si Dios no existe...*, Madrid, 1985, 11 ss.

48. B. Welte, *Filosofía de la religión*, Barcelona, 1982.

49. *Ibid.*, 23.

existencia fáctica del mundo, la pregunta por el sentido, y el miedo al acabamiento total o a la nada. El rechazo existencial de esta última posibilidad conduce a Welte a la afirmación de lo «infinito e incondicionado». El segundo camino no se pregunta por el destino final del hombre, sino por su origen primero. Y también aquí se impone para Welte el rechazo del vacío: no podemos proceder de la nada. Tiene que existir un fundamento último que explique adecuadamente el surgir de la realidad. No es casualidad que Welte considere a santo Tomás «padre» de su filosofía. En realidad, no resulta fácil distinguir entre el método seguido por Welte en el esbozo de sus dos caminos de acceso a Dios y las *vías* tradicionales, que Welte asegura no querer renovar. Merece también especial mención el hecho de que mientras muchos filósofos de la religión se niegan a que ésta trate el tema Dios —piensan que debe centrarse en el tema «religión»—, Welte sitúa dicho tema en el centro de su obra.

El capítulo tercero y último se titula: «El hombre como realizador de la religión». En él aborda Welte el tema de la fe, las diversas clases de oración, la liturgia en sus variadas manifestaciones y los posibles abusos de la religión. Reconozco que este último capítulo me deja perplejo. Se trata de reflexiones llenas de unción y piedad, cuyo *Sitz im Leben* natural sería un tratado de teología espiritual. Con todo, puestos a «salvar la proposición del prójimo», como aconsejaba san Ignacio, cabría una reflexión del siguiente tenor. El trasfondo de los grandes proyectos filosóficos de Occidente es la fe cristiana. Pero esa fe cristiana no se alimenta ni se mantiene a base de proyectos filosóficos. Si *unos pocos* podemos seguir filosofando sobre ella es porque *otros muchos* la actualizan con la práctica de su vida, su oración y su culto. Kant —en esto tal vez no muy clarividente— pensaba que el culto no pertenecía a la esencia de la religión. Y con la oración —decía— «no se hace nada». Era más importante el esfuerzo moral. La moral se convertía en base e intérprete de toda religión. Desde los conocimientos actuales sobre el hecho religioso, conocimientos de los que Kant carecía, no resulta difícil denunciar la unilateralidad de su postura. La religión no perviviría sin los templos. Unamuno sabía algo de esto cuando escribía: «Lo más santo de un templo es que es el lugar a donde se va a llorar en común». Y añadía, con su peculiar fuerza: «Un *Miserere*, cantado en común por una muchedumbre, azotada del destino, vale tanto como una filosofía»<sup>50</sup>.

No puedo saber si fueron reflexiones de este género las que condujeron a Welte a dar cabida a la oración y al culto en su filosofía de la religión. Pero, desde ellas, dicha inclusión no tiene necesariamente que ser considerada como un desliz. Como se ve, estamos ampliando, tal vez un poco salvajemente, el concepto de filosofía de la religión. Pero sigamos.

El lector observará que intento aproximarme al concepto de filosofía de la religión dialogando con algunos de sus cultivadores. Pues bien: la

50. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, 1967, 21.



mayoría de ellos encomienda a la nueva disciplina un viejo encargo: que se ocupe de las preguntas últimas, las que afectan al sentido de la vida y de la muerte. Lo hacen Kolakowski y Welte. Lo hace, con más fuerza si cabe, K. Rahner. En realidad llega a identificar filosofía de la religión con metafísica: «La constitución de la filosofía de la religión —escribe— acontece en la metafísica; es más: rectamente entendida, es la metafísica misma»<sup>51</sup>.

No puede extrañar esta concentración en las preguntas últimas. Tanto la filosofía como la religión pertenecen a lo que K. Nielsen denomina «términos teóricamente cargados», opuestos a los «puramente descriptivos». Y su «carga» consiste precisamente en que, desde siempre, asumieron la ingrata tarea de iluminar el duelo de los humanos. Es, pues, natural que, al vincular religión y filosofía en la recién creada «filosofía de la religión», se mantenga la vieja asignación de competencias y se siga esperando que, juntas, continúen las labores de antaño.

Lo cierto es que, por estos u otros motivos, ante la filosofía de la religión se acumulan expectativas que ésta, por desgracia, nunca podrá colmar. «La filosofía de la religión —escribe P. Winch— tratará del modo según el cual la religión intenta presentar un cuadro inteligible del mundo»<sup>52</sup>. Ni la filosofía ni la religión alcanzaron nunca esa meta, pero a sus puertas sigue llamando el dolor humano en demanda de luz y fuerza. La filosofía de la religión tendrá que seguir atenta a lo que Mircea Eliade llamó «el terror de la historia». H. Peukert exige que nuestra disciplina asuma la experiencia del sufrimiento como punto de partida de su reflexión<sup>53</sup>. Ya anunciamos, al evocar los nuevos exterminios que nuestra época está conociendo, que volveríamos sobre este tema. La filosofía de la religión, al asumir la herencia de la teología natural y de la teodicea, se encuentra ante una onerosa hipoteca. Debe continuar administrando sus temas, pero sin acogerse a las subvenciones de la teología revelada. No puede limitarse, como los amigos de Job, a repetir viejas y desgastadas fórmulas de fe.

Uno de los hombres que más han presionado a la filosofía de la religión para que, de una forma crítica y abierta, encare los viejos temas ha sido E. Bloch. Su gran obsesión fue lo que él llamaba «el mal metafísico», es decir, el que no depende de nosotros. Se trata de las negatividades invencibles, de las que no podemos atribuir a la ordenación social capitalista. Su expresión máxima es la muerte, a la que Bloch llama «hacha de la nada», «devoradora de toda teleología», «epifanía fundamental de las negaciones oscuras y potentes». A Bloch le parecía absur-

51. K. Rahner, *o. c.*, 19 y 205. También P. Tillich insiste en que «sin la filosofía de la religión no es posible esclarecer por completo la esencia de la metafísica» (*o. c.*, 16).

52. P. Winch, *The idea of a social science and its relation to philosophy*, London-New York, 1971, 19.

53. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie*, Düsseldorf, 1976, 305 nota 6. Al tema del sufrimiento ha dedicado R. Mate una profunda reflexión en su libro *La razón de los vencidos*, Barcelona, 1991.

do que el hombre acabe igual que el ganado. Apelando a su «dignidad personal» se rebeló contra el acabamiento definitivo del ser humano. El resultado de esta rebelión fue una filosofía de la esperanza que, rompiendo el cerco de las disciplinas, pidió ayuda a las teologías, a las religiones, a la música, a las creaciones artísticas y literarias. Hasta a la transmigración de las almas recurrió este infatigable detective de lo positivo en el mundo. Anhelaba no caer para siempre bajo el dominio de «las mandíbulas de la muerte»<sup>54</sup>.

Añadamos, sin pretensión de exhaustividad, unos cuantos testimonios más. El libro de H. G. Pöhlmann y W. Brändle<sup>55</sup> exige de la filosofía de la religión que, sirviéndose únicamente de la razón, ofrezca respuesta a las grandes preguntas de la vida del hombre:

La filosofía de la religión es el esfuerzo conceptual por descifrar el enigma de lo divino y de lo humano, el enigma de la vida y del mundo. La filosofía de la religión debe articular un discurso inteligible sobre esc gran enigma<sup>56</sup>.

En este sentido, la filosofía de la religión es «la cara externa y profana de la teología, su vanguardia más avanzada en nuestra sociedad secular»<sup>57</sup>. Eso sí: no es teología camuflada ni una especie de bastardo entre filosofía y teología. Habla de la misma verdad que la teología, pero de otra manera: apelando únicamente al apoyo de la razón. Pöhlmann y Brändle dan por buena la definición de K. Rahner:

La filosofía de la religión es el conocimiento que el hombre puede alcanzar sobre su recta relación con Dios, con el Absoluto<sup>58</sup>.

Algo desmedidas parecen las expectativas con las que W. Dupré se acerca a nuestra disciplina. Por supuesto, le encomienda el estudio de los temas que afectan al sentido de la vida; pero, además, le pide que haga horas extraordinarias y profundice en los siguientes temas: su relación con la metafísica; el concepto de experiencia religiosa; lo religioso y su simbólica; la relevancia cultural del mito y el símbolo; el problema de Dios; el significado de la aparición y ocaso de las religiones; el lugar de la conciencia religiosa y de la teología en el mundo del espíritu; la relación entre ciencias de la religión y filosofía de la religión; el influjo de la religión sobre las ideologías y las cosmovisiones; la religión en el entra-

54. Bloch desarrolla su filosofía de la religión en *El ateísmo en el cristianismo* (Madrid, 1983) y en *El principio esperanza* (3 vols., Madrid, 1980). De entre la abundante bibliografía sobre Bloch destacamos: J. A. Gimbernat, *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*, Madrid, 1983. Es reciente la obra de J.-J. Tamayo-Acosta, *Religión, razón y esperanza*, Estella, 1992. Se trata de un estudio profundo y completo sobre la filosofía de la religión de Bloch. Y vale la pena recordar las páginas que dedica J. Muguerza al pensamiento de Bloch en su libro, *Desde la perplejidad*, México-Madrid-Buenos Aires, 1990.

55. H. G. Pöhlmann - W. Brändle, o. c., 9.

56. *Ibid.*, 10.

57. *Ibid.*, 164.

58. K. Rahner, o. c., 20.

mado de la ética, la política y la economía; el significado de la religión para la verdad de la existencia humana<sup>59</sup>.

Esta generosa asignación de funciones parece dar la razón a Richard Schäffler cuando sostiene que, hoy por hoy, la filosofía de la religión dista mucho de ser un campo unificado de temas, métodos y resultados. Lo que prevalece es una desconcertante pluralidad de planteamientos, soluciones y métodos<sup>60</sup>.

Como venimos indicando, sólo en un punto parece reinar una cierta unanimidad: en asignar a la filosofía de la religión la agobiante responsabilidad de buscar respuesta a preguntas que carecen de ella. Un prestigioso filósofo de la religión articula así estas preguntas: ¿existe Dios? ¿cuál es el sentido de la vida? ¿en qué consiste la felicidad? ¿hay vida eterna? La filosofía de la religión debe dar respuesta a estas preguntas remitiéndose únicamente a la autoridad de la razón. Y, desde ese asentamiento en la razón, debe juzgar las respuestas que las diferentes religiones fueron dando a estos interrogantes<sup>61</sup>. La filosofía de la religión se convierte así en una «disciplina fundamental» que intenta hacer frente a la «amenaza existencial y total que pende sobre la humanidad». En definitiva, debe afrontar la contingencia de la vida<sup>62</sup>.

Concluimos aquí este recorrido por las actuales filosofías de la religión. Su continuación sólo nos conduciría a enriquecer nuestra información, pero no a delimitar más el concepto. Para buscar nuevos matices conceptuales tendríamos que recurrir a la tradición analítica y a la ingente bibliografía existente sobre ella. Pero ese trabajo supera los límites de este estudio. Sólo podemos indicar que la filosofía analítica de la religión llega hasta nosotros en una doble vertiente. Por una parte, la denominada *Philosophical theology*, muy cercana por su temática y su método a la tradicional teología natural; y, por otra parte, los importantes y finos análisis del lenguaje religioso, en seguimiento del segundo Wittgenstein. Conviene destacar que tampoco esta tradición se desentiende de los grandes interrogantes que atentan la vida del hombre. Wittgenstein dejó dicho que nuestros problemas vitales seguirían preocupándonos incluso después de que todas las posibles preguntas científicas hubiesen encontrado respuesta satisfactoria<sup>63</sup>.

59. W. Dupré, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1985, 17 s.

60. R. Schäffler, *Religionsphilosophie*, Freiburg Br.- München, 1983, 14.

61. H. G. Hubbeling, o. c., 14 s.

62. K. Wuchterl, *Analys und Kritik der religiösen Vernunft*, Bern-Stuttgart, 1989, 280 s. Véase también, del mismo autor, *Philosophie und Religion*, Bern-Stuttgart, 1982.

63. En nuestro país ha dedicado importantes estudios al tema de la filosofía analítica de la religión J. Sádaba. Véanse sus libros *¿Qué es un sistema de creencias?*, Madrid, 1991; *Lecciones de filosofía de la religión*, Madrid, 1989; *Lenguaje religioso y filosofía analítica*, Barcelona, 1977; *Filosofía lógica, religión*, Salamanca, 1978. Véase también H. Schrödter, *Analytische Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br. - München, 1979. Destacamos, además, la obra coordinada por J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (coords.), *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión II*, Barcelona, 1992. Véase también el fino análisis de A. Tomasini Bassols, *Filosofía de la religión. Análisis y discusiones*, México, 1992.

No tendría sentido, para terminar este apartado, intentar resumir lo expuesto. Ante nosotros han desfilado diversos paisajes que no tienen más unidad que la que, sobre la marcha, le hemos ido dando. La filosofía de la religión es una disciplina joven que busca aún su identidad. Y es posible que nunca encuentre mayor identidad de la que ya posee y aquí hemos intentado exponer. Ocurra lo que ocurra, mantendrá dos características. En primer lugar, *la amplitud temática*. Hemos visto que se la atosiga con toda clase de tareas. Pero no vemos por dónde podría venir el recorte de funciones. Creemos haber mostrado que, en la actual situación espiritual de nuestro mundo, ni la teología natural ni la revelada pueden asumir esas funciones. La filosofía de la religión surgió para cubrir los espacios que sus beneméritas predecesoras dejaban en la indefensión. Y con esto aterrizamos en la segunda característica. *La filosofía de la religión es una reflexión crítica, abierta, rigurosa y no confesional sobre los temas relacionados con la religión*. Ya lo apuntamos en otro momento de este trabajo: la identidad de la nueva disciplina no está ligada a un *temario filosófico*, sino a un *estilo de filosofar*. El temario puede ser generoso y adaptable a las urgencias de cada momento histórico. Pensamos, por ejemplo, que es asumible el catálogo de tareas confeccionado por Dupré, al que acabamos de aludir. Y también serían posibles otros.

Evidentemente, también el estilo, el método admite y exige perfeccionamiento, pero sin renunciar a las notas que le hemos asignado: dimensión crítica, rigor, apertura y ausencia de carácter confesional.

Decía Goethe que los momentos de mayor creatividad en la historia de la humanidad se dan en períodos altamente religiosos. Es probable que esté en lo cierto. La religión ha mostrado sobradamente que es un poderoso agente de movilización interior. Es capaz de activar lo mejor del ser humano. Pero también es proclive al fanatismo, la intolerancia y la posesión absoluta de la verdad. En general, la religión está casi siempre a un paso de lo desorbitado. Es aquí donde su compromiso con la filosofía, tal como éste se articula en la filosofía de la religión, puede evitar que se repitan los males del pasado. Pues, aunque la historia conozca filósofos fanáticos, intolerantes y propensos al delirio dogmático, no es ésta la marca distintiva de la filosofía. De ahí que un matrimonio bien pactado entre religión y filosofía, como el que nos proponía Unamuno al comienzo de estas páginas, pueda resultar prometedor. Esperamos que el lector haya percibido que apoyamos una alianza de este género.

#### V. A MODO DE EPILOGO

Las ciencias del espíritu suelen estar interrelacionadas. De ahí que no sea posible —ni deseable— aislar escrupulosamente los géneros. De alguna forma, se hace siempre presente la mezcla, la impureza que enriquece.

Es, probablemente, el caso de la filosofía de la religión. Es como un mar que se alimenta de muchos ríos. Al comienzo de estas páginas nos preguntábamos si algunos importantes teólogos actuales —Moltmann, Küng, Metz, Pannenberg, Schillebeeckx— podrían ser considerados filósofos de la religión. La respuesta, a estas alturas de nuestro recorrido por las peripecias de la filosofía de la religión, la puede dar el lector. Probablemente proceden como filósofos de la religión en el planteamiento de los problemas y como teólogos en la solución. Ejemplifican bien la mezcla de géneros.

También nos preguntábamos por la relación de los grandes críticos de la religión —Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud— con la filosofía de la religión<sup>64</sup>. En este caso habría que afirmar, sin estrecheces cicateras, que estamos ante una importante realización de la filosofía de la religión. Es más: la profundidad y amplitud con que estos hombres abordaron el tema religioso confirió a la religión un rango filosófico que, por otros caminos, tal vez nunca hubiera alcanzado. Por paradójico que pueda parecer, la religión, muy especialmente el cristianismo, está en deuda con los que pasan por ser sus más encarnizados enemigos. Después de la implausibilidad en que, a la muerte de Hegel, cayó su compacta construcción filosófico-teológica, fue la izquierda hegeliana la que volvió a conferir actualidad e incluso virulencia al tema religioso. La categoría filosófica de estos críticos acabó beneficiando a la religión. Aquí se hizo verdad aquello de «dime quién se ocupa de ti y te diré lo que vales». Poco importa que estos pensadores pusieran al descubierto la vulnerabilidad de las convicciones religiosas. En realidad, al destapar la ambigüedad y complejidad del hecho religioso, lo dignificaron. Fue, sobre todo, el caso de Feuerbach. El espectacular relieve que otorgó al fenómeno religioso —consideró más importante impartir clases sobre la esencia de la religión, en Heidelberg, que empuñar las armas en la insurrección de Baden— contagió a los demás críticos. Todos lo corrigieron, pero todos terminaron aceptando su teoría sobre la religión como proyección humana. Marx aplicó dicha teoría a los procesos sociales y Freud a la psique humana. Pero el padre de la más severa crítica sufrida jamás por la religión fue Feuerbach. Sus tesis están aún por rebatir.

No hubiera sido correcto concluir este trabajo sin aludir a esa filosofía de la religión realizada, que protagonizaron Feuerbach, Marx, Freud y Nietzsche. Este último fue el crítico más virulento de la religión; pero el auténtico fuste filosófico residía más en Feuerbach que en el creador de Zaratustra. Nos referimos, claro está, únicamente a la filosofía del hecho religioso.

Séanos permitido, finalmente, cerrar estas reflexiones con un elogio de la filosofía. Se podría afirmar que, cuanto más capacidad posee una religión para dar cabida en su seno a los logros de la filosofía, menos

64. Sobre la crítica de la religión puede verse K.-H. Weger (ed.), *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*, Barcelona, 1986; H. Zirker, *Crítica de la religión*, Barcelona, 1985.

permeable será a la tentación fundamentalista. Es, por ejemplo, la gran ventaja del cristianismo frente al islam. Y es que, cuando las religiones sólo beben en su propio pozo, sin atender a la profecía extranjera, pueden terminar creyendo que no hay más verdad que la suya. Lo mismo vale de la teología. Los proyectos teológicos actuales más valiosos son los que más se han abierto a la herencia filosófica. Y también es cierto que los filósofos que han heredado capítulos importantes de la teología tampoco han escapado mal. Pienso en Bloch, pero son muchos más. La historia parece mostrar que ni la religión ni la filosofía salen perdiendo cuando aúnan esfuerzos. Es, precisamente, lo que intenta la filosofía de la religión.

La hora presente es una invitación urgente a la reflexión. Hace varias décadas que no surgen nuevos proyectos teológicos. Y también la filosofía sufre el mismo estancamiento. En cambio, proliferan y florecen las religiones. Si esta apreciación es correcta, los resultados pueden ser funestos. Ardientes credos religiosos, sin instancias correctoras, desembocaron siempre en el fanatismo y la intolerancia. Cuando los pueblos creen tener en sus manos el testamento literal de sus dioses, sin mediaciones críticas y atemperantes, se convierten en un peligro para la paz. Nuestros días están conociendo este fenómeno. No estaría mal recordar aquel pasaje de Jenófanes en el que advierte que, incluso cuando se ve la verdad, este saber no da nunca a quien lo posee completa certeza de su validez; sobre las más altas cuestiones tiene siempre que estar esparcida la duda<sup>65</sup>.

Algo de esto pretende la filosofía de la religión. Su misión es la de atemperar esas certezas religiosas que lanzaron, desde siempre, a los humanos a peligrosas aventuras. La religión es un producto de gran circulación; la filosofía sólo conoce recintos pequeños. Esto hace que su tarea sea casi imposible. Pero se trata de un imposible necesario. La filosofía de la religión tiene poco pasado, pero —esperemos— mucho futuro.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bloch, E.: *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1983.  
 Bueno, G.: *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Pcntalfa, Oviedo, 1985.  
 Fierro, A.: *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Taurus, Madrid, 1979.  
 Fraijó, M.: *Fragmentos de esperanza*, Verbo Divino, Estella, 1992.  
 Gómez Caffarena, J. y Mardones, J. M. (coords.): *Materiales para una filosofía de la religión, Cuestiones epistemológicas I*. Anthropos, Barcelona, 1992.  
 Gómez Caffarena, J. y Mardones, J. M. (coords.): *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión II*, Anthropos, Barcelona, 1992.  
 Gómez Caffarena, J. (ed.): *Religión* («Enciclopedia de Filosofía Iberoamericana», vol. 3), Trotta, Madrid, 1993.

65. W. Jaeger, *o. c.*, 48.

- Kolakowski, L.: *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Tecnos, Madrid, 1985.
- Romerales, E. (ed.): *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona, 1992.
- Sádaba, J.: *Lecciones de filosofía de la religión*, Libertarias, Madrid, 1989.
- Schmitz, J.: *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 1987.
- Tomasini Bassols, A.: *Filosofía de la religión. Análisis y discusiones*, México, 1992.
- Torres Queiruga, A.: *La constitución moderna de la razón religiosa*, Verbo Divino, Estella, 1992.
- Weger, K.-H. (ed.): *La crítica religiosa de los tres últimos siglos*, Herder, Barcelona, 1986.
- Welte, B.: *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 1982.





## II. CIENCIAS DE LA RELIGION



La historia de las religiones es una de las ciencias de la religión. La de más edad entre sus hermanas, aunque sea todavía joven. Vislumbrada ya en el siglo XVII, su infancia fue un tanto azarosa y polémica. Pero poco a poco ha ido alcanzando suficiente madurez. Se encuadra entre los saberes positivo-científicos acerca de «lo religioso», en contraposición con los saberes normativos (filosofía de la religión y teología); y como un saber parcial, en contraposición con el saber global de la fenomenología de la religión.

Como revela su mismo nombre, sustantivamente es *historia*. Sus objetivos, por tanto, son: *a*) la investigación de hechos concretos positivamente verificables, correspondientes al menos a una cierta área humana; *b*) el eslabonamiento o coordinación interna del conjunto de tales hechos; *c*) la interrelación de tal conjunto con sus circunstancias culturales en el marco de la historia general; *d*) la reconstrucción de la génesis o genealogía evolutiva de tal conjunto, habida cuenta de los posibles influjos hereditarios o foráneos.

Como revela su mismo nombre, el área humana correspondiente a esta parcela de la historia es el *hecho religioso*. Y es aquí, desde esta faceta genitiva, donde a la adolescente *historia de las religiones* se le negó por más de uno personalidad y autonomía propias. Porque se partía del postulado de que el *fenómeno religioso* no tiene consistencia propia y debe considerarse un subproducto de otras áreas realmente humanas: económica, social, política, estética, filosófica... Hoy, gracias, al menos en parte, a la fenomenología de la religión, se admite como indudable que la *religión* es un hecho humano específico: hecho, por cuanto fenómeno real y comprobable, amén de universal; humano, por cuanto comprensivo de todos los niveles antropológicos; específico, por cuanto peculiar y distinguible de otros ámbitos también humanos, sin ser reducible a ellos. La afirmación de tal especificidad no comporta,

por supuesto, negación de cierta interrelación con esos otros ámbitos. Otro tanto acaece con esos otros ámbitos entre sí. En la mismidad única de la persona humana todo queda de algún modo interrelacionado.

Con todo, la dificultad fáctica para concordar una definición de la noción de «religión» universalmente admitida y, consecuentemente, para delimitar con exactitud la especificidad del ámbito humano religioso conlleva a veces la dificultad de calibrar con precisión el porcentaje de esencia genuinamente religiosa que impregna un hecho concreto real. De ahí que hoy, y cada día más, la historia de las religiones necesite la luz aportada por la fenomenología de las religiones (y por sus ciencias hermanas) en orden al logro de la mejor delimitación posible del ámbito genuinamente religioso. Por supuesto, esta observación no debe ser exagerada ni extrapolada: el *fenómeno religioso* consta de elementos clarísimamente específicos; la eventual ambigüedad de algunos elementos sólo se encuentra en las regiones fronterizas de su ámbito.

Por lo que concierne a su sustantividad histórica, la historia de las religiones en cuanto tal tiene sus limitaciones. Uno, connatural a toda parcela histórica: el fenómeno humano sólo comienza a ser propiamente histórico cuando los hechos humanos se convierten en hoy verificables gracias a los restos inteligibles y significativos que nos han legado; el actual historiador de las religiones es muy consciente de su incapacidad para historiar la génesis más primitiva del *fenómeno religioso*, perdida en las brumas de la más auténtica prehistoria. Otro, más bien práctico: la enorme amplitud del campo de estudio, con sus características universales en espacio y tiempo.

Como nota marginal o parentética acerca de la primera limitación, convendrá observar aquí una curiosa constatación: en torno al siglo VI a.C., ya en tiempos realmente históricos, se produce una especie de simultánea efervescencia religiosa mundial, de cambio profundo, sin aparente conexión entre los pueblos que la viven. Karl Jaspers ha calificado a esa época como «edad axial». En ella conviven contemporáneamente Pitágoras y Empédocles (Grecia), Jeremías y Ezequiel (Israel), Zaratustra (Irán), Buda y Mahavira (India), Confucio y Lao-Tse (China).

La segunda limitación se agrava en un ensayo acotado y condensado, como es el caso del presente capítulo de esta obra. De ahí que su autor haya optado por ofrecer únicamente al lector una *brevisísima* descripción de las líneas de fuerza de seis *grandes religiones universales*: tres nacidas en el Oriente más lejano (hinduismo, budismo, religión china) y tres nacidas en el Oriente más próximo (judaísmo, cristianismo, islam).

Quien aspire a ampliar su conocimiento de historia de las religiones, puede acudir a obras más extensas o a monografías más particularizadas. Por ejemplo, la *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (Madrid, 1978-1983) del rumano Mircea Eliade. Una aportación de talante dialogal como la dirigida por Hans Küng, *El cristianismo y las*

*grandes religiones: hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo* (Madrid, 1987), puede ayudar a la comprensión de otras grandes religiones desde nuestra cultura occidental o europea. Una buena obra auxiliar de consulta puede ser un diccionario sobre «las religiones», como el dirigido por Jean Chevalier (Bilbao, 1976). Quien aspire a mayores profundizaciones, deberá acudir a los textos escritos o «escrituras» de las distintas religiones; y mejor aún, en su lengua original.

## I. HINDUISMO

A mediados del III milenio a.C. floreció en la cuenca del Indo (actual Pakistán) una civilización urbana, mercantil y teocrática, cuyas principales ciudades fueron Harappa y Mohenjo-daro; su comprensión histórica, basada en los resultados de excavaciones arqueológicas, es todavía débil. Procedentes de las estepas rusas, los pastores nómadas autodenominados *arios* invadieron esa región en sucesivas oleadas durante la segunda mitad del II milenio a.C., extendiéndose más tarde por toda la zona septentrional de la península índica, del Indo al Ganges. El *Sanatana Dharma* o religión hindúica nació, a principios del I milenio a.C., de la simbiosis de las cosmovisiones religiosas de esas dos culturas. En principio, los *arios* aportaron su culto a las fuerzas uránicas (cielo, luz, trueno, fuego, viento...) personalizadas, el sacrificio cruento de animales, el sistema de castas, la «escritura» plasmada en el núcleo primitivo de los Vedas; los aborígenes, su culto a la tierra madre y a la fecundidad sexual, su talante cognoscitivo-intuitivo, su capacidad de introspección.

Durante los primeros siglos del I milenio a.C., la cosmovisión religiosa resultante de la fusión de ambas culturas sufrió una crisis de crecimiento simbiótico: la tendencia ritualista preconizada por la casta sacerdotal (brahmanes) fue más bien superada por la tendencia interiorizante preconizada por la casta guerrera (convertida ya en nobleza feudal, una vez finalizada la conquista). La primitiva «escritura» védica, centrada en himnos de ambientación sacrificial, fue prolongada y enriquecida por la reflexión sapiencial de los Upanishads, con cuestionamientos de este tenor:

¿Cuál es el origen de este universo? ¿Qué es *Brahman*? ¿De dónde venimos? ¿Qué poder nos sostiene en la vida? ¿Dónde hallaremos reposo? ¿Quién rige nuestras alegrías y pesares? (*Svetasvara Upanishad* 1, 1). ¿De dónde proviene esta vida? ¿Cómo nos viene al cuerpo? ¿Cómo, luego de difundirse, se queda aquí? ¿Cómo abandona el cuerpo? ¿Cómo sostiene el universo exterior e interior? (*Prasna Upanishad* 3).

Para responder a estas preguntas, la metodología gnoseológica hindú optó por el cauce del «ensimismamiento», preparado por ejercicios ascéticos y orientado hacia la íntima vivencia intuitiva y unitaria.

En ella el hindú se siente compenetrado con la esencia de la realidad. Minusvalora, en cambio, la razón discursiva, diferenciadora y atomizada, de cuño occidental. Las respuestas, aunque ofrezcan un sello común y característico, resultan a veces contradictorias por lo que respecta tanto al pensamiento como a la praxis. Pero todo hindú las acepta como válidas con su sincretismo tolerante y conciliador de lo paradójico.

La cosmovisión religioso-cultural hindú será poéticamente desarrollada más tarde en las dos magnas epopeyas ñdías, el Mahabharata y el Ramayana. Un relativamente breve «capítulo» de la primera, el *Bhagavad Gita* (Cántico del Excelso) será acogido como esencia del pensamiento hindú: la extensa conversación entre el príncipe Arjuna y su auriga Krishna (avatar de Visnú, «Señor del Yoga») ilumina con claridad la teoría yóguica de la acción.

### 1. *Lo divino*

La configuración politeísta de lo divino, propia de la cosmovisión *aria*, fue progresando paulatinamente hacia una configuración más bien monoteísta, influenciada quizá por la tendencia unitaria autóctona. Ya el *Rig-Veda* (I, 164) se pregunta por el «Ser Único, que ha sostenido esas seis esferas», «Señor y protector celoso de todos los seres»; y se responde que es Uno, aunque «los sabios lo denominan con múltiples nombres: Indra, Mitra, Varuna, Añi...». En la práctica, sin embargo, el hindú conjuga ambas configuraciones: reconoce una numerosa pluralidad de «dioses» y venera preferentemente a uno de ellos, como resalte significativo y para él prioritario de lo Uno.

La realidad total no es sino emanación y despliegue de lo Uno. Lo Uno es sempiterno, no tiene principio ni fin. Pero está sometido a un proceso rítmico, comparable al cordial de diástole y sístole. Cada ciclo o día cósmico se inicia con un amanecer de despliegue emanativo, se extiende a lo largo de cientos de milenios y concluye con una noche en la que todo se disuelve en el caos y se concentra en lo Uno para volver a empezar. Las tres fases de cada ciclo cósmico se consideran regidas por los tres aspectos (*trimurti*) de lo Uno: Brahma el «creador», Visnú el «conservador», Siva el «destructor». A cada uno de ellos le acompaña su *sakti*, esposa y energía fecunda: Sarasvati, Lakshmi, Kali.

«En el principio» de cada ciclo la realidad total no es sino «onda diferenciada»: «lo Uno, vacío y rodeado de vacío, respiraba interiormente, sin hálito»; luego, impelido por su propia energía interna (*tapas*), inicia su desarrollo mediante una bipartición en dos mitades («masculina» y «femenina»): *purusha* (espíritu) y *prakriti* (materia), que siguen conformando una unidad panteísta. De ahí nace el mundo empírico, que es sólo «una cuarta parte» de la realidad total, porque las otras «tres cuartas partes son lo celeste inmortal» (cf. *Rig-Veda* X, 90 y 129; para lo que sigue, cf. *Bhagavad Gita*).

El modo de actuar de *purusha* y de *prakriti* en el orden de la existencia es muy distinto: aunque toda acción nace del primero, que «no da tregua a su infatigable actividad», «*purusha* permanece inactivo» por cuanto subsiste desasido de los efectos de su actuar, manteniéndose «espectador, guía y sostén» de todo lo que acontece en *prakriti*, no afectado por su acción ni «supeditado a su vastísima obra»; «sólo *prakriti* obra» en cuanto «agente productor de causas y efectos», que revierten en su propia y continua modificación. Eso sí, bajo la atenta mirada del «conservador» Visnú, cuyos *avatares* (introducciones en el mundo visible) se orientan a enderezar el orden paulatinamente degradado de la realidad empírica.

## 2. Lo humano

El hombre es un compuesto accidental de «alma» (*atman*) y «cuerpo» (*sharira*). *Atman* («chispa emanada» de *purusha*) es, como su fuente, «eterno, innato, impecedero, sin principio ni fin, indestructible, perpetuo, no sujeto al nacimiento ni a la muerte»; *sharira* (parcela de *prakriti*), en cambio, simple envoltura de *atman*, es frágil y sujeto a la disolución. *Atman* mora durante un tiempo en un *sharira*; luego, «como un hombre se despoja de un vestido viejo para ponerse otro nuevo, *atman* abandona su gastado *sharira* para alojarse en otro».

Este modelo de supervivencia indefinida, la reencarnación, el tránsito sucesivo de *atman* de cuerpo en cuerpo, sólo consuela al ignorante que, «con talante egoísta» y «apegado a lo transitorio», anhela renacer a una vida mejor «como recompensa de sus acciones». Se basa, además, en un malentendido de la ley del *karman*: supone que lo que grava a *atman* son las acciones malas, lo que le desgrava son las acciones buenas, porque «piensa que él es el autor de lo que lleva a cabo» y por tanto merecedor de sus frutos.

El auténtico *yoguin*, en cambio, sabe que lo auténticamente penoso es el encadenamiento a la existencia (*samsara*). No le satisface la supervivencia indefinida encauzada por la vía de la reencarnación. Imagina a *atman* como un ave migratoria, prisionera en la malla del devenir existencial, ansiosa de volar hacia el cielo. Sólo conseguirá su liberación cortando esa malla «con el cuchillo del yoga», que es «sabiduría en acción». En su ensimismamiento, el *yoguin* desenmaraña «el intrincado camino de la acción»: al intuir en el fondo de sí mismo el fondo de la realidad total, aprende «la inacción en la acción y la acción en la inacción»; y, actuando consecuentemente de ese modo paradójico, queda liberado de todo *karman* y escapa de la prisión del *samsara*. La acción inactiva o inacción activa consiste, no en la físicamente imposible renuncia a la actividad en cuanto tal (como cree «el falso devoto»), sino en la psicológicamente posible renuncia a «sus ventajas», «al fruto de sus actos»: a la manera de *purusha*, consciente de que en verdad sólo *sharira* se relaciona y mancha con los objetos materiales. «Aquel que,

diciendo «esto debe hacerse», ejecuta una acción prescrita (por sus deberes de casta), pero rechaza todo apego a ella y a sus frutos, practica un acto de renuncia de índole pura». Esa renuncia le purifica de su *karma*. «Quien sabe la verdad sobre *purusha* y *prakriti*» y obra consciente de su ser «inmutable», «no es mancillado por acción alguna» efectuada por su *sharira*; y, así, «deja de estar sujeto a la reencarnación» y «se encamina sin extravío hacia la mansión de lo eterno», hacia la re-unificación con su Origen y Fuente.

El camino del yoga no es fácil: requiere dura preparación ascética para alcanzar con éxito la meta, el culmen de la meditación, el ensimismamiento vivencial (*samadhi*) en el que relampaguea la verdad sobre *purusha* y *prakriti*. Pero puede quedar facilitado por la entrega amorosa a la divinidad (*bhakti*) e incluso ser sustituido por ella. El sabio Patañjali (siglo IV d.C.) explicó y aunó en cierto grado ambas vías en sus *Yoga-Sutras*.

La religiosidad popular hindú no atiende tanto a estas elucubraciones teológicas, aunque esté impregnada por ellas. Atiende más bien al culto colorista y pluriforme, enmarcado en fiestas, peregrinaciones, baños en las aguas sagradas del Ganges... Encuentra muchos de esos ritos plasmados en los *Purana*, ricas enciclopedias de vida religiosa popular. El color luminoso e impactante de los mitos y del arte (arquitectura, escultura, pintura, música...) colaboran con fuerza en el culto.

## II. BUDISMO

El budismo es una rama desgajada del hinduismo en la «edad axial». Su fundador, el noble hindú Siddharta Gautama, nació a mediados del siglo VI a.C. (hacia el 558 a.C.) en Kapilavastu, capital del estado shakya (en el actual Nepal) y fue educado de acuerdo con su rango principesco. Sus biógrafos destacarán su extraordinaria personalidad: apuesto, fuerte, equilibrado, inteligente, lúcido, bondadoso, asequible, fácil de conversación y de sonrisa. Decepcionado de la vida palaciega, abandonó en secreto, a sus 29 años, su palacio y su familia para iniciar «la gran marcha» como asceta mendicante. Seis años más tarde, decepcionado también de las posibilidades de la vida rigurosa, *despertó*, tras profunda meditación nocturna bajo una «higuera religiosa» cercana a Patna, transformado en Buda, el *Iluminado*. Siete semanas más tarde inició su vida pública, «poniendo en marcha la rueda del Dharma», mediante el «sermón de Benarés» expuesto en el parque de los ciervos ante sus primeros compañeros. Más tarde afirmará:

La realidad que he intuido es profunda, difícil de entender, rara, llena de paz, más allá de todo razonamiento, sutil, sólo comprensible para el sabio; como este mundo de los hombres está apegado a los sentidos, les será muy difícil comprender la renuncia a todos los apegos, la extinción de los deseos, la cesación de todo.



## 1. *Lo divino*

Se ha discutido mucho si el budismo primigenio puede encuadrarse en el ámbito de lo *religioso*. En realidad, el enfoque de la intuición de Buda, aunque no ateo, es más bien agnóstico, antropocéntrico y pragmático. Elude toda especulación sobre lo trascendente por inútil e impotente para resolver el auténtico problema del hombre: su radical insatisfacción. Problema, además, que cada hombre debe resolver por su cuenta, sin esperar ayuda externa a sí mismo: «Sed lámparas para vosotros, refugio de vosotros, evitando buscar un refugio fuera de vosotros».

Sin embargo, sus seguidores han revestido su pensamiento y su vida con elementos genuinamente religiosos. Incluso la meta a conseguir, el *nirvana*, parece una especie de Absoluto.

## 2. *Lo humano*

Siddharta no rompe ni puede romper con toda la tradición en que fue educado: sigue presuponiendo el modelo reencarnatorio, el encadenamiento a la existencia indefinida (*samsara*), la vida condicionada por la ley del *karman*, la validez del ensimismamiento vivencial (*samadhi*) como método para descubrir la realidad y alcanzar la liberación. Pero el núcleo de su intuición se centra en el «dolor» o «sufrimiento» o «insatisfacción» radicalmente humanos, *leit-motiv* también del pensamiento postupanishádico hindú. Lo patentiza la estructura y el contenido de las «cuatro nobles verdades» del sermón de Benarés:

1) He aquí la noble verdad sobre *el dolor*: el nacimiento es dolor; la vejez es dolor; la enfermedad es dolor; la muerte es dolor; la unión con lo que no se ama es dolor; la separación de lo que se ama es dolor; en fin toda la trama de nuestro ser es dolor. 2) He aquí la noble verdad sobre *el origen del dolor*: es la sed que conduce de reencarnación en reencarnación, con su cortejo de placeres y pasiones, buscando aquí y allá su placer: la sed de placer, la sed de existencia, la sed de poderío. 3) He aquí la noble verdad sobre *la supresión del dolor*: es la extinción de esta sed por el total anonadamiento del deseo, su destierro, su repulsa, la ruptura de sus lazos, su abolición. 4) He aquí la noble verdad sobre *el camino que lleva a la supresión del dolor*, el camino de los ocho tramos: visión correcta, decisión correcta, palabra correcta, actividad correcta, modo de vida correcto, esfuerzo correcto, atención correcta, concentración correcta.

La vida humana, cualquier vida humana, toda vivencia de la vida humana, resulta fundamentalmente insatisfactoria. La causa de la insatisfacción estriba en el deseo. El único medio de liberarse de la connatural insatisfacción humana radica en la anulación del deseo, el logro del estado de *nirvana*. Y eso se alcanza a través de una vida adecuada, en *vía media*, que culmine en el *despertar* humano conseguido en el ensimismamiento.

### 3. *Lo social*

El budista tiene su credo o fórmula de fe: «Me acojo a Buda, me acojo a su intuición (*dharma*), me acojo a la comunidad (*shamga*)». Buda negó autoridad a los Vedas y se rebeló contra el sistema de castas. Valoró al máximo la solidaridad humana. E instituyó lo que se ha denominado «la primera orden monástica de la historia», enviada a misionar por todo el mundo para dar a conocer la liberadora intuición búdica. Los monjes budistas, además de guardar los mandamientos de la moral común, se comprometen al celibato, la pobreza y la solidaridad. Gracias a ellos, el budismo, hoy prácticamente desaparecido en la India, se expandió por todo el sudeste asiático y, a través del Tibet, se afianzó en China y en Japón.

Los monjes budistas, además, se encargaron de conservar el legado de Buda: sus concilios de Rajagrha (475 a.C.) y Vaisali (386 a.C.) encauzaron la fijación del canon de su «escritura»: el *Tripitaka*, las tres cestas en que se han recopilado la disciplina monacal (*Vinaya*), la enseñanza búdica (*Sutra*) y su desarrollo posterior (*Abhidharma*). Pero ya poco después de la muerte del fundador comenzaron a surgir ciertas discrepancias sobre la exacta interpretación de su *dkarma*. Probablemente influyeron en ello los talentos personales de dos de sus discípulos predilectos: el manso Ananda y el ascético Kasyapa. En el tercer concilio, celebrado a comienzos de la era cristiana, se consumó la escisión: el budismo se bifurcó en dos «vehículos»: el más conservador y ortodoxo *Hinayana* y el más abierto y evolucionado *Mabayana*.

En el actual budismo japonés, de fuente *mabayana*, destacan dos ramas: la del budismo *Zen*, basada en la meditación contemplativa del vacío y orientada al control perfecto de la mente, condición esencial para la auténtica paz y la fusión armónica con la totalidad de la naturaleza; la del budismo amidista, basada en la esperanza de la *Tierra Pura*, hacia la que nos encamina el amor de un salvador, el *bodhisattva* Amida Buda. Ambas ramas parecen ser tanto alejadas del budismo primigenio: quizá por eso alguien ha denominado a Japón, el país del sol naciente, como «país del Buda poniente».

### III. RELIGION CHINA

A lo largo del III milenio a.C. se fue desarrollando una importante civilización en las riberas del Río Amarillo (*Huang-He*), al oriente del gran codo que éste forma al cambiar su dirección hacia el sur por su dirección hacia el este. Desde su reducido entorno inicial, se fue extendiendo paulatinamente hasta convertirse en la China actual. Regida por una culta aristocracia dinástica, pronto estuvo en condiciones de legar a la posteridad su peculiar cosmovisión mediante escritura ideográfica, en la que plasmó anales históricos, colecciones poéticas y rituales. A finales

del siglo XII a.C., el marqués Wen-Wang, padre del primer Emperador de la tercera dinastía, sistematizó el antiquísimo arte de la adivinación (mejor, del modo de encarar el futuro) en su *Libro de los cambios (I-Ching)*, esencia de la antigua sabiduría china.

### 1. Lo divino y lo humano

El temperamento chino no propende a la elucubración. Prefiere pisar —y venerar— pragmáticamente la tierra. Su religiosidad subraya en primer plano la actitud moral para con la familia y la sociedad. De ahí su atención primaria al culto a los antepasados. Y de ahí su concepción de lo divino, vislumbrada a través de la estructura familiar y sociopolítica idealizada. *Shang-Ti*, el Soberano de arriba, es concebido como el Emperador del Cielo, rodeado de una corte conformada por los antepasados. El Cielo supervisa la vida socio-política del Imperio chino y mantiene o retira el *mandato* de gobierno delegado al Emperador humano, de acuerdo con la dignidad y virtud de éste. El culto a *Shang-Ti* y a los antepasados corre por cuenta del padre de familia o del patriarca del clan.

El pensamiento chino, sin embargo, no carece de cierta metafísica. Concibe el cosmos como algo conformado por *Shang-Ti* en dos facetas complementarias (*yin/yang*). El bien consiste en su equilibrio o armonía y queda simbolizado en un emblema hoy muy divulgado: un círculo dividido en dos mitades iguales de distinto color por una especie de *s*, dentro de cada una de las cuales se inscribe un pequeño círculo del color complementario (cf. centro de la bandera coreana). Cuando ambas facetas se desequilibran, se produce la cacofonía en los distintos niveles del orden familiar, social y universal. El *Libro de los cambios* es un buen instrumento para rehacer la armonía: un sistema binario (raya continua = *yang*, raya quebrada = *yin*) origina 8 *trigramas*, capaces de combinarse en 64 *exagramas* para indicar al consultante con qué actitud ha de enfrentar el previsible futuro.

Esta primigenia cosmovisión religioso-social china se prolongará, un tanto bifurcadamente, en la «edad axial» por obra de los dos principales pensadores de la cultura china: Kong Fu-tse y Lao-tse.

### 2. Kong Fu-tse (Confucio)

Nacido hacia el 551 a.C. en el Estado de Lu (China oriental), descendiente de la familia imperial de la segunda dinastía y huérfano de padre desde su primera infancia, dedicó su vida primero a la docencia y luego a la política, en la que más bien fracasó. Sus biógrafos destacan su gran personalidad. Su ideal se basó en la utopía conservadora, en la restauración de la espontánea moral tradicional auxiliada por la educación: «Yo nada invento, sólo relato; creo y amo la doctrina de los antiguos». Según ella, la vida tanto familiar como socio-política debe basarse en

cinco grandes virtudes: *jen* (humanismo noble y caballeroso), *yi* (justicia y equidad), *li* (cortesía ceremoniosa), *che* (perspicacia), *sin* (fidelidad).

Confucio ejerció su docencia de forma prioritariamente oral. Tan sólo parece legó dos breves apuntes escritos: *La gran sabiduría y La constancia en el justo medio*. Sus discípulos trataron de recopilar su pensamiento y su praxis en los *Diálogos*, escritos en estilo anecdótico. El más genial de sus seguidores, Meng-tse (372-289 a.C.), desarrolló su cosmovisión, intentando enraizarla en una dimensión más íntima e incluso mística.

### 3. *Lao-tse*

Es el autor del texto fundamental del taoísmo, el *Tao-Te-Ching*. La crítica actual discute sobre su existencia: ¿histórica o sólo literaria, creada (como otro don Quijote de la Mancha) por el fénix de la literatura china, Chuang-tzu? Se le presenta contemporáneo de Kong Fu-tse, algo mayor que él. La leyenda narra anecdóticamente el encuentro entre ambos y la admiración que el «maestro viejo» produce en el joven maestro. Pero luego lo pierde de vista, voluntariamente exiliado hacia el oeste, tierra de bárbaros... ¿o de místicos hindúes?

El *Tao-Te-Ching* es un tratado, relativamente breve, de filosofía religiosa místico-sapiencial (que recuerda a veces la cosmovisión hindú), pero orientada a la praxis humanista (eminentemente china). Escrito a manera de aforismos o proverbios, su interpretación no resulta nada fácil, por cuanto su estilo agudiza la concisión de la lengua china.

Para Lao-tse la Realidad última y fontal, *Tao*, es totalmente trascendente y por eso inefable. Pero también inmanente, en la dualidad del *yin/yang*. *Tao* es la Fuente (Madre-Padre) de todos los seres y también su Meta y su Modelo. Su *Te* (energía vital) es «fuerza» aparentemente inactiva e inoperante, por cuanto no-violenta, nada coactiva, blanda, callada, fluida (como el aire y el agua), bondadosamente desinteresada. El sabio, especialmente el perfecto gobernante, debe intentar imitar ese modo de actuar: no intervenir (a no ser para desmochar las demasías altivas), dejar que las cosas sigan su ritmo natural, ocultarse, no singularizarse, «feminizarse»... El proceder del sabio taoísta, parece, podría compararse al de un navegante a vela, que no se esfuerza sino en «tomar el viento», soplar de donde soplar.

El taoísmo clásico, de corte intelectual, derivó posteriormente hacia un sistema de religiosidad popular basado en prácticas abigarradas de estilo alquímico-mágico, orientadas a la búsqueda de la inmortalidad.

## IV. JUDAISMO

A mediados del siglo XIII a.C., un pueblo nómada de raza semita, el hebreo, emerge en medio del pueblo cananeo sedentario que puebla la

franja mediterránea del fértil creciente. Se distingue por la riqueza de su experiencia familiar y tribal, así como por la de sus relaciones intertribales. Cuando a finales del siglo X a.C. se transforma en reino, se plantea la pregunta sobre su ser y su origen histórico; sus tradiciones familiares y tribales se unifican en una historia común, configurada en clave de liberación o «salvación».

Según esa historia, el amorreo Abram (más tarde Abraham), impulsado por su Dios personal, había emigrado de su tierra natal (Ur de Caldea) hacia una tierra desconocida, rompiendo con la religión politeísta de sus antepasados.

Ese mismo Dios personal concertó con Abraham (y luego con su hijo Isaac y con su nieto Jacob) una Alianza por la que se comprometía a velar por su descendencia como pueblo propio y a donarle la tierra de Canaán. El cumplimiento de esta segunda parte de la promesa pasó en un primer momento por un período de dura esclavitud sufrida en tierras de Egipto. Pero acaudillado por el profeta Moisés en nombre de Yahvé (identificado con el Dios personal de sus antepasados Abraham, Isaac y Jacob), el pueblo hebreo consiguió su libertad y emprendió la aventura del «éxodo» con el maravilloso paso a través del mar Rojo. En una larga acampada junto al monte Sinaí, Yahvé se reveló como único Dios y salvador de los hebreos, con quienes selló un pacto y a quienes entregó la Ley. Tras una larga travesía por el desierto, el pueblo elegido conquistó la «tierra prometida» bajo el mando de Josué.

Una vez asentado en Canaán y tras dos siglos de solidaridad intertribal, de la que sólo queda el recuerdo de unos héroes salvadores llamados «jueces», el pueblo hebreo se constituyó en reino. David (c. 1010-970 a.C.) afianzó su unidad, pronto bifurcada en dos reinos (Judá e Israel) tras el reinado de Salomón (931 a.C.). Comienza entonces, en los albores de la «edad axial», la época de los grandes profetas, que intentarán purificar y ahondar la fe en Yahvé. Y, ya a partir de esa época, el vaivén de sucesivos esfuerzos y fracasos del pueblo por mantener su fe y su identidad en el marco de una estructura también política. Asirios y babilonios, helenos y romanos, invasiones y destrucciones, deportaciones y persecuciones pondrán a prueba al pueblo elegido. Todo ello quedará teológicamente historiado en la *Biblia*. Y se prolongará hasta nuestros tiempos.

## 1. *Lo divino*

La fe judía es claramente monoteísta desde un principio. Pero el monoteísmo judío es también evolutivo, en proceso de profundización: *a*) monoteísmo rudimentario, patriarcal: no excluye la existencia de otros dioses para otros pueblos; *b*) monoteísmo práctico y ético, mosaico: no formula la no-existencia de otros dioses y subraya las consecuencias prácticas de la fe en Yahvé; *c*) monoteísmo estricto, deuteronomíco: formula explí-

citamente la unicidad divina; *d*) monoteísmo universal, profético: amplía el señorío de Dios-Uno a la totalidad espacio-temporal.

El Dios bíblico es personal, cercano y providente: «Dios de ternura y de gracia, lento a la ira y rico en misericordia y fidelidad» (Ex 34,6). Pero también justo y celoso, exigente dentro de su compasión. Es creador: ha sacado el mundo entero de la nada. Y salvador omnipotente que guía e impele a su pueblo hacia la felicidad total, coronada —explícitamente desde la época macabea— con la resurrección y la vida eterna: irrumpe por sí mismo y de manera concreta en la historia, encauzándola hacia su plenitud.

## 2. *Lo humano individual-social*

El hombre conforma una unidad, más que una agrupación binomial de alma y cuerpo. Va siendo comprendido como individuo responsable de sus actos, más que mera parte de una colectividad. Al mismo tiempo, sin embargo, es miembro del pueblo y también corresponsable de los actos colectivos. Su apertura universal, su pertenencia sin fronteras a una humanidad única, vislumbrada por los profetas, basada en la unicidad de Dios y hasta en la procedencia monogénica de una sola pareja humana, parece históricamente frenada por la tendencia a preservar su identidad genética y su conciencia de pueblo elegido. Los demás pueblos no cuentan para Dios como tales, sólo sus miembros pueden incorporarse de algún modo al pueblo elegido.

La circuncisión, instituida ya por Abraham como signo externo de la Alianza, es el portón de entrada para la incorporación al pueblo de Dios. El judío fiel será circuncidado a los ocho días de nacer; el prosélito, cuando sea admitido en el pueblo. Quedan entonces obligados, uno y otro, a la guarda del sábado y las grandes festividades anuales (entre las que descuella la pascua), al cumplimiento del decálogo promulgado en el Sinaí, a la práctica de la oración, la limosna y el ayuno...

## 3. *Judaísmo rabínico*

La deportación a Babilonia (586 a.C.) supuso el fin de la existencia política del pueblo elegido... hasta 1945. La vuelta del exilio a la tierra prometida (538 a.C.) fue minoritaria; gran número de judíos permaneció en Babilonia (o se extendió por otros países) conformando la diáspora. Para éstos la sinagoga sería sucedáneo del templo de Jerusalén; aquéllos reconstruirían el templo destruido. Comienza aquí la historia del judaísmo propiamente dicho.

La fe judía, firmemente anclada en un monoteísmo estricto de consecuencias morales, va perfilándose teológicamente a partir de entonces en contraste con las cosmovisiones circundantes. Despojada de su enmarque político (el añorado reino davídico), aunque animada por las esperanzas mesiánicas, la identidad judía se centra en la Torah (la Ley),

estimada valor supremo. Su custodia y desarrollo quedan en manos de los *rabinos*, cuyo órgano colegiado, la Gran Asamblea instituida por el escriba Esdras, se afianza como intérprete autorizado de la Ley. Tras la sublevación macabea, el judaísmo palestino se diversifica en cuatro grandes grupos o movimientos: celotes nacionalistas, esenios eremitas, saduceos aristocráticos, fariseos legales. Son éstos últimos quienes asumen la función de garantes de la ortodoxia. Ya en el siglo II de nuestra era, Judá Hanassi codifica el pensamiento del judaísmo fariseo en la *Mishna*, raíz del voluminoso conjunto de comentarios posteriormente recopilados en el *Talmud*.

La cosmovisión judía acentúa la trascendencia de Dios en su vertiente de lejanía. Desaparece la antigua figura del Ángel de Yahvé. El espacio intermedio entre Dios y el hombre se puebla de ángeles y demonios. Se recalca la dimensión moral. El decálogo se desarrolla y amplía: se enumeran hasta 613 mandamientos, 365 negativos y 248 positivos. Se regulan detalladamente los deberes del hombre para con Dios y los deberes del hombre para con su prójimo, tanto en sus relaciones interpersonales como en sus relaciones socio-económicas. La esperanza se orienta hacia la venida del Mesías, o más bien hacia la futura era mesiánica.

Aun tratando siempre de mantener su identidad diferenciada, el judaísmo de la diáspora logró adaptarse al medio de cada país y cada época, y convivir con otros pueblos, culturas y cosmovisiones. Hubo tiempos que judíos, cristianos y musulmanes convivieron y colaboraron con tolerancia y respeto mutuos, principalmente en España.

## V. CRISTIANISMO

La fe cristiana emerge en el seno del judaísmo, con conciencia de plenitud de las promesas concertadas con el patriarca Abraham. Se autopromueve sucesora de la fe judía, en continuidad y ruptura al mismo tiempo. Asume la Biblia judía como propio Antiguo Testamento. Afirma que en ella se cumplen las antiguas promesas y culminan las esperanzas mesiánicas del pueblo elegido. Su fundador es Jesús de Nazaret, un judío nacido en Belén de Judá, de acuerdo con la profecía de Miqueas, hacia el año 7 a.C. (paradójicamente, por culpa del error de Dionisio el Exiguo al calcular el inicio de la era cristiana). Tras un largo período de vida privada, Jesús comenzó su breve vida pública presentado por su precursor Juan el Bautista. Su enseñanza y sus signos fueron recogidos más tarde en cuatro evangelios, que, junto a una serie de cartas de algunos de sus discípulos (sobre todo Pablo de Tarso), conforman el Nuevo Testamento. Admirado por el pueblo, pero rechazado por las autoridades judías, fue torturado y ejecutado en cruz por orden de la autoridad romana a petición del sanedrín encabezado por los saduceos.

Según sus discípulos, Jesús resucitó en la madrugada del domingo siguiente al viernes de su muerte. Sus apóstoles (o enviados), elegidos y

adoctrinados por el mismo Jesús durante su vida pública, se ocultaron acobardados durante el arresto y ejecución de su Maestro; pero envalentonados por la experiencia de su vida y de su espíritu, testificaron su Resurrección ante las autoridades y ante el pueblo. Aunque perseguida y acosada en Judea, la fe cristiana se expandió rápidamente, primero entre los mismos judíos y luego, con más fuerza, entre los no-judíos. Jesús fue reconocido como el Mesías esperado, el Cristo. Los discípulos comenzaron a llamarse «cristianos» en Antioquía de Siria. Desde allí inició Pablo de Tarso la evangelización de la cuenca mediterránea. Tanto él como el jefe de los apóstoles, Pedro, fueron ajusticiados por los años sesenta en la capital del Imperio, Roma.

### 1. *Lo divino*

El cristianismo heredó del judaísmo, como otras cosas, su concepción de lo divino. Sin embargo, su pronta profundización en la realidad de Jesús de Nazaret fue modificando esa concepción. Jesús había sido, y seguía siendo, auténtico hombre; él mismo se había declarado «hijo del hombre», en terminología del Libro de Daniel. Pero al mismo tiempo era, y había sido desde siempre, «hijo de Dios»; él mismo se había declarado «uno» con el Dios adorado por los judíos, Yahvé, a quien Jesús denominaba *Abbá*, su Padre. Consecuentemente, Dios, padre de Jesús, Yahvé, se revelaba mucho más realísticamente próximo del hombre que en los lejanos tiempos en que se acercaba a los patriarcas mediante la figura del Ángel de Yahvé. Su trascendencia conjugaba las dos vertientes de ese término castellano: lo que supera y lo que cala, la trascendencia estricta y la inmanencia. San Agustín condensará esta concepción en su famosa fórmula: Dios es *superior summo meo et intimior intimo meo*. Lo que cala: Jesús había hablado también del Espíritu «que procede del Padre», alguien distinto del Padre y de sí mismo, pero «uno» con ambos. En la concepción cristiana lo divino viene por tanto «uno» y a la vez plural, «trino». Supera y conjuga paradójicamente los conceptos humanos de la unidad y la pluralidad. Y abre camino para una comprensión también distinta de la realidad humana.

Por lo que concierne a lo divino cualitativo, Dios sigue siendo concebido a la manera de la antigua «definición» mosaica (Ex 34,6). Pero Jesús se atreve a subrayar su carácter paternal, incluso respecto a todo hombre (Padre nuestro). Y su discípulo Juan, a la luz de su auto-expresión Jesús, se atreve a dictaminar: «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16). Y ello comporta también consecuencias para la praxis en la interrelación humana.

### 2. *Lo humano*

Las controversias cristológicas y trinitarias de la Iglesia de los primeros concilios ahondan en el concepto de persona; de ahí surgirá una cosmo-



visión que realza la dignidad de todo ser humano y está en la base de la comprensión moderna de los «derechos humanos». Todo hombre es «hijo de Dios», hermano del primogénito Jesús, llamado a concorporarse con él durante esta vida y también en el más allá de la muerte mediante la resurrección. La creación entera, incluso en su dimensión material, participa de esa dignidad. Por ello, la concepción cristiana de la vida resucitada integra tanto la «espiritualidad» como la «corporeidad» humana, en contraste con las cosmovisiones que minusvaloran lo corporal como pasajero y definitivamente caduco.

Consecuente con su concepción de lo divino, uno y plural, la fe cristiana realza, juntamente con los derechos, los deberes humanos de cada ser humano para con los demás seres humanos. La praxis interpersonal se encauza fundamentalmente en dos mandamientos, prácticamente reductibles a uno: el amor al hermano (cf. 1 Jn 4,7-21). Pablo simbolizará la fraternidad y solidaridad humana mediante su símil del «cuerpo místico».

### 3. *Lo eclesial*

Aun cuando el cristiano propugne la fraterna solidaridad universal sin fronteras, concibe la colectividad cristiana, eclesial, como impulso y «sacramento» para el logro de aquélla. La misión universal de la Iglesia de Cristo es precisamente ésa, la del esfuerzo por lograr que, dentro de la pluralidad diversificada, «todos sean uno», al estilo de la realidad vislumbrada de lo divino.

La historia real de la Iglesia, impulsada por el Espíritu, pero al fin y al cabo humana, no siempre se ha conformado con ese ideal. No puede menos de ser consciente de sus desgarrones: la división entre la Iglesia occidental y la Iglesia oriental en el siglo IX, la fragmentación de la Iglesia occidental en el siglo XVI. Y también de sus desviaciones del camino, Cristo. Pero la utopía cristiana se ha mantenido orientada hacia la meta ideal.

A pesar de todos los pesares, la institución del papado, la organización eclesial centrada en los sucesores de Pedro, el cimiento rocoso de la Iglesia de Cristo, se ha revelado útil y eficaz. Las parcelas eclesiales de la Iglesia católica, presididas por los obispos, sucesores de los apóstoles, han mantenido siempre la suficiente cohesión y la esperanza de ahondarla más y más.

La fe cristiana ha aprovechado, además, la riqueza del talante simbólico humano para impregnar la vida del cristiano mediante los sacramentos, psicológica y, a su entender, también esencialmente eficaces para la concorporación con Cristo Jesús. Entre ellos destaca la eucaristía, memorial de la pascua de Cristo, en la que la comunidad cristiana representaliza lo realizado por Jesús de Nazaret en la última cena celebrada en compañía de sus discípulos.

## VI. ISLAM

La última de las grandes religiones universales emerge a principios del siglo VII de nuestra era en la península arábiga, emparentada e influida en buen grado por las otras dos grandes religiones proféticas, judaísmo y cristianismo. Su fundador, Mahoma, nació en La Meca, hacia el año 571, de familia importante pero venida a menos. Tempranamente huérfano de padre y madre, fue educado por su tío Abu Talib. A lo 20 años consiguió entrar al servicio de una acaudalada señora de su ciudad natal, Jadiya, con quien posteriormente contrajo matrimonio. Durante otros veinte años su ocupación preferencial, como la de la mayoría de sus conciudadanos, fue el comercio.

A sus 40 años (c.611), durante uno de sus acostumbrados retiros ascéticos, tuvo una profunda experiencia religiosa: un ángel le traducía al árabe fragmentos de un Libro Celestial o «Madre del Libro», custodiado cabe Allah, el Dios único. A superar sus temores de ilusión o autoengaño le ayudaron su esposa y un primo de su esposa, el anciano y ciego *hanif Waraka*. Transformado en profeta de Allah, se consagró a predicar lo que le iba siendo revelado. Tanto él como sus seguidores —más bien gente pobre y marginada— sufrieron insultos y persecuciones de la aristocracia mequí. El 24 de septiembre de 622 emigró a Yatrib (futura Medina o «Ciudad» del Profeta), llamado por los habitantes de aquel centro también comercial para dirimir sus desavenencias: es el año de la *hégira* (emigración), que inicia la era islámica. En Medina, Mahoma se convierte en líder político-religioso y estructura en torno a sí la comunidad teocrática islámica. Al fin de su vida conquista La Meca, aunque muere en Medina el 8 de junio de 632.

Las revelaciones recibidas por Mahoma se transmitieron primero en forma oral y fueron recopiladas más tarde, por orden del califa Osmán (644-656), en el libro sagrado del islam, el *Korán*.

### 1. *Lo divino*

La cosmovisión religiosa de los belicosos beduinos árabes de aquella época era politeísta (o mejor, polidaimonista). Su culto se centraba en la veneración de las «piedras sagradas» (entre ellas la «piedra negra» de la Kaaba, en La Meca) mediante peregrinaciones y treguas. Entre la población sedentaria de la costa occidental, agrícola y comercial, surgían a veces *hanifes*, hombres en búsqueda de una religiosidad más elevada y de un concepto más puro de lo divino. Mahoma propugnó desde un principio la unicidad de Allah: «No hay más Dios que Allah...», reza la primera parte del «credo» islámico. Es inadmisibles su coexistencia con «socio» alguno semejante a él; de ahí el error de los «asociadores», tanto paganos como cristianos. Allah es sumamente trascendente, aunque también cercano: «Estoy más cerca del hombre que su misma vena yugular» (K. 50,16). Y es «el Compasivo, el Misericordioso», como se recalca al principio de cada una de las suras del *Korán*.

Mahoma proclamó el monoteísmo islámico, como también su entera cosmovisión religiosa, en paralelo con judíos y cristianos. Luego se distanció de ambos tachando la fe de unos y otros como desviación tergiversada de la auténtica fe de Abraham (primer *hanif* y primer *muslim*), que Mahoma se sentía llamado a restaurar. La religión precocinizada por Mahoma se ha denominado con frecuencia en occidente «mahometismo». Pero tanto Mahoma como sus seguidores la han denominado y denominan islam, «sumisión», por supuesto a Allah.

## 2. *Lo profético*

Mahoma subraya la importancia de la revelación profética. Cada pueblo tiene su propio o sus propios profetas, enviados por Allah. En su enumeración descuellan los profetas bíblicos y entre ellos *Isa* (Jesús de Nazaret), sumamente honrado en cuanto tal por los musulmanes (que también aprecian con cariño a su madre María). Pero conoce también otros profetas enviados a otros pueblos. En todo caso, Mahoma se presenta como «Sello de los profetas» (K. 33,40) y enviado especial al pueblo árabe. De ahí la segunda parte del credo islámico: «...y Mahoma es su profeta». Un eslabón importante de la serie profética es Ismael, el hijo de Abraham y su esclava Agar, antepasado de los árabes. A él, juntamente con Abraham, se debe la fundación de la ciudad sagrada de La Meca.

Todos los profetas han tenido que sufrir menosprecio y persecución de sus conciudadanos. Mahoma no podía ser una excepción. Pero al fin han salido triunfantes gracias a la protección y ayuda de Allah. Por eso el musulmán no comprende la pasión y muerte de Jesús. El triunfo final de Mahoma sobre sus conciudadanos de La Meca y la fulgurante expansión de los ejércitos islámicos por los antiguos imperios europeos, africanos y asiáticos son para los musulmanes una prueba evidente de esa predilección del Dios único por su pueblo y por su fe.

## 3. *Lo humano*

La creencia islámica en ángeles y demonios es también similar a la del judaísmo tardío; el príncipe de los demonios, *Iblis* (Satanás) tienta al hombre, pero sólo tiene auténtico poder sobre los descarriados. Otro mismo ocurre con su concepción del hombre, vocacionado a ser el rey de la creación y, tras la muerte, al paraíso; el buen musulmán, sobre todo el que muere combatiendo por Allah, tiene asegurado el paraíso con todos sus deleites.

La moral islámica, muy sencilla, se basa en cuatro «pilares» (el quinto, o mejor el primero de los cinco, es la fe condensada en el «credo» islámico): oración, limosna, ayuno y peregrinación a La Meca. El musulmán da importancia preferencial a la oración litúrgica o colectiva, precedida de abluciones purificadoras, sobre todo a la del viernes

(día semanal que le distingue del judío y del cristiano). Oración que debe estar orientada en dirección (*kiblá*) a La Meca. De ahí que el lugar «central» de toda mezquita sea el nicho (*mihrah*) que apunta en esa dirección. La limosna se considera un «préstamo» a Allah en beneficio de los más necesitados; no debe ser «pródigo» en demasía (K. 17,26 s.), pero sí generoso. El ayuno puede realizarse en cualquier ocasión; pero el ayuno mayor y prescrito es el del Ramadán, mes lunar en que tuvo lugar la primera revelación del *Korán* a Mahoma. El buen musulmán lo observa con todo rigor durante las horas diarias de luz solar; y a veces con sacrificio tanto más costoso por cuanto el calendario lunar musulmán no se ajusta al ciclo solar y por tanto el mes de Ramadán puede coincidir con meses muy fríos o muy calientes. La peregrinación a La Meca, primera mezquita sagrada, se hace en recuerdo del sacrificio del fundador de La Meca, Abraham, mediante ritos muy precisos; todo buen musulmán debe hacerla al menos una vez en su vida.

Además de las prescripciones relativas a los cinco «pilares», el *Korán* codifica una serie de prescripciones jurídicas de todo orden, que fundamentan el «derecho musulmán» (*fiqh*), deontología precisa orientadora de la vida moral, social y política del creyente. Admite el matrimonio polígamo hasta un límite de cuatro esposas, pero sólo a condición de que el marido pueda tratar y mantener a todas ellas con cariño y atención iguales. Prescribe también la *yihad* (esfuerzo), con frecuencia entendida como guerra santa para implantar en el mundo el islam, pero también, en clave más espiritual, como lucha del hombre contra sus propias pasiones.

En el seno de la religiosidad islámica surgió relativamente pronto el movimiento *sufita*: una espiritualidad honda, y hasta mística, en la que destacaron grandes personalidades (eremitas, teólogos, poetas...), sobre todo en los tiempos dorados de la historia musulmana. Un rasgo sobresaliente de esa espiritualidad es la generosidad, la sumisión a Allah por puro amor y no por afán de alcanzar el paraíso o eludir el infierno.

#### 4. Lo socio-político

Las divisiones de la historia del islam tienen origen más político que religioso, dentro de ese marco entrelazadamente religioso-político que es el islam. Los shiítas propugnan que el sucesor de Mahoma debe serlo por sangre, en cuanto descendiente suyo a través de su hija Fátima, casada con su primo Alí; por ello impugnan la integridad del *Korán* editado por el omeya Osmán y celebran el martirio y la «pasión redentora» de su hijo Husein a manos de su pariente omeya Jazid. Los *sunnitas*, rama mayoritaria del islam, prescinden más bien de esa cuestión dinástica y siguen la *sunna* o tradición del Profeta, contenida en el *Korán* y desarrollada en los *hadit*.

## BIBLIOGRAFIA

- Acharuparambil, D.: *Espiritualidad hindú*, BAC, Madrid, 1982.
- Ballesteros, M.: *Cultura y religión de la América prehispana*, BAC, Madrid, 1985.
- Blázquez, J. M.: *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Cristiandad, Madrid, 1977.
- Chevalier, J.: *Diccionario del saber moderno: las religiones*, Mensajero, Bilbao, 1976.
- Eliade, M.: *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1974.
- Eliade, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Cristiandad, Madrid, 1978-1983.
- Elorduy, C.: *El humanismo político oriental*, BAC, Madrid, 1976.
- James, E. O.: *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1973.
- Küng, H.: *El cristianismo y las grandes religiones: hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo*, Europa, Madrid, 1987.
- Küng, H.: *El judaísmo. Pasado, presente, futuro*, Trotta, Madrid, 1993.
- López-Gay, J.: *La mística del budismo*, BAC, Madrid, 1974.
- Moreno, X.: *Las religiones orientales*, Mensajero, Bilbao, 1980.
- Pareja, F. M.: *Islamología*, Fax, Madrid, 1952-1954.
- Pareja, F. M.: *La religiosidad musulmana*, BAC, Madrid, 1975.
- Poupard, P.: *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona, 1987.
- Puech, H. C.: *Historia de las religiones, Siglo XXI*, Madrid, 1977-1982.
- Ries, J. (ed.): *Tratado de antropología de lo sagrado I. Orígenes del homo religiosus*, Trotta, Madrid, 1994.



## I. INTRODUCCION

La fenomenología de la religión es una forma de estudio del fenómeno religioso que se inscribe en el campo más amplio de saberes denominado «ciencias de la religión», que surgió en el siglo XIX y que tiene su primera manifestación, su «acta de nacimiento», en la *mitología comparada* de Max Müller<sup>1</sup>.

La primera obra importante aparecida con el nombre de «fenomenología de la religión» es el estudio introductorio de P. D. Chantepie de la Saussaye a la primera edición de su manual de historia de las religiones<sup>2</sup>. En ella confluye una doble corriente: en primer lugar, los materiales acumulados por siglos de contacto con las manifestaciones religiosas de los pueblos conocidos desde el comienzo de la edad moderna gracias a los viajes, la conquista, la colonización y las misiones cristianas de los países europeos y por varios decenios de etnología, historia de las religiones, arqueología y orientalista; en segundo lugar, las preocupaciones metodológicas de los cultivadores de las ciencias del hombre y de la fenomenología filosófica.

Los datos acumulados por la moderna ciencia de las religiones mostraron, en efecto, junto a la enorme variedad de sus formas, la existencia entre ellas de un cierto parentesco, un «aire de familia» que permitía clasificarlas como formas de un hecho único. Esto último suscitó la búsqueda de los rasgos comunes, del fundamento sobre el que se

1. Referencias sobre la historia de la ciencia de las religiones en nuestra *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1993, 18, n. 1. Añadir n los títulos aducidos E. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London, 1975.

2. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Freiburg i. Br., 1887, 48 ss. Se suele ofrecer como antecedente Ch. Meiners, *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*, Göttingen, 1806-1807.

apoya la convicción de que se trata de manifestaciones de un mismo hecho. Esta búsqueda originó una forma de estudio diferente de las consideraciones parciales propias de las ciencias particulares: historia, sociología, psicología aplicadas al estudio de las religiones.

El nuevo «objeto formal» del estudio del hecho religioso exigía un método también nuevo. Para precisar su naturaleza se recurrió a la fenomenología. Trabajos recientes han señalado la existencia de dos tradiciones filosóficas diferentes en el origen del término «fenomenología», que confieren dos significados diferentes al mismo. La primera, preferentemente germánica, tiene sus orígenes en J. H. Lambert (1728-1777), contemporáneo de Kant, con quien mantiene correspondencia, y pasando por éste y por Hegel desemboca en la fenomenología de Husserl como método propio de una filosofía rigurosa<sup>3</sup>.

De Husserl recibieron algunos de los cultivadores de la fenomenología de la religión no pocos estímulos que se tradujeron en la aplicación a su estudio de la religión de algunos momentos del método fenomenológico, tales como la idea de la intencionalidad de la conciencia, las de reducción eidética y *epoché* o reducción fenomenológica, entendida como puesta entre paréntesis de la cuestión de la verdad de lo descrito, y la descripción de lo sagrado como un ámbito de realidad o un mundo vital (*Lebenswelt*) peculiar. Con todo, parece seguro que, a pesar de las referencias explícitas a estos términos, los fenomenólogos de la religión hacen de ellos un uso casi figurado, sin preocuparse por el sentido estricto que Husserl les atribuye.

La segunda tradición, anglosajona, entiende la palabra «fenomenología» en el sentido de descripción detallada de los hechos como paso previo de su explicación científica, sobre todo en el caso de las ciencias naturales. De acuerdo con esta tradición los fenomenólogos de la religión en el ámbito anglosajón reducen la pretensión de la fenomenología a ofrecer una descripción sistemática de los hechos e insisten en la necesidad de proceder a la comparación de los datos que ofrecen<sup>4</sup>.

## II. TRES FORMAS DE ENTENDER LA FENOMENOLOGIA DE LA RELIGION

Las diferentes comprensiones de la fenomenología conducen a tres grandes formas de entender y realizar la fenomenología de la religión<sup>5</sup>. En la primera, la palabra «fenomenología» se entiende en el sentido filosófico

3. Cf. G. A. James, «Phenomenology and the Study of Religion. The Archeology of an Approach»: *The Journal of Religion* 65 (1985), 311 ss.

4. Cf. además del estudio citado en la nota anterior, D. Allen, «Phenomenology of Religion», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* XI, New York-London, 1987, 272-285.

5. C. J. Blecker ofrecía una tipología diferente de las maneras de entender la fenomenología de la religión. La descriptiva, la tipológica y la propiamente fenomenológica, que indaga la esencia, el sentido y las estructuras del fenómeno religioso. «The Contribution of Phenomenology of Religion to the Study of Religion», en *Problems and Methods of the History of Religion*, Leiden, 1972.



preciso y riguroso que le confirió Husserl. Tiene sus principales representantes en discípulos de éste, como M. Scheler y E. Stein y en realidad constituye una forma precisa de filosofía de la religión, es decir de aplicación al campo de la religión de los presupuestos y el método de la fenomenología husserliana. La obra más característica de esta forma de fenomenología de la religión podría ser *De lo eterno en el hombre*, de M. Scheler.

B La segunda corriente, a la que corresponde más propiamente el título de «fenomenología de la religión», surge de la aplicación a los datos acumulados por la historia de las religiones de algunos aspectos del método fenomenológico, sobre todo en lo que se refiere a la pretensión de captar la intención presente en los datos históricos inscritos en lo que se denomina «fenómeno religioso», y en el recurso a la comprensión como forma peculiar de captación de determinados hechos en lo que tienen de peculiares. Esta corriente tiene sus antecedentes en algunos teólogos como Fr. Schleiermacher y R. Otto, en teóricos de las ciencias humanas como W. Dilthey y en historiadores de las religiones como N. Söderblom. El representante más característico de esta corriente fue el holandés G. van der Leeuw, cuya *Fenomenología de la religión* (1933) ha sido durante mucho tiempo obra principal de referencia de la nueva disciplina. En esta corriente se inscriben, aunque con no pocas peculiaridades, J. Wach, Fr. Heiler, G. Mensching, C. J. Bleeker, M. Eliade; y entre los más recientes: G. Lanczkowski, J. Waardenburg, J. M. Kitagawa.

C La tercera corriente en el interior de la fenomenología de la religión está constituida por autores, especialmente del ámbito anglosajón, que estudian la historia de las religiones destacando los rasgos comunes de las diferentes religiones, rasgos que les procura la comparación de todas ellas. Se trata, en realidad, de historias comparadas de las religiones. En ellas se presta mayor atención a los datos históricos, a las circunstancias culturales que distinguen los diferentes hechos. Como ejemplos de autores de esta corriente podrían citarse E. O. James, G. Widengren, R. Pettazzoni, N. Smart, A. Hultkrantz, K. Rudolf, etc.

La verdad es que las diferencias de las dos últimas corrientes no son decisivas. No pocos autores podrían situarse entre las dos, por participar de ambas. De hecho las dos corrientes pueden ser consideradas como modalidades de fenomenología de la religión, condicionadas por las peculiaridades de los respectivos contextos culturales.

### III. EL METODO DE LA FENOMENOLOGIA DE LA RELIGION: RASGOS PECULIARES

{ El objeto de la fenomenología de la religión es el fenómeno religioso, es decir, esa porción del fenómeno humano atestiguado en la historia religiosa de la humanidad. La fenomenología de la religión no convierte en

centro de su atención el «objeto» de la religión, la realidad a la que se refieren sus símbolos o con la que entran en comunicación los sujetos religiosos, es decir Dios, los dioses o lo divino, como han hecho durante siglos las diferentes teologías y teodiceas. Se ocupa del fenómeno religioso en toda la variedad de sus formas y en toda la complejidad de los elementos que en él intervienen. El objeto de la fenomenología de la religión es, pues, el hecho religioso en su totalidad tanto intensiva como extensiva. Ahí radica su principal diferencia con las ciencias particulares de la religión: historia de las religiones, sociología, psicología, ecología, geografía de la religión, cada una de las cuales comienza por abstraer un aspecto del fenómeno religioso para convertirlo en objeto de su estudio aplicándole el método propio de cada una de esas disciplinas.

La fenomenología de la religión estudia, además, el fenómeno religioso *qua talis*, es decir, en lo que tiene de específicamente religioso. Con otras palabras, a la fenomenología de la religión no le interesa tan sólo la materialidad de los elementos: cultos, creencias, objetos, personas, que intervienen en cada una de las religiones, sino que intenta captar la intención que los anima y que les confiere un significado preciso, convirtiendo a todos esos hechos en manifestaciones de un ámbito peculiar de realidad, de un mundo humano específico e irreductible a otros mundos humanos posibles como el ético, el estético, el de la vida ordinaria, etc.

Esta atención a la intención presente en los hechos exige, según muchos autores, el paso de la explicación (*Erklären*), método propio de conocimiento científico sobre todo cuando se aplica a las realidades naturales, a la comprensión (*Verstehen*) como forma de interpretación de los hechos humanos, es decir, aquellos en los que se hace presente una intención. Este rasgo del método fenomenológico aplicado a la religión ha sido y es objeto de discusión entre los estudiosos de la fenomenología de la religión<sup>6</sup>. En ocasiones se le ha entendido como una especie de participación psicológica o de empatía en la vivencia (*Nacherlebnis*) del sujeto religioso, que exigiría en el intérprete una especie de *sensorium* especial para la captación de esos significados. Esto ha llevado a algunos autores a proponer la necesidad de participar de las religiones que se estudian para poder conocerlas desde su interior y así comprenderlas. No faltan quienes ven en el recurso a la comprensión para evitar el reduccionismo en la interpretación del fenómeno religioso la exigencia de la aceptación previa de la validez de ese fenómeno, con lo que la necesidad de la comprensión se convertiría en una «estrategia de inmunización» a las críticas que privaría a la fenomenología de

6. Datos sobre la discusión en nuestro artículo «La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. *Status quaestionis*», en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (coords.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión* I, Barcelona, 1992, 13-58; especialmente 47-52. En el mismo volumen A. Fierro, «Comprensión y explicación del hecho religioso», 59-84.

la religión de la objetividad a la que aspiran las consideraciones científicas. Si se evitan estas formas deficientes de entender la comprensión, parece evidente que el intento por captar el fenómeno religioso en cuanto tal exige la referencia a la intención del sujeto y que esto implica una forma de conocimiento diferente de la mera explicación científica. Una sinfonía puede ser estudiada de forma exhaustiva por la acústica sin rozar siquiera su significado de obra estética. El significado, como cristalización de una interioridad, de una conciencia, en una realidad objetiva, exige la referencia a la intencionalidad de esa conciencia para ser captado, y esta referencia nos traslada del orden de la explicación de los hechos objetivos al de la comprensión como método de interpretación de los hechos humanos, si se los quiere estudiar en cuanto tales. Con todo, el recurso a la comprensión no evita los muchos pasos de la descripción de los datos y sus contextos,<sup>2</sup> para lo que resultan indispensables los resultados de las distintas ciencias.

Parece claro que una «ciencia integral de las religiones» exige la atención, por una parte, a los elementos que componen el fenómeno religioso; por otra, a su organización en una estructura determinada, y por otra a la doble referencia de esos elementos a la experiencia de la que proceden o con la que están en conexión, y a la «realidad de la religión», es decir, al objeto de otro orden al que remiten en su condición de elementos simbólicos. La fenomenología de la religión no tiene por qué poner como existente esa «realidad de la religión». Eso es lo que opera la actitud creyente vivida por el sujeto religioso que el fenomenólogo reduce o pone entre paréntesis. Pero tampoco puede eliminar arbitrariamente, sin peligro de reducción y, por tanto, de distorsión de los hechos, la condición que éstos poseen de ser expresión de unas determinadas experiencias y símbolos de una realidad de otro orden.<sup>3</sup>

El tercer rasgo distintivo del método propio de la fenomenología de la religión es su neutralidad en relación con la «posición» de existencia del «objeto» a que remiten los distintos elementos del fenómeno religioso. La fenomenología de la religión es un saber puramente descriptivo y no normativo. Trata de establecer qué hechos son verdaderamente religiosos, pero no decide si esos hechos religiosos son verdaderos. Esta puesta entre paréntesis del acto de posición del objeto distingue al fenomenólogo del hombre religioso y de aquellas otras consideraciones del fenómeno religioso que, sin operar tal posición de existencia, se preguntan por la razón y la legitimidad de la misma como hacen la filosofía de la religión y las diferentes teologías.

En resumen, la fenomenología de la religión se propone, en primer lugar, descubrir los elementos comunes a las diferentes manifestaciones del fenómeno religioso por medio de una comparación sistemática y cuidadosa de todas esas manifestaciones, conocidas de forma más precisa por el recurso a los resultados de las diferentes ciencias de la religión y, en especial, de la historia de las religiones. Posteriormente trata de captar las relaciones que guardan entre sí esos elementos comunes, el

*logos*, la ley interna que rige la organización de los mismos. Es decir, elabora de forma hipotética una idea de estructura que dé cuenta de la variedad de los elementos y de su organización interna. Naturalmente, al hacer intervenir este elemento personal en la descripción de los hechos se impone la tarea de contrastarlo mediante la referencia a los hechos a partir de los cuales ha sido construido. Por último, la fenomenología de la religión, por la referencia de los hechos a sus contextos vividos y a las experiencias que expresan, trata de captar el significado presente en ellos y el mundo humano peculiar, el ámbito de realidad, que constituyen.

#### IV. LA TAREA DE LA FENOMENOLOGIA DE LA RELIGION: HACIA UNA COMPRENSION DE LA ESTRUCTURA SIGNIFICATIVA DEL HECHO RELIGIOSO

A pesar de las discusiones actuales sobre el estatuto epistemológico de la fenomenología de la religión, discusiones que se manifiestan en los diferentes nombres con que se designa esta disciplina académica: fenomenología de la religión, ciencia de las religiones, ciencia sistemática de la religión, historia comparada de las religiones, etc., puede establecerse, entre los que la cultivan bajo cualquiera de esas denominaciones, una correspondencia hacia una reflexión que, más allá de las ciencias particulares que estudian los diferentes aspectos del fenómeno religioso o la evolución histórica del mismo, se preocupan por destacar la estructura del fenómeno en su conjunto y su significado. Así entendida, la aportación de la fenomenología de la religión al conjunto de los estudios sobre la religión ha sido tan notable que un historiador de las religiones como R. Pettazzoni ha podido escribir: «la fenomenología representa probablemente la renovación más importante que se haya realizado en el ámbito de nuestros estudios en el curso del último medio siglo»<sup>7</sup>. Aunque no resulta fácil reducir a unidad los resultados de unas obras que se distinguen por su variedad y por una gran reserva hacia la sistematización, propondré en lo que sigue algunos elementos a partir de los cuales tal vez sea posible «construir» una estructura con la que organizar múltiples aspectos de ese variadísimo y complejísimo hecho humano que —no sin un poco de atrevimiento— designamos con el nombre de religión.

##### 1. *El mundo de lo sagrado*

Desde finales del siglo pasado «lo sagrado» viene siendo la categoría con la que se intenta expresar los rasgos comunes a las distintas religiones o, mejor, el difícilmente definible «aire de familia» que comparten. Hasta tal punto es central esta categoría en la fenomenología de la reli-

7. R. Pettazzoni, «Aperçu introductif»: *Numen* 1 (1954), 4.

gión que con el nombre de *hierología*, ciencia de lo sagrado, designaba E. Goblet d'Alviella, lo que nosotros denominamos fenomenología de la religión. Pero la importancia atribuida a esta categoría y la frecuencia con que se la ha utilizado no han contribuido a la clarificación de su contenido significativo, de forma que con el mismo término se han expresado contenidos notablemente diferentes y todavía en la actualidad no hay unanimidad sobre su significado preciso.

Se han distinguido con razón dos tradiciones diferentes en la elaboración de la categoría de lo «sagrado». La primera tiene sus principales representantes en N. Söderblom y R. Otto; la segunda, en la escuela francesa de sociología de la religión con H. Hubert, M. Mauss, É. Durkheim y R. Caillaud. Las dos tradiciones coinciden en hacer de «lo sagrado» la categoría central para la comprensión de lo religioso, la que nos permite captar aquello en lo que coinciden todas las religiones y que caracteriza a los diferentes elementos de cada una de ellas. «Sagrado», dirá, por ejemplo, N. Söderblom, «es la palabra clave en religión; es incluso más importante que la noción de Dios»<sup>8</sup>. La religión es para él no *ordo ad Deum*, como quería santo Tomás, sino *ordo ad sanctum*, relación con lo sagrado. «Lo sagrado», dirá por su parte H. Hubert, «es la idea madre de la religión... la religión es la administración de lo sagrado»<sup>9</sup>.

La primera, como muestra la definición de religión propuesta por Söderblom y desarrolla después la obra clásica de R. Otto *Das Heilige*, traducido al castellano como *Lo santo*, considera lo sagrado como el «objeto» de la religión en un estadio previo y más englobante que la configuración del mismo como Dios o los dioses. En la religión, el hombre entra en contacto con lo sagrado, lo numinoso, o lo divino, gracias a un sentido especial, no racional, aunque con alcance cognoscitivo.

Para la escuela sociológica francesa, «lo sagrado» y «lo profano» operan una clasificación y división del mundo en dos órdenes, división que caracteriza a todas las religiones y a sus diferentes elementos. En cuanto a los rasgos que definen el orden de lo sagrado como tal, Durkheim propondrá como único definitivo su radical heterogeneidad con lo profano<sup>10</sup>.

Basándonos en las aportaciones de las dos tradiciones podemos caracterizar «lo sagrado» como una categoría para designar el orden de realidad en que se inscriben los fenómenos religiosos y todos sus elementos; el mundo definido por la intencionalidad religiosa en referencia a determinados objetos, actos, personas y acontecimientos de la

<sup>8</sup> Artículo «Holiness», en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* VI, Edinburgh, 1974, 731-739.

<sup>9</sup> Introducción a la traducción francesa del *Manual de historia de las religiones* de Chantepie de la Saussaye, Paris, 1904, XLIII.

<sup>10</sup> *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1960, 44-58.

vida. Tal orden de realidad no se identifica con ninguno de los «objetos» presentes en él; no es tampoco un conjunto de acciones. Es la forma peculiar de ser que surge de una peculiar referencia del hombre a lo real. Lo que lo define no son tanto sus contenidos como el «clima» o la «atmósfera» de significación y de valor que los envuelve. En este sentido, el primer rasgo característico de lo sagrado es, como había dicho Durkheim, su heterogeneidad en relación con lo profano. El mundo de lo sagrado está separado de lo profano por una barrera invisible, por un umbral que el sujeto debe traspasar : «¡descázate; la tierra que pisas es santa!»<sup>11</sup>. Traspasado ese umbral el hombre no se encuentra necesariamente con realidades nuevas; pero ciertamente ha penetrado en otro mundo.<sup>12</sup>

Ese paso del umbral exige o supone una ruptura de nivel existencial (M. Eliade) que lleva al sujeto a penetrar en el orden de lo último, lo definitivo, lo único necesario, lo valioso por sí mismo. R. Caillois expresaba felizmente los rasgos de ese nuevo mundo que representa lo sagrado cuando escribía en continuidad con Durkheim:

Toda concepción religiosa del mundo implica la distinción de lo sagrado y lo profano, opone al mundo en el que el fiel vaca libremente a sus ocupaciones y ejerce una creatividad sin consecuencias para su salvación otro ámbito en el que el temor y la esperanza le paralizan sucesivamente y en el que, como el borde de un abismo, la menor distracción en el menor gesto puede perderlo irremisiblemente<sup>12</sup>.

D. A. Crosby propone como rasgos de su teoría de la religión una serie de conceptos que acompañan a los objetos cuando éstos se convierten en objetos de interés religioso. Con las debidas transposiciones podríamos calificarlas de categorías que definen el ámbito de lo sagrado. Son el hecho de ser único, su primacía, la condición de invadir la vida toda, la permanencia, la condición de oculto<sup>13</sup>.

El paso del umbral de lo sagrado como consecuencia de la ruptura de nivel existencial que lo origina cristaliza en una experiencia peculiar del sujeto que puede denominarse experiencia de lo sagrado. No es exactamente una experiencia religiosa en sentido estricto, porque en ella el sujeto no entra en comunicación efectiva, personalmente asumida, con la realidad superior que ahí se le anuncia. Se trata más bien de situaciones en las que la conciencia del sujeto, y consiguientemente su emotividad y su sensibilidad se ven misteriosamente ampliadas por la irrupción en ellas de un orden superior de realidad que baña al mundo de la vida ordinaria. A estas situaciones se refieren, sin duda, los análisis clásicos de R. Otto de la experiencia de lo tremendo y fascinante, en la que estos rasgos, más que atributos de la realidad misteriosa, son descri-

11. Ex 3,5

12. R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, 1950, 17

13. *Interpretive Theories of Religion*, The Hague-Paris-New York, 1981, 223-301.

tos como calificativos de la persona que entra en contacto con ella. Se trata de «sentimientos» producidos por la desproporción, la inmensidad, la dignidad de la realidad con la que se entra en contacto que se traducen en estados contradictorios de sobrecogimiento, asombro, vacilación del propio ser, atracción irresistible, alegría no dominada y por eso mismo no amenazada, maravillamiento... Experiencias de este estilo están atestiguadas en todos los contextos religiosos y representan una especie de ampliación de la propia conciencia, de ruptura del horizonte vital, en las que se desarrolla la relación religiosa propiamente dicha. Tales experiencias suceden con alguna frecuencia en sujetos que, por diferentes circunstancias, no los desarrollan en experiencias explícitamente religiosas, reduciéndose en esos casos a testimonios de experiencias preliminares, que anuncian una «tierra prometida» en la que los sujetos parecen no haber entrado<sup>14</sup>.

Desde el punto de vista psicológico, tales experiencias coinciden en muchos de sus rasgos con las denominadas *Peak experiences* —experiencias cumbre— de la psicología humanista de A. Maslow y con las denominadas por otros autores experiencias oceánicas y experiencias-límite y tienen como rasgos comunes a todas ellas el ser metamotivadas, el situarse más allá del nivel de lo objetivo-subjetivo, el pertenecer más al orden de lo expresivo que de lo funcional y una honda repercusión afectiva que despierta sentimientos peculiares<sup>15</sup>.

## 2. *El mundo de lo sagrado surge de la presencia del Misterio*

Donde quiera que se produce la presencia de realidades, objetos, comportamientos, instituciones marcadas por los rasgos de «lo sagrado», bañadas en su «atmósfera», encontramos la referencia a un más allá de la vida ordinaria del hombre, del mundo del que él dispone. Este más allá puede ser representado y ha sido representado de hecho bajo las formas más diversas, como Dios, los dioses, lo sobrenatural, lo divino, lo Absoluto, la Potencia, lo invisible. En alguna forma extrema puede ser representado bajo la forma de ausencia de toda representación como en el budismo primitivo que por eso aparece paradójicamente como religión «atea». Pero ni siquiera en estos casos falta la referencia del hombre a ese más allá de sí mismo, aunque su presencia sólo se deje sentir bajo esa forma de la ausencia que testimonia la realidad clave del nirvana. Esta realidad ha sido designada en las tradiciones teístas como la judío-cristiana-islámica como Dios y desde ellas ha pasado a esas definiciones de religión del estilo de la de santo Tomás: *ordo ad Deum*, relación o referencia a Dios. Pero está claro que la

14. Testimonios de este tipo de experiencias y análisis más detallado de las mismas en nuestro trabajo «Las variedades de la experiencia religiosa», en A. Dou (ed.), *La experiencia religiosa*, Madrid, 1989, 38-45.

15. *Ibid.*, 39-40

variedad de sus configuraciones no permite esta reducción a una de sus formas sin cierta violencia a las tradiciones religiosas no expresamente teístas.

¿Será posible construir una categoría más abarcante que «Dios» capaz de comprender todas esas configuraciones del «más allá» de lo humano presente en todas las tradiciones religiosas? Personalmente creo que esas diferentes configuraciones o representaciones contienen rasgos comunes suficientemente claros que permiten la elaboración de esa categoría. Para ella propongo el término, tomado del mundo de la religión, de «Misterio». Con este término designo el conjunto de rasgos en los que coinciden las diferentes representaciones de ese *prius*, ese *supra* (Ugo Bianchi) de ese *ultra* en relación con el mundo del hombre al que hacen referencia los hombres de todos los tiempos cuando se introducen en el mundo de lo sagrado.

El primero de esos rasgos puede ser designado como *absoluta transcendencia*. «Trascendencia» no significa necesariamente lejanía. Su contenido es expresado con las imágenes de la «otredad»: totalmente otro (Upanishads) *aliud valde* (san Agustín); la supremacía en el orden del ser y del valor; *superior summo meo* (san Agustín); la invisibilidad; la incomprendibilidad; la inefabilidad; la inaccesibilidad; la indisponibilidad.

Junto a este primer rasgo y como primera manifestación de la *coincidentia oppositorum* (Nicolás de Cusa) y de la armonía de contrastes que lo caracteriza, en el término «Misterio» se incluye también la condición de perfecta inmanencia al hombre y lo mundano de ese *supra*, *prius* y *ultra* que estamos intentando caracterizar. También este segundo rasgo puede ser representado con imágenes diferentes: la de la cercanía: Alláh es más cercano al hombre que su propia yugular; Dios es más íntimo al hombre que su propia intimidad: *interior intimo meo* (san Agustín). Tú eres «eso» (Upanishads), el centro del alma es Dios (san Juan de la Cruz); la de su Presencia constante y envolvente; la de su condición de raíz, hontanar del que mana la vida del hombre, hogar del que procede su fuego, luz que ilumina y hace posible su visión.

Basta una consideración de las expresiones con que los sujetos religiosos manifiestan su toma de conciencia de estos dos rasgos para percibir que sólo una mirada superficial los descubre como opuestos. Al contrario, sólo lo absolutamente trascendente puede ser inmanente de forma absoluta y, a la inversa, sólo lo que está más allá de la relatividad de lo uno a lo otro siendo perfectamente inmanente puede ser pensado como totalmente trascendente. De hecho son muchas las tradiciones que han prolongado «la intuición» o la «vivencia» de esta realidad por el sujeto religioso en reflexiones sobre el infinito, el absoluto y su relación con lo finito, que han alimentado el pensamiento filosófico de todos los tiempos.

Junto a estos dos primeros rasgos, la realidad superior a la que se refieren los hombres religiosos aparece en todas las tradiciones como



sujeto de una iniciativa, como parte activa en la relación con el hombre gracias a la cual éste es capaz de entrar en contacto con ella. La expresión célebre que Pascal atribuye a su Dios: «no me buscaríais si no me hubiéseis encontrado» tiene paralelos sorprendentes en los más variados autores y tradiciones religiosas<sup>16</sup>.

Por tratarse de una categoría interpretativa de los hechos, no puede pretenderse que el Misterio se encuentre tal cual con todos sus elementos en todos ellos. Pero por estar construida esa categoría a partir de los datos que ofrecen las diferentes religiones, sí debe exigírsele la «verificación» de sus rasgos principales en las grandes tradiciones religiosas. Pues bien, la consideración de figuras tan diferentes como el *Tao* chino, el *Brahman* del hinduismo de las Upanishads, el *nirvana* budista y el Dios de los diferentes monoteísmos proféticos ilustra con suficiente claridad la presencia de los rasgos a que acabamos de hacer referencia. De forma menos clara pueden encontrarse elementos análogos en las representaciones de ese *supra-prius-ultra* presente en los politeísmos de las religiones antiguas y en las más imprecisas condensaciones de lo sagrado que pueblan la vida de las poblaciones sin tradición escrita.

La descripción de esta categoría —de esta palabra clave (C.J. Bleeker)— para la comprensión de la religión permitiría también diferenciar los hechos religiosos de otros surgidos al margen de las tradiciones religiosas y, en ocasiones, en oposición a ellas. Me refiero, por ejemplo, a sistemas de pensamiento como el de L. Feuerbach o el de Fr. Nietzsche. El carácter religioso o no religioso de sus respectivas visiones de la realidad dependerá, fundamentalmente, aunque también podrían hacerse intervenir otras consideraciones, de la identificación de sus figuras de «la esencia humana» (Feuerbach) o el superhombre (Fr. Nietzsche) como representaciones de lo que hemos descrito como «Misterio». Si tales figuras coincidiesen en sus rasgos esenciales cabría ver en sus respectivos sistemas sólo una «transformación» de lo sagrado equiparables a las muchas que se han producido en la historia religiosa de la humanidad. Si, en cambio, se diese una ruptura esencial en el significado de esas categorías en relación con la designada como Misterio, habría que interpretar sus sistemas como una sustitución de la religión por algo enteramente nuevo, a pesar de que sus autores, al menos en el caso de Feuerbach, los presenten en continuidad con ella, como una nueva forma histórica de la misma<sup>17</sup>.

16. Algunas referencias en *El encuentro con Dios*, Madrid, 1976, 35-38, que pueden completarse con testimonios incluso de tradiciones de pueblos sin escritura, cf. por ejemplo, C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, México, 1987.

17. Cf. en relación con Feuerbach, H. Arvon, *L. Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, 1957.

### 3. *La experiencia religiosa y sus formas. Hacia una definición de su estructura*

La referencia del hombre a esa realidad suprema se expresa en una enorme variedad de comportamientos humanos con los que los hombres de todos los tiempos han separado del uso ordinario toda clase de realidades del mundo: tiempos, lugares, realidades naturales, convirtiéndolos en objetos sagrados, es decir, en condensaciones de ese mundo peculiar que ha originado la irrupción de la realidad superior al mundo ordinario que hemos designado como Misterio. La variedad de tales comportamientos y objetos es incontable. En ella se reflejan las situaciones del hombre, la organización de la sociedad, las peculiaridades de sus culturas e incluso los condicionamientos psíquicos, biológicos, sociales, económicos de los distintos pueblos y grupos religiosos. Los hechos que designamos con el nombre común de religiones están compuestos de esta enorme variedad de fenómenos. Si todos ellos se dejan reconocer como religiones es porque presentan algunas semejanzas dentro de esa misma variedad, semejanzas que permiten describir como creencias los pensamientos que se producen en este sector; como ritos las acciones del hombre religioso; como comunidades sagradas: Iglesias, umma, samgha, a las comunidades formadas con finalidad religiosa; porque todos ellos ejercen unas determinadas funciones en la vida de las personas y las sociedades que ejercen esos comportamientos; y, sobre todo, porque todos coinciden en estos dos rasgos fundamentales: remitir al hombre a esa realidad superior al hombre que hemos descrito, y expresar unas experiencias variadas pero coincidentes en algunos rasgos esenciales. Por ello, antes de inventariar, describir y clasificar las incontables manifestaciones de la vida religiosa parece indispensable estudiar las experiencias que se expresan en ella y que les confieren su peculiaridad.

A la pregunta de qué hay por debajo de las variadísimas manifestaciones de la vida identificada como religiosa se puede responder resumidamente en estos términos: por debajo de todas las acciones identificadas como religiosas discurre la convicción de haber entrado en contacto o la pretensión de entrar en contacto con el mundo de lo sobrehumano que resume la categoría de Misterio. Los hombres religiosos de todos los tiempos han realizado ritos, ceremonias, danzas sagradas, cantos, oraciones, sacrificios para expresar la vivencia de una relación o para entablar esa relación con el Misterio. Incluso en el segundo caso las acciones suponen algún tipo de experiencia de esa realidad puesto que sin esa experiencia previa no podría ni aspirar a establecer el contacto con él. De ahí que la descripción del fenómeno religioso comporte como paso ineludible la atención a esa experiencia.

El primer dato que impone el estudio de las tradiciones religiosas es la multitud de testimonios de tales experiencias. Tales testimonios pueden ser «mudos», como los vestigios del hombre prehistórico, que bastan para convencernos de que su autor tenía conciencia de la exis-

tencia de otro orden de realidad que el de la supervivencia física, los instrumentos y las funciones, sin permitirnos conocer apenas nada del contenido y la «calidad» de esa conciencia; pero adquiere también grados eminentes de elocuencia como cuando los hombres de los más diferentes contextos culturales aparecen invocando a esa realidad superior e incluso proclamando que han sido visitados por ella, que han visto al invisible, se han encontrado con Dios, se han sumido en el Misterio, etc. Las formas son tan diferentes que desde la obra clásica de W. James<sup>18</sup> se ha convertido en tópico hablar de las variedades de la experiencia religiosa. Esta variedad exige la clasificación de las diferentes formas para hacer alguna luz en el abigarramiento de sus rasgos comunes y diferenciales. Como era de esperar, las tipologías son numerosas y variadas de acuerdo con el criterio de clasificación que se adopte. Por mi parte, basándome en una clasificación de A. Vergote, he propuesto como formas más importantes: las experiencias de lo sagrado a que me he referido en el párrafo anterior, las experiencias religiosas como experiencias de la presencia de un Dios fuertemente personalizado, que abundan sobre todo en las religiones de orientación profética; las experiencias místicas, presentes tanto en las religiones del Extremo Oriente como en las tradiciones proféticas; las experiencias religiosas en el interior de la vida ordinaria y que tienen lugar cuando se toma conciencia de su dimensión de profundidad y se consiente a ella; las experiencias «milagrosas» o carismáticas, acompañadas de visiones, audiciones y otros fenómenos extraordinarios; y las posibles experiencias del mundo superior al hombre, en situaciones de fuerte secularización que impiden el reconocimiento y la identificación de las mismas como religiosas<sup>19</sup>.

Todas estas formas coinciden en determinados aspectos comunes no siempre presentes en el mismo grado de intensidad ni de la misma forma en cada una de ellas. Desde esas coincidencias se puede, pues, intentar la construcción de una estructura ideal de la experiencia religiosa. Los rasgos esenciales de la misma se pueden resumir en los siguientes.

En todas ellas interviene el sujeto, el hombre que tiene la experiencia, de una forma peculiar. Se trata de una experiencia que afecta al hombre todo, que repercute sobre todos los niveles de su condición, por tener lugar en el centro mismo de la persona. La experiencia religiosa concierne al sujeto y le implica como ninguna otra. Suele presentarse como hecho extraordinario que jalona su vida y se convierte en un hito decisivo de la misma. Es vivida al mismo tiempo de forma insuperablemente oscura y sumamente cierta: «que bien sé yo la fonte que mana y corre, aunque es de noche» (san Juan de la Cruz). Repercute sobre todas

18. *Las variedades de la experiencia religiosa* [1902], Barcelona, 1986.

19. Cf. Descripción más detallada en mi estudio «Las variedades de la experiencia religiosa», en A. Dou (cd.), o. c., 38-64.

las facultades humanas y desencadena sentimientos muy intensos y peculiares de paz, sosiego, sobrecogimiento, maravillamiento.

Todas esas experiencias tienen su principal característica en el hecho de tener como término la realidad que hemos designado como Misterio con sus rasgos de absoluta trascendencia, íntima inmanencia y asunción de la iniciativa. Esto determina una peculiaridad correlativa en la relación misma y su ejercicio.

Lo peculiar de la relación en cuanto tal se muestra en primer lugar en el hecho de que el hombre, sujeto de la relación se descubre a sí mismo como sujeto más pasivo que activo, o, mejor, activo con una actividad que consiste en aceptar, recibir, reconocer la realidad del Misterio, que tiene la iniciativa de la relación ya que antes incluso de cualquier acción es percibido por el sujeto como presencia originante de la presencia del propio sujeto. A partir de esta primera peculiaridad la actitud que se encarna y se expresa en la experiencia religiosa supone una ruptura radical con la actitud que rige en la relación con los objetos del mundo. Si, frente a todos ellos, el hombre se comporta como sujeto que los pone frente a sí, los observa, conoce, domina, utiliza, desea, es decir, se sirve de ellos para conseguir la satisfacción de sus necesidades, enriquecerse y en definitiva realizar de la mejor manera su propia condición de sujeto, en esta nueva relación, para entrar en contacto con lo verdaderamente supremo, es decir, lo superior en relación incluso con el hombre, éste tiene que comenzar por salir de sí mismo, descentrarse y reconocer su centro en esa nueva realidad. El carácter verdaderamente extático de esta actitud impone una nueva forma de ejercicio de las facultades del hombre: su razón no actúa explicando, comprendiendo, sino escuchando; su voluntad no interviene dominando, sino haciéndose disponible y acogiendo; impone, incluso, una nueva forma de ser en la que la realización de sí mismo no se opera sobre la base del poseer o dominar, sino desde la disposición a entregarse y acoger.

Junto a este carácter fundamentalmente oblativo de la actitud religiosa ésta aparece al mismo tiempo como actitud salvífica que, mediante el descentramiento, la salida y la entrega de sí, obtiene, como don y gracia, una nueva forma de realización de sí mismo en el más allá de la propia condición que le procura la aceptación de la realidad suprema y la consiguiente unión, con ella, en las religiones proféticas, o en ella, en las religiones de orientación mística.

Naturalmente, estos elementos fundamentales de la actitud religiosa no se hacen inmediatamente visibles en los múltiples actos religiosos, ritos, gestos, fiestas, cultos, sacrificios en que se expresa y visibiliza. Pero basta acudir a las formas más perfectas de relación religiosa en las diferentes tradiciones para observar una perfecta convergencia de la que dan testimonio: la actitud teologal cristiana, el *islam*, la sumisión perfecta de los musulmanes; la fidelidad obediente del pueblo de Israel; la *bhakti* de numerosas formas de hinduismo; la *devotio*, es decir, la entrega de sí a la que aspiran los hombres de tantas religiones; la aspiración

a la unión con lo divino hasta afirmar «tú eres eso» (el brahman, el absoluto), o «el centro del alma es Dios» (san Juan de la Cruz), que recorre todas las tradiciones místicas; la aspiración al nirvana, es decir, la extinción de sí mismo en el más allá innominado, que recorre todo el proceso espiritual del budismo.

Esta actitud se realiza ciertamente en grados y niveles muy diferentes de perfección dentro de cada una de las religiones, y de esos grados dan testimonio los más o menos perfectos comportamientos y experiencias religiosas, desde aquellos en los que la perversión de la actitud es tal que se cae en la superstición o la magia, hasta los más perfectos que transparentan adecuadamente la entrega de sí y la «identificación» con la realidad suprema. La presencia de lo esencial de esta actitud constituye el más eficaz criterio de discernimiento para distinguir los comportamientos religiosos de los que sólo lo son en apariencia y que por tanto pueden ser calificados de pseudoreligiosos. Con todo, conviene observar que con frecuencia las experiencias y los comportamientos aparecen compuestos de elementos de procedencia y calidad muy variados que hacen imposible determinar con exactitud cuándo estamos ante un caso auténticamente religioso y cuándo ante un caso decididamente mágico o supersticioso.

#### 4. *El mundo de las mediaciones religiosas*

Los hechos históricos que conocemos como religiones constan externamente de un sinnúmero de realidades de todo tipo, de objetos, actos, personas, instituciones en las que podría decirse que cristaliza y se condensa para una determinada población ese mundo de lo sagrado en las que se visibiliza la realidad suprema y en las que se expresa la actitud de reconocimiento que suscita.

La existencia de este elemento de la estructura del fenómeno religioso no ofrece lugar a dudas. Es la parte visible del hecho que intentan explicar y comprender las distintas ciencias de la religión. En ella se funda la diversidad de formas del hecho religioso y la complejidad de cada una de ellas. Para ordenar un mundo tan complejo podríamos distinguir en él las mediaciones objetivas, es decir, el conjunto de realidades de todo tipo en las que el sujeto religioso ha reconocido a lo largo de la historia la presencia del misterio, y las mediaciones subjetivas, es decir, los actos y comportamientos en los que el sujeto religioso de todos los tiempos ha expresado su reconocimiento de esa presencia. Las primeras pueden también denominarse *hierofanías*, con el neologismo acuñado por M. Eliade, aun cuando también las segundas pueden recibir este nombre en un sentido amplio. Refiriéndonos a las primeras, es evidente que el hombre de todos los tiempos ha condensado «lo sagrado» en realidades mundanas en las que verá manifestada su presencia. Las hierofanías están constituidas por realidades naturales que, sin dejar de serlo, sirven de apoyo para la presencialización de esa realidad de

otro orden cuya irrupción origina el mundo o el ámbito de lo sagrado. Más que hierofanías se las podría designar, pues, como misteriofanías, de acuerdo con nuestra comprensión de lo sagrado. El hecho de que en ellas se manifieste el Misterio las convierte así en «sacralidades» o «realidades sacrales», es decir, en objetos destinados a ser condensación y cristalización de lo sagrado. La historia de las religiones muestra su número incontable y su extraordinaria variedad. Se ha podido escribir con razón que todas las realidades mundanas, en el sentido más amplio del término, que abarca las realidades culturales, los acontecimientos históricos y las personas, han sido hierofánicas en algún momento de la historia humana<sup>20</sup>. Esto significa que ninguna realidad es hierofánica por su propia naturaleza, ya que todas pueden llegar a serlo, y así, aunque haya una cierta relación entre las *kratofanías*, las manifestaciones de la potencia y las hierofanías, no faltan hierofanías tomadas del mundo de lo cercano, lo familiar e incluso lo más débil. Las hierofanías se presentan, además, en constelaciones o sistemas que se corresponden generalmente con las situaciones culturales de las poblaciones que establecen esos sistemas. Por último se observa una transformación permanente de las hierofanías a lo largo de la historia humana e incluso en el interior de las diferentes religiones.

La existencia de tales constelaciones de hierofanías permite una clasificación de las religiones o una morfología de lo sagrado de acuerdo con las hierofanías de las que se sirven.

De la anterior interpretación de la naturaleza de las hierofanías se sigue una interpretación del proceso hierogénico según la cual las hierofanías surgirían de la proyección por el hombre sobre las diferentes realidades naturales de la presencia originante de la realidad trascendente de la que no se puede hacer cargo y con la que no puede «coincidir» más que pasando por la mediación de lo objetivo, debido a la corporalidad y la mundanidad de la condición humana.

Desde esta comprensión de las mediaciones objetivas o hierofánicas se comprende la condición de simbólicas que todas ellas comparten. En ellas se realiza de una forma peculiar pero no única la idea de símbolo como caso peculiar de conocimiento indirecto en el que un significante natural epifaniza o hace presente, de forma directa pero mediada «como el rostro hace presente a la persona», en la «transparencia opaca del enigma» (P. Ricoeur) a una realidad de otro orden a la que sólo se tiene acceso a través de la mediación simbólica<sup>21</sup>.

El mundo de las mediaciones religiosas «subjetivas» abarca las expresiones de todo tipo en las que el sujeto encarna y, por tanto, vive y expresa su reconocimiento de la presencia originante del Misterio. Estas son tan variadas como las facetas y facultades de la persona. Entre ellas,

20. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, 1974, 2 vols.

21. Sobre el simbolismo religioso remitimos a nuestro estudio *El hombre ser sacramental. Raíces humanas del simbolismo*, Madrid, 1988, con las referencias allí contenidas.

tienen particular relieve las espaciales y temporales que originan los espacios y tiempos sagrados que se condensan en los templos y las fiestas. Las mediaciones racionales que originan las expresiones racionales en sus diferentes niveles: símbolos, mitos, doctrinas, teologías, dogmas. Las expresiones activas con dos grandes capítulos: el culto, que comprende los ritos, el sacrificio, la oración y todas aquellas acciones destinadas por su naturaleza a expresar el reconocimiento del Misterio en el seno de una comunidad o una persona; y el servicio, es decir, la acción ética, o la orientación de las conductas que origina toda vida religiosa. Las expresiones a través de la emoción y el sentimiento, que originan las numerosísimas expresiones del arte sagrado y los sentimientos y emociones peculiares de la vida religiosa. Por último, cabe citar las mediaciones comunitarias de la vida religiosa que originan las diferentes formas de grupos religiosos: iglesias, fraternidades, congregaciones, sectas, con diferentes formas de organización interna y diferentes maneras de entender la relación con los grupos naturales en que se inscriben.

Naturalmente, un tratado de fenomenología de la religión debería completar esta somera enumeración con el estudio detallado de cada una de esas manifestaciones de la vida religiosa que, sin duda, completaría el esbozo de estructura que hemos ofrecido. Ante la imposibilidad de hacerlo en este lugar<sup>22</sup> me contentaré con aludir a algunos aspectos de su existencia, naturaleza y organización que muestra el estudio de su «funcionamiento» en las religiones.

En primer lugar, la historia de las religiones muestra que las mediaciones, necesarias para el sujeto religioso, no se confunden con el absoluto mismo, sino que son relativas, condicionadas y cambiantes. De hecho la historia religiosa de la humanidad constituye un movimiento ininterrumpido de «sacralización» de determinadas realidades mundanas, profanas hasta un determinado momento, y desacralización de otras que antes fueron tenidas por sacrales. Las mediaciones son, también, relativas entre sí, constituyendo en su conjunto un sistema expresivo en el que todos los elementos se corresponden, por lo que el cambio de una de ellas repercute sobre el conjunto de las demás. Las mediaciones, son, por último, relativas a las situaciones culturales por las que pasan las poblaciones que las utilizan, por lo que los cambios socio-culturales provocan crisis de las mediaciones vigentes hasta ese momento, que exigen transformaciones en las mismas para que sirvan de vehículo adecuado de la actitud religiosa del hombre afectado en su conciencia de sí y en todos los aspectos de su existencia por esos cambios. Por último, aunque las mediaciones constituyan expresiones de una actitud y una experiencia religiosa, generalmente el primer

22. Me permitiré remitir a algunos estudios personales sobre aspectos concretos desarrollados en diferentes lugares. Así: *Lo ritual en las religiones*, Madrid, 1986; «La fiesta, estructura y morfología de una manifestación de la vida religiosa»: *Phase* 11 (1971), 239-255; «La oración de petición y acción de gracias en las religiones»: *Concilium* 26 (1990), 229, 357-370.

contacto con la vida religiosa de una población lo obtienen sus miembros a través del contacto con las mediaciones como vehículo de socialización religiosa y de transmisión de la religión a las generaciones jóvenes. Esto muestra la importancia del conjunto de las mediaciones en la vida religiosa de una sociedad y explica que en determinadas circunstancias esa vida religiosa pueda reducirse para algunos de los miembros de esas sociedades a la participación en el uso de las mediaciones sin llegar a la realización de la actitud que teóricamente les sirve de origen. De ahí, la necesidad que experimentan las religiones que han superado el estadio de la religión nacional de convocar permanentemente a la conversión como proceso de iniciación en la actitud y a la consiguiente purificación del cuerpo de mediaciones.

#### V. HACIA UNA DEFINICION DE LA RELIGION

Sin pretender resolver, ni siquiera plantear en estas pocas líneas el espinoso problema de la definición de religión, creo útil sacar de los resultados de la fenomenología de la religión, que acabo de resumir, algunas conclusiones en relación con el mismo<sup>23</sup>. En primer lugar, es indudable que la definición de la religión interviene en dos momentos diferentes del trabajo del fenomenólogo. Dado que éste se basa en la lectura, descripción, comparación, interpretación y comprensión de unos datos de la historia humana, es indudable que la selección de esos datos influirá decisivamente sobre el resultado que de ellos se obtenga y, naturalmente, la selección de los hechos tomados como religiones sólo puede hacerse desde una determinada comprensión de lo que es religión. Tal comprensión de religión no puede reducirse a lo que una determinada tradición, o el «sentido común» en el que cristaliza, entiende por tal. Eso supondría la imposición de las ideas de esa tradición a todos los hechos de la historia humana. Pero, felizmente, la aceptación como dato previo de los hechos que la historia de las religiones viene aceptando como tal ya no significa tan sólo la imposición de una noción, la occidental, a los hechos del conjunto de la historia humana, dado que los numerosos trabajos de la historia de las religiones han puesto en contacto con infinidad de hechos y han permitido dejarse aleccionar por lo que todos ellos transparentan en relación con el mundo peculiar en que se los inscribe. Cuando la fenomenología de la religión acepta por tanto como religiones los hechos que la historia de las religiones recensiona como tales lo hace desde una comprensión de lo que es religión aleccionada y enriquecida por muchos decenios de estudios históricos y por el contacto con hechos de tradiciones diferentes que esos estudios han

23. Sobre la problemática de la definición en la religión, cf. los trabajos citados en *Introducción a la fenomenología de la religión*, cit., 322 y la síntesis ofrecida por J. A. Prades en *Persistence et métamorphose du sacré*, Paris, 1987, 33-118.



supuesto. Esto dota al fenomenólogo de la religión de una noción previa, ciertamente general y poco precisa pero suficiente para la selección de los hechos y para orientar heurísticamente su trabajo.<sup>24</sup>

Guiado por ella, el desarrollo de la fenomenología de la religión le permitirá enriquecer, completar y precisar el conocimiento de los hechos y éstos procurarán los datos que permitan elaborar un conocimiento más preciso, más riguroso con el que construir una definición de la estructura, por supuesto hipotética, de esos fenómenos. Esta definición no puede pretender ser una reproducción especular de una esencia presente en términos idénticos en todas las religiones. Más modestamente, se contentará con presentarse como una construcción teórica, basada en los hechos, capaz de facilitar la captación y organización de los muchos aspectos que en ellos intervienen, que sólo se realizará analógicamente en cada uno de ellos, y que necesitará de nuevas referencias a los hechos en busca de contraste y verificación. Con todo, es probable que la definición de la estructura a la que llega cada fenomenólogo de la religión esté condicionada por el contexto cultural y religioso en que se mueve. De ahí que, además de la ulterior referencia a los hechos, será indispensable el diálogo con los resultados obtenidos desde otros contextos.

Con estas limitaciones, creemos que una definición adecuada del fenómeno religioso debe referirse a seis momentos fundamentales: el sujeto, el objeto o término, la relación entre ambos, las mediaciones en las que se encarna y expresa esa relación, las funciones que ejerce en la vida de la persona y de la sociedad, y el orden de realidad en que todos esos elementos se inscriben y que les dota de su peculiar significado. Además, cada uno de estos elementos deberá ser descrito en la definición de la forma más precisa. Pero es indudable que cuanto más «precisamente» se defina cada uno de ellos más dificultades se encontrará para aplicarlo al conjunto de los fenómenos en que esa definición se realiza. Así, si el término de la relación religiosa es designado como Dios, la definición deja de ser aplicable a las religiones no «teístas». Así, también, si la relación es descrita, basándose en determinadas formas de religión, como trascendimiento del sujeto, se dejan fuera de su campo de aplicación comportamientos religiosos en los que la relación no es vivida con ese grado de intensidad.

#### VI. APORTACIONES DE LA FENOMENOLOGIA DE LA RELIGION AL CONOCIMIENTO DE LA RELIGION Y DEL FENOMENO HUMANO

En las vivas discusiones actuales sobre el estatuto epistemológico de esta disciplina no faltan autores que minimizan el interés del enfoque

24. También aquí estamos, pues, en el círculo hermenéutico al que se refería Heidegger en relación con la comprensión de la obra de arte. «El origen de la obra de arte», en *Holzwege. Sendas perdidas*, trad. española de Rovira Armengol, Buenos Aires, 1960, 12.

fenomenológico y ponen en cuestión los resultados obtenidos de su aplicación al estudio de la religión<sup>25</sup>. Generalmente lo hacen desde una aplicación a la fenomenología de la religión de la noción de ciencia tomada de otros campos del saber y desde el desconocimiento de su peculiar estatuto que no tiene por qué coincidir con el de las ciencias particulares. Si se supera este prejuicio que tiene bastante que ver con una ideología cientista, es evidente que las ciencias particulares no agotan el estudio del hecho religioso, ni siquiera abordan algo tan importante como la consideración global de su condición de hecho específico. Ahora bien, sólo esta consideración permite llegar al conocimiento de la religión en cuanto tal y evita las reducciones de la religión a otra cosa que lo que es y pretende ser, que tan frecuentemente han conducido a incomprensiones que han desvirtuado consideraciones tanto positivas como críticas de la religión.

En este sentido, la fenomenología de la religión me parece un paso indispensable para el estudio tanto teológico como filosófico de la religión. En relación con esta última disciplina, la historia muestra que no pocas críticas modernas de la religión han fracasado en su intento de interpretación filosófica y de fundamentación racional de la religión por haber partido de nociones aprioricas de religión tomadas de determinadas teologías, filosofías o ideologías. Proyectos de filosofía de la religión como el de H. Duméry o el de P. Ricoeur se han mostrado como posibles caminos de renovación de esta disciplina justamente en la medida en que exigían y en parte realizaban una descripción del hecho religioso emparentada con la fenomenología de la religión.

Pero la insistencia en la legitimidad de la fenomenología de la religión no elimina la necesidad del diálogo permanente de los cultivadores de la misma de distintas tradiciones y culturas, entre sí y con las distintas ciencias particulares, la filosofía de la religión y las teologías.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bleeker, C. J. y Widengren, G. (eds.): *Historia religionum. Manual de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1973, 2 vols.  
 Cancik, H. Gladigow, B. y Laubscher (eds.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* I-III, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1988-1993.  
 Dhavamony, D.: *Phenomenology of Religion*, Gregorian University Press, Roma, 1973.  
 Duch, Ll.: *Historia y estructura religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión*, Bruño, Madrid, 1978.

25. Como ejemplo, cf. H. Zinser: «A pesar de los logros dignos de ser reconocidos de Van der Leeuw y otros fenomenólogos de la religión en la elaboración del material de la historia de las religiones y en el esclarecimiento teórico de algunos conceptos de las ciencias de las religiones, la empresa de la fenomenología de la religión —al menos con los métodos y objetivos arriba descritos— debe ser superada, si la ciencia de las religiones quiere ser o devenir de hecho ciencia...» («Religionsphenomenologie», en *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* I, Stuttgart, 1988, 308).

- Eliade, M.: *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1974.
- Eliade, M.: *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona, <sup>5</sup>1983.
- Eliade, M.: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Cristiandad, Madrid, 1978-1983. Aparecidos vols. I, II, III/1, IV.
- Eliade, M. (ed.): *Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York-London, 1987.
- Fierro, A.: *El hecho religioso*, Salvat, Barcelona, 1981.
- Fierro, A.: *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Taurus, Madrid, 1979.
- Frick, H.: *Vergleichende Religionswissenschaft*, Walter de Gruyter, Berlin, 1928.
- Goldammer, K.: *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaft*, Alfred Kröner, Stuttgart, 1960.
- Guardini, R.: *Religión y revelación*, Guadarrama, Madrid, 1964.
- Heiler, Fr.: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, W. Kohlhammer, Stuttgart, <sup>2</sup>1979.
- James, E.-O.: *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1973.
- Lanczkowski, G.: *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978.
- Leew, G. van der: *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1964.
- Lucas Hernández, J. de S.: *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión*, Sígueme, Salamanca, 1982.
- Martín Velasco, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, <sup>4</sup>1993.
- Mensching, G.: *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Wilhelm Goldmann, München, 1959.
- Meslin, M.: *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1978.
- Otto, R.: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 1980.
- Panikkar, R.: *Religión y religiones*, Gredos, Madrid, 1965.
- Poupart, P. (dir.): *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona, 1987.
- Puech, H.-Ch. (dir.): *Historia de las religiones, Siglo XXI*, Madrid, 1977-1982, 12 vols.
- Schmid, G.: *Principles of Integral Science of Religion*, Mouton, The Hague, 1979.
- Smart, N.: *The Phenomenon of Religion*, Macmillan, London, 1973.
- Torres Queiruga, A.: *La constitución moderna de la razón religiosa*, Verbo Divino, Estella, 1992.
- Waardcnburg, J.: *Classical Approaches to the Study of Religion*, Mouton, The Hague, 1973-1974, 2 vols.
- Wach, J.: *El estudio comparado de las religiones*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
- Wagner, F.: *Was ist Religion*, Gütersloh, <sup>2</sup>1991.
- Widengren, G.: *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1976.



## I. INTRODUCCION

En relación con la antropología en general, y, más en concreto, en relación con la antropología de la religión, debe decirse lo que Edward W. Said afirma del *orientalismo*: éste, en tanto que estudio de los pueblos que Occidente «ha colocado» en un apartado bien delimitado denominado «Oriente», se ha convertido en uno de los aspectos más efectivos del imperialismo y del colonialismo, porque ha proporcionado armas ideológicas muy eficaces para «orientalizar» las culturas y religiones no occidentales, reduciéndolas a magnitudes fácilmente dominables<sup>1</sup>. Adam Kuper, por su parte, ha escrito que «desde muy al principio de su existencia, la antropología inglesa gustó de presentarse como una ciencia que podía ser útil a la administración colonial»<sup>2</sup>. La división binaria entre razas civilizadas y bárbaras, que era común entre los antropólogos y orientalistas del siglo pasado y las primeras décadas del actual, a menudo con el concurso de la dicotomía «avanzado/atrasado», permitía e, incluso, fomentaba el ejercicio de una práctica antropológica que se había institucionalizado recientemente, al servicio de las potencias

1. E. W. Said, *Orientalismo*, Madrid, 1990, 156 y *passim*. Este importante estudio constituye una acerba crítica del orientalismo tal como ha sido practicado en Europa, a partir de S. de Sacy y E. Renan. En conjunto, las críticas que Said hace del orientalismo son aplicables a la antropología. Véase, además, G. Schwab, *The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East: 1680-1880*, prólogo de E. W. Said, New York, 1984.

2. A. Kuper, *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972*, Barcelona, 1973, 124. Kuper pone de manifiesto que no todos los antropólogos británicos, por lo general, identificaron su «práctica antropológica con la humillación masiva del colonialismo [...] y colaboraron a la devaluación de la humanidad de la gente de color» (*Ibid.*, 146, 147). Véase, además, S. Diamond y B. Belasco, *De la cultura primitiva a la cultura moderna*, Barcelona, 1982, 118-131.

coloniales (sobre todo Francia e Inglaterra)<sup>3</sup>. Estos países eran los que se mostraban más interesados, privada y públicamente, tanto por los estudios teóricos como por los trabajos de campo, porque constituían poderosos artefactos para el ejercicio de su política imperialista<sup>4</sup>. No debe extrañar que en el siglo pasado se diera una íntima conexión entre la «política de las cañoneras» y el auge de la antropología británica y francesa: ambas realidades eran, de hecho, el resultado de una misma «lógica». Según Llobera, «la desaparición de la situación colonial y el desvanecimiento de los “pueblos primitivos” ha provocado una crisis en los fundamentos de la disciplina»<sup>5</sup>.

La antropología moderna tiene mucho de *construcción y justificación*, desde Occidente, de una imagen del hombre que se otorga graciosamente el privilegio de pensar y actuar por los pueblos a él sometidos. Por todo ello, la antropología como ciencia no ha podido eludir un profundo eurocentrismo, en ocasiones teñido de racismo, que, a menudo, ha reforzado ideológicamente la praxis colonial de los siglos XIX y XX<sup>6</sup>. La designación de «bárbaro», «salvaje», «atrasado», «degenerado» con que, a menudo, la antropología clásica designa al mundo no occidental proviene, de hecho, de una construcción ideológica promovida por un profundo determinismo biológico que, desde Occidente, confería validez científica a la división entre razas atrasadas (no occidentales), que debían ser dominadas, y razas avanzadas que, «naturalmente», poseían el derecho a la dominación de aquellos pueblos, cuando no a su completa explotación<sup>7</sup>. La antropología, tal como se viene entendiendo desde las últimas décadas del siglo pasado, es un producto de la dominación del mundo por los occidentales y arrastra consigo todas las premisas y prejuicios que han configurado a Europa y a Estados Unidos.

## II. ANTROPOLOGIA: PRECEDENTES HISTORICOS

Para comprender el alcance de la antropología de la religión resulta inevitable exponer la historia y los métodos de la antropología<sup>8</sup>. En

3. J. R. Llobera, «Postscriptum: algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la cultura», en Id.(ed.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, 1975, 375-378, ha fijado el ámbito original de la antropología a partir de la situación colonial: «2. La antropología es hija del colonialismo. La práctica antropológica fue posible gracias al contexto colonial. [...] 3. La antropología no es una ciencia, sino una ideología teórica. El colonialismo ha fijado la forma y los límites a la teoría antropológica».

4. Véase, por ejemplo, E. W. Said, o. c., 248-252.

5. J. R. Llobera, o. c., 379-382.

6. Cf. las pertinentes puntualizaciones sobre el particular del sinólogo J. Needham, *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, Madrid, 1977, csp. caps. V-VII. En relación con este tema, véase nuestro estudio *Temps de tardor. Entre modernitat i postmodernitat*, Montserrat, 1990, cap. III.

7. Valgan como ejemplo de esa actitud los libros de G. Le Bon, *Les premières civilisations*, Paris, s.f. [1888/1889]; Id., *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Paris, 1894.

8. Una obra sumamente útil para las cuestiones relativas al origen, distinciones terminológicas y campos de estudio de la antropología y la etnología es la de J. Poirier, *Histoire de l'ethnologie*, Paris, 1969. Véase, además, J. H. Greenberg, «Antropología (ámbito)», en D. L. Sills (ed.), *Enciclopedia*

nuestra exposición, por consiguiente, nos ocuparemos más ampliamente de la descripción de la teoría y la praxis antropológica en general que de la propia antropología de la religión en concreto.) Ésta constituye meramente un aspecto, una perspectiva en el interior del campo antropológico. Comprender el alcance y los límites de la antropología en general, es, según nuestra opinión, la mejor manera de adentrarse con provecho por los caminos de la antropología del hecho religioso.

En la actualidad, el concepto «antropología» experimenta una enorme inflación<sup>9</sup>. Su uso alcanza a la práctica totalidad de las disciplinas científicas. Se habla de «antropología médica», «de la religión», «teológica», «pedagógica», de «antropología social (o cultural)», «fenomenológica», «política», «psicológica», «filosófica», «dialéctica», etc.<sup>10</sup>. Aunque el uso de este término, según Wolfhart Pannenberg<sup>11</sup>, lo impuso en 1772 Johann Gottlieb Herder en su escrito *Ursprung der Sprache*, Michael Landmann es de la opinión que todas las épocas históricas han dispuesto de una *antropología implícita*, porque las creaciones culturales, antiguas o modernas, son construcciones a partir de una explícita o, al menos, implícita comprensión del hombre<sup>12</sup>. Esta aseveración es válida incluso cuando la existencia humana se plantea cosmológicamente, como acaecía en la antigüedad, a partir de «los dioses», ya que la expresión concreta de la divinidad dependía íntimamente de la imagen que el ser humano poseía de sí mismo<sup>13</sup>.

En esta exposición, por razones obvias, renunciamos explícitamente a las cuestiones en torno de la «antropología filosófica» y nos limitaremos a la problemática relacionada con la «antropología» y la «antropología de la religión» consideradas desde la perspectiva de las *ciencias humanas*. Desde ahora mismo tenemos que poner de manifiesto que una tajante división ideológica entre la «antropología filosófica» y las

*Internacional de las Ciencias Sociales* (EICS) I, Madrid, 1979, 394-398. El libro de I. Rossi y E. O'Higgins, *Teorías de la cultura y métodos antropológicos* (Barcelona, 1981), ofrece un buen resumen de la historia de la investigación antropológica. En esta exposición utilizaremos nuestro estudio «Antropología de la religión», en *Anthropologica* 6 (1982), 11-135.

9. Véase nuestro artículo «Esbozo metodológico de una antropología de la religión»: *Anthropos* 53-54 (1985), 110-114. Este artículo, ampliado, lo publicamos en Ll. Duch, *Transparencia del món i capacitat sacramental. Estudis sobre els fenòmens religiosos*, Montserrat, 1988, 15-32.

10. O. Marquard («Zur Geschichte des philosophischen Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des 18. Jahrhunderts», en Id., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1982, 122-144, 213-248, notas) ofrece, desde su peculiar perspectiva, una sugestiva aproximación a la historia del concepto.

11. Cf. W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca, 1993, 53-57, que sigue la conocida obra de A. Gehlen, *El hombre*, Salamanca, 1987.

12. Véase M. Landmann, *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg i. Br./München, 1962, XII. Esta obra es una buena muestra de las antropologías implícitas de las diferentes épocas históricas de Occidente.

13. Cf. *Ibid.*, XI. «Da lo mismo si se explica el mundo como unidad o como pluralidad, mecanicísticamente o teleológicamente, tanto si nos cubre un cielo de las ideas como si el espíritu es el autor de sus propios conceptos, igual si el conocimiento reproduce la realidad o si la modifica: todos esos caminos del conocimiento del mundo tienen un origen (al menos uno entre muchos) antropológico» (*Ibid.*, XII).

restantes «antropologías» resulta imposible, porque tanto la «antropología» como la «antropología de la religión», inevitablemente, también poseen presupuestos y prejuicios de índole filosófica: son, si se quiere, otra manera de hacer filosofía. Los orígenes de la disciplina permiten corroborar este aserto de una manera incontrovertible.

### 1. *Los precedentes del siglo XIX*

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, en las sociedades europeas, después de las profundas conmociones y revueltas sociales acaecidas en las primeras décadas del siglo, se despertó el interés por el estudio sistemático de los pueblos, religiones y culturas de los restantes continentes. Ese interés, principalmente detectable en Inglaterra, Francia y Alemania, corre paralelo con la época de la gran expansión mercantil europea de signo capitalista e imperialista. Al tiempo que los ingleses ocupaban Egipto en 1882, se iniciaba el auge imparable de la *British Anthropology* que, en la práctica, se ha mantenido hasta 1945. Dos años más tarde, en 1884, Edward B. Tylor fue nombrado lector de antropología en Oxford y presidente de la *British Association for the Advancement of Science*, que se había fundado con anterioridad<sup>14</sup>. El enfoque antropológico de Tylor, de características comparativo-evolucionistas es el dominante en la antropología británica durante la última etapa del siglo XIX<sup>15</sup>.

En la segunda mitad del siglo XIX, la denominación «antropología» abarcaba un amplísimo conjunto de especialidades: arqueología prehistórica, antropología física, sociología, lingüística, etnología, etc., que estudiaban «lo arcaico», «lo exótico», «lo primitivo», «lo ajeno»<sup>16</sup>. Poco a poco, estas especialidades fueron adquiriendo personalidad propia y la antropología de la época clásica (prácticamente hasta la finalización de la segunda guerra mundial), a menudo, quedó reducida a la disciplina que estudiaba las sociedades iletradas, de pequeña escala y basadas en una tecnología sencilla; sociedades, en definitiva, que se analizaban sobre todo con técnicas de campo<sup>17</sup>. Según Freedman, la antropología moderna debería traspasar la frontera entre «lo primitivo» y «lo avanzado» y alcanzar un estatuto trasnacional, a fin de poder

14. La gran obra de E. B. Tylor es *Cultura primitiva* (2 vols., Madrid, 1977, 1981), que fue publicada por vez primera en 1871.

15. Sobre el uso del evolucionismo en las teorías antropológicas, cf. S. Diamond y B. Belasco, o. c., 32-54.

16. El título del conocido manual de J. Beattic, *Otras culturas. Objetivos, métodos y realizaciones de la Antropología Social*, México-Madrid-Buenos Aires, 1974, publicado en 1964, aún se hace eco de las antiguas ideas, ya que pone de relieve que los objetivos, métodos y realizaciones de la antropología social son las *otras* culturas, los *otros*, los ajenos a la propia situación religioso-socio-cultural.

17. Cf. M. Freedman, «Antropología social y cultural», en J. Havet (ed.), *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales II: Antropología, arqueología, historia*, Madrid, 1981, 58-59. Con frecuencia se añade una cuarta característica: sociedades sin dinero.



estudiar la humanidad entera y, más en concreto, «el mundo occidental por los propios occidentales»<sup>18</sup>.

## 2. La situación en el siglo XX

La antropología, a pesar de sus variadísimas metodologías y premisas ideológicas, siempre ha considerado que su tema central, que la distingue de las otras disciplinas, era «la descripción y explicación de las similitudes y diferencias existentes entre los grupos étnicos humanos»<sup>19</sup>.

### 2.1. La antropología británica

Una muestra muy significativa del sentimiento de superioridad que imperaba en la sociedad europea durante el siglo pasado puede detectarse en las dos direcciones que tomó la investigación de la realidad social: por un lado, se estudiaban las modernas sociedades occidentales y, por el otro, se analizaban las culturas extraeuropeas. En Inglaterra, por ejemplo, el estudio de la sociedad inglesa era una tarea encomendada a la *Political Economy*, mientras que la *Social Anthropology* era la disciplina, de naturaleza ecléctica (Beattie), encargada de la investigación de las costumbres, relaciones sociales, religiones, culturas, lenguas, etc., de los pueblos no occidentales, considerados como «bárbaros», «salvajes», «primitivos», «atrasados»<sup>20</sup>. Raymond Firth ha puesto de manifiesto que el método de la antropología social, aunque posee evidentes coincidencias con la sociología, es más *totalizador* que ésta, ya que «reconoce explícitamente que la conducta social se inserta en un conjunto relativamente sistematizado de instituciones interrelacionadas»<sup>21</sup>.

El *funcionalismo*<sup>22</sup>, a partir, sobre todo, de Malinowski y Radcliffe-Brown, ha sido una de las características más notables de la antropología británica, cuyo rasgo más destacado es la búsqueda de conexiones causales entre los elementos que intervienen en la estructuración social, lo cual le otorga una cierta disposición teleológica. La importancia teórica del funcionalismo se encuentra en el hecho de que lo explicado

18. *Ibid.*, 63-66. W. Goldschmidt, «Antropología», en D. L. Sills (ed.), EICS I, cit., 412-419, y S. Diamond y B. Belasco, o. c., 101-107 ofrecen una buena discusión sobre los ámbitos de la sociedad moderna (industrial) en los que es posible aplicar estudios antropológicos.

19. J. H. Greenberg, «Antropología (ámbito)», cit., 391. Sobre las subdivisiones y relaciones de la antropología con otras especialidades, cf. *Ibid.*, 392-394. El libro ya citado y editado por J.R. Llobera, *La antropología como ciencia*, ofrece un excelente compendio de los textos más significativos en torno al carácter científico de la antropología.

20. Véanse las interesantes exposiciones de E. E. Evans-Pritchard, *Ensayos de antropología social*, Madrid, 1974, 4-23, y de I. M. Lewis, *Social Anthropology in Perspective. The Relevance of Social Anthropology*, Harmondsworth, 1976, 36-67, que exponen los pasos más significativos de la antropología social británica.

21. R. Firth, «Antropología social», en D. L. Sills (ed.), EICS I, cit., 404.

22. Cf. J. Poirier, o. c., 91-98; I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 104-110.

tiene implicaciones causales para algún complejo o sistema previamente comprendido. En este sentido, la explicación funcional tiene grandes semejanzas con la biología, que explica el funcionamiento de un órgano de acuerdo con la contribución que hace a la vida del conjunto. Obviamente, el funcionalismo ofrece muchas posibilidades para el análisis de las instituciones sociales, las cuales han sido el objetivo primordial de los antropólogos sociales, pero se muestra mucho más limitado en el estudio de los individuos que viven en estas instituciones. Como apunta John Beattie, «es completamente razonable preguntar cuáles son las funciones sociales de una institución como el matrimonio; pero lo es menos preguntar cuál es la función social de determinados esposos o esposas. Los sistemas de coordenadas son del todo diferentes, pero es muy fácil confundirlos»<sup>23</sup>.

Dejando de lado a los padres fundadores de la antropología británica (Tylor, Lubbock, Frazer, Marett, etc.), uno de los investigadores más influyentes fue Bronislaw Malinowski (1884-1942), polaco de nacimiento que, inicialmente, se dedicó a la física y a las matemáticas<sup>24</sup>. Se le considera uno de los grandes representantes del funcionalismo antropológico británico. La idea central de este investigador es que cada elemento constitutivo de un conjunto cultural se explica por el papel actual, es decir, la *función*, que lleva a cabo en el seno de este conjunto. Esa manera de ver las cosas da por supuesto que cada cultura, que tiene como fundamento una base biológica, aunque haya sido alterada profundamente por la cultura, debe poder explicarse sincrónicamente a partir de los datos obtenidos en un aquí y ahora concretos por el investigador<sup>25</sup>. Otra de sus grandes aportaciones consistió en propugnar una práctica antropológica plenamente participativa. Tal como declara en su obra *Argonautas del Pacífico occidental*, el investigador debe «entender el mundo como lo hacen los nativos»<sup>26</sup>. Clyde Kluckhohn caracterizó el método de este antropólogo como el de la «anécdota bien documentada insertada firmemente en un contexto ramificado»<sup>27</sup>. Malinowski, en efecto, no sólo intenta ponerse en la piel del otro, sino que, además está convencido de que ese «otro» es nosotros mismos de otra manera. Como escribe Redfield de él, su antropología «es también un arte, es el arte de ver perceptivamente una situación humana y social. Es el arte de tomar cálido interés por lo particular mientras se está buscando en ello

23. J. Beattie, o. c., 79; cf. *ibid.*, 74-80.

24. Cf. A. Kuper, o. c., 15-53; M. Panoff, *Malinowski y la antropología*, Barcelona, 1974; R. Métraux, «Malinowski», en D. L. Sills (ed.), *EICS VI*, Madrid, 1979, 730-737; R. C. Ulin, *Antropología y teoría social*, México, 1990, 32-36.

25. Cf. R. Firth, o. c., 404.

26. B. Malinowski, *Los argonautas del Pacífico Occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*, Barcelona, 1973. Esta obra constituye la clave interpretativa del pensamiento antropológico de Malinowski, al tiempo que expone en ella los aspectos más importantes de su metodología.

27. C. Kluckhohn, cit. por R. Redfield, «Introducción», en B. Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, Barcelona, 1974, 7.

lo universal»<sup>28</sup>. Malinowski afirma que el investigador, si desea llevar a cabo una tarea científica, a pesar de la simpatía por lo concreto, no debe perderse en la variedad caótica de los ritos, costumbres, técnicas, instituciones. Es necesario que «en la infinita diversidad de los hechos vea leyes generales; que separe lo esencial de lo irrelevante; que clasifique y ordene los fenómenos y los coloque en mutua relación»<sup>29</sup>.

Otro de los grandes antropólogos británicos ha sido E. E. Evans-Pritchard, que fue el discípulo más importante de Malinowski<sup>30</sup>. Las condiciones esenciales para la práctica antropológica son:

- 1) el antropólogo debe dedicar un tiempo suficientemente largo a su estudio; 2) desde el principio hasta el fin debe estar en contacto estrecho con la población que está analizando; 3) debe comunicarse con ella solamente mediante el idioma nativo; y 4) debe ocuparse de su vida social y cultural total<sup>31</sup>.

La expresión «vida social y cultural total», Evans-Pritchard la toma del investigador francés Marcel Mauss y con ella quiere dar a entender que «es imposible comprender clara y extensamente una parte cualquiera de la vida social y cultural si no se la toma con el contexto completo de la vida social en su totalidad»<sup>32</sup>. Un rasgo que diferencia a este investigador de sus colegas británicos es la importancia que los métodos histórico-interpretativos tienen en su método antropológico. Ulin llega a afirmar que se aparta de la perspectiva ahistórica del funcionalismo inglés y «se esfuerza por seguir la tradición de las ciencias del espíritu, tal como fueron propuestas por Wilhelm Dilthey»<sup>33</sup>. También cabe reseñar la centralidad del lenguaje de los nativos, porque, «para comprender las ideas de un pueblo es necesario pensar según sus símbolos [...] Cuando se ha comprendido totalmente el significado de los términos de la lengua local en todas sus situaciones de referencia, se ha completado el estudio de la sociedad»<sup>34</sup>. En resumen: la interpretación antropológica que propone Evans-Pritchard, expresamente, depende, en todos sus aspectos, del *contexto* social, religioso, cultural y político de la sociedad estudiada: esa era su concepción de la antropología como ciencia histórica.

28. *Ibid.*, 8.

29. B. Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, cit., 312.

30. Cf. R. C. Ulin, o. c., 36-41; A. Kuper, o. c., 53-88.

31. E. E. Evans-Pritchard, *Antropología social*, Buenos Aires, 1975, 92-93.

32. *Ibid.*, 95.

33. R. C. Ulin, o. c., 39. Th. Nipperdey (*Sociedad, cultura, teoría*, Buenos Aires, 1978, 39-77) mantiene la opinión que la antropología social (se refiere explícitamente a Evans-Pritchard) no ha hecho ninguna aportación sustancial a la reflexión sobre la relación entre antropología e historia. Nipperdey, desde su óptica de historiador profesional, ofrece unas sugestivas reflexiones sobre el particular. La manera concreta de cómo se plantea esa relación en la actual antropología social británica la expone Beattie, *Otras culturas*, cit., 39-52.

34. E. E. Evans-Pritchard, *Antropología social*, cit., 95. Este investigador se caracteriza por el afán de establecer una profunda empatía entre el investigador y la cultura por él estudiada: «Puede considerarse que un antropólogo ha fracasado si, en el momento de despedirse de los habitantes de la región, no existe por ambos lados la pena de la partida» (*Ibid.*, 94).

A. R. Radcliffe-Brown constituye el tercer gran pilar de la antropología social británica. Otorga una importancia sin restricciones a la función social, que pasa por encima de las necesidades y apetencias de los individuos concretos. A menudo, este autor, como lo ha puesto de manifiesto E. R. Leach, a causa de la primacía que otorga a los factores institucionales en el control de la conducta individual, se precipita en un determinismo estructural extraordinariamente rígido<sup>35</sup>. El gran maestro de Radcliffe-Brown fue Durkheim. Por ello, aquél, al igual que éste, afirmaba que el papel (o «función») principal de la religión era el de sustentar y legitimar las normas que hacen posible la integración social. Sin embargo, conviene señalar que, a pesar de esta importantísima coincidencia, existía una diferencia fundamental entre ambos. Se trata del utilitarismo, que Durkheim, expresamente, había rechazado. Radcliffe-Brown, por su parte, era de la opinión que los objetos que un pueblo sacralizaba estaban relacionados, directa o indirectamente, con factores decisivos para su bienestar colectivo. Las cosas que poseían un «valor social», adquirirían valor espiritual o simbólico o «valor ritual»<sup>36</sup>.

Estos tres grandes investigadores británicos, que han marcado profundamente los estudios antropológicos, constituyen la ortodoxia de la disciplina. Después de la segunda guerra mundial, sobre todo a partir de los trabajos de E. R. Leach, Victor Turner, Raymond Firth, Meyer Fortes, Max Gluckman, etc., se abren nuevas perspectivas a la praxis antropológica de las escuelas británicas<sup>37</sup>.

## 2.2. La antropología francesa

En Francia, juntamente con la *Sociologie*, se impartían clases de *Anthropologie*, cuyo centro de interés era más bien la comparación anatómica e, incluso, psicológica de los distintos pueblos. Una característica de la práctica antropológica desarrollada en Francia es que fue iniciada por pensadores provenientes de la filosofía (Durkheim, Bouglé, Lévy-Bruhl, Mauss, etc.), que nunca llevaron a efecto trabajos de campo.

No cabe la menor duda de que el iniciador de la escuela francesa fue *Émile Durkheim*<sup>38</sup>. De tendencia positivista y francamente empirista, muy pronto se interesó por los pueblos arcaicos que, de acuerdo con sus profundas convicciones evolucionistas, deberían proporcionarle información sobre las estructuras elementales de la sociedad humana. Es mérito indiscutible de Durkheim el haber introducido nuevos elemen-

35. Cf. E. R. Leach, *Replanteamiento de la antropología*, Barcelona, 1971, 18-19.

36. Cf. C. Geertz, «Religión», en D. L. Sibley (ed.), *EICS IX*, Madrid, 1973, 223-224.

37. Cf. A. Kuper, o. c., 173-200.

38. Cf. J. Poirier, o. c., 110-112, y, sobre todo, el artículo de Cl. Lévi-Strauss, «Lo que la etnología le debe a Durkheim» (en *Id.*, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México 1990, 46-50), que se hace eco de la influencia decisiva del pensador galo sobre el funcionalismo británico, en especial sobre Radcliffe-Brown.

tos en el aparato conceptual para estudiar los fenómenos sociales. Otra de sus importantes aportaciones, a partir de sus estudios sobre el totemismo australiano, es la introducción de una nueva concepción de la religión, determinada a partir de la oposición entre lo sagrado y lo profano, sobre todo en su obra capital *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). Durkheim es, junto a Marcel Mauss, el único de los antropólogos franceses anteriores a la segunda guerra mundial que continúan gozando de reconocido prestigio. C. Bouglé, P. Fauconnet, M. Bloch, L. Lévy-Bruhl, etc. han desaparecido casi completamente del campo de los estudios antropológicos<sup>39</sup>.

El método antropológico inaugurado por Claude Lévi-Strauss es, por un lado, heredero de la tradición intelectual francesa y de su búsqueda de los «mecanismos del pensamiento» y, por el otro, un hijo tardío de la descolonización que se impuso después de la segunda guerra mundial. Al igual que la *Cultural Anthropology* americana, este investigador pretendía alcanzar una comprensión de las culturas no europeas que estuviera acorde con la nueva etapa que se iniciaba.

Lévi-Strauss, colaborador y editor de la obra de Marcel Mauss, el principal discípulo de Durkheim, se propuso la elaboración de una antropología que pusiera al descubierto estructuras universalmente válidas del espíritu humano: «los hombres de todos los tiempos y de todas las culturas han pensado igualmente bien»<sup>40</sup>. El término «estructura», según este pensador, no es una articulación observable en la realidad, sino una construcción lógica, lingüística y matemáticamente construida. Las estructuras, en consecuencia, no pueden reducirse a lo visible sino que son, por el contrario, la lógica generativa de la vida social. En el sentido más propio del término, el tratamiento de las estructuras que hace Lévi-Strauss es *racionalista*, porque concibe las estructuras de la vida social idénticas a las de la mente humana. La diversidad de estructuras empíricas, culturas, símbolos, etc., que existen en el mundo «es meramente una serie de variaciones sobre un tema común, la semántica superficial de una lógica universal subyacente»<sup>41</sup>. En resumen, el investigador galo está convencido de que las transformaciones *interculturales* tienen lugar siguiendo el mismo proceso que las *intraculturales*, lo cual le permite elaborar un método antropológico de naturaleza *comparativo-estructural*.

Lévi-Strauss mantiene en su obra un punto de vista intelectualístico y humano de carácter macroscópico en continuidad con el racionalismo del siglo XIX.

39. A pesar del descrédito que experimenta actualmente el pensamiento de Lucien Lévy-Bruhl, algunas de sus obras ofrecen interesantes perspectivas. Por ejemplo, *El alma primitiva*, Barcelona 1974; *La mitología primitiva. El mundo mítico de los australianos y de los papúes*, Barcelona, 1978.

40. Véase el ensayo de E. R. Leach, *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*, Barcelona, 1970.

41. Cf. R. C. Ulin, o. c., 181. «La estructura es una topología general del espíritu humano, tanto de los pensamientos como de las actitudes humanas» (G. Durand, «Anthropologie», en P. Dabin [cd.], *Encyclopaedia Universalis* II, París, 1968, 58).

### 2.3. La antropología alemana

En Alemania, que poseía una tradición política y cultural muy diferente de la inglesa y francesa, se cultivaban, sobre todo, las ciencias históricas y políticas, al tiempo que hacía acto de presencia la *Ethnologie*, cuyas bases ideológicas debían buscarse en la tradición filológica (por ejemplo, los hermanos Grimm) y las tradiciones populares<sup>42</sup>.

La principal teoría antropológica elaborada en el ámbito germano-austríaco es el *difusionismo*<sup>43</sup>, elaborada por la llamada «escuela histórico-cultural»; cuyos principales representantes son Leo Frobenius, Fritz Graebner y Wilhelm Schmidt. A partir de 1915, se formuló en la revista *Zeitschrift für Ethnologie* la famosa teoría de las «áreas culturales» (*Kulturkreise*), que es un intento por explicar, contra los excesos del evolucionismo, la expansión de las relaciones culturales semejantes en el espacio y en el tiempo. El «contagio cultural» es el mecanismo expansivo más importante y casi único que, a menudo con rigidez monolítica, utilizan estos autores para explicar por filiación la variedad de los fenómenos religioso-culturales<sup>44</sup>.

### 2.4. La antropología norteamericana

La tradición antropológica norteamericana (la *Cultural Anthropology*<sup>45</sup>) se inicia con *Franz Boas* (1858-1942), que fue discípulo de *Adolf Bastian* y del geógrafo *Friedrich Ratzel* (1844-1904), desde 1869 primer docente de folklóre en Berlín, de quien aceptó la idea de la «unidad psíquica» de toda la humanidad<sup>46</sup>. Al propio tiempo, Boas, sensible a la tradición científica de Dilthey y del historicismo alemán, la trasplantó a Estados Unidos y, de esta manera, contribuyó al debilitamiento del darwinismo social que imperaba en la práctica antropológica. Lo que caracteriza a la investigación llevada a cabo por Boas es la importancia otorgada a los *estilos culturales* (*cultural patterns*) de las diferentes áreas religioso-culturales analizadas, lo cual le permitió tomar decidido partido contra el evolucionismo de Lewis H. Morgan y contra las

42. El estudio de W. Emmerich, *Zur Kritik der Volkstumideologie* (Frankfurt a. M., 1971) insiste en los componentes racistas, irracionalistas y nacionalistas de los precedentes (sobre todo el folklóre) de la etnología alemana.

43. Cf. J. Poirier, o. c., 82-91; K. Dittmer, *Etnología general. Formas y evolución de la cultura*, México, 1975; I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 87-92.

44. En estos últimos años, Hermann Baumann ha matizado algunos aspectos del difusionismo tradicional. Véanse de este autor las siguientes obras: *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der Afrikanischen Völker*, Berlín, 1964; *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität im Ritus und Mythos*, Berlín, 1980.

45. Algunos investigadores americanos actuales afirman que la *Social Anthropology* es otro nombre de la *Cultural Anthropology*. Véase, por ejemplo, M. Harris, *Antropología cultural*, Madrid, 1990, 14. Sobre la antropología cultural, cf. D. G. Mandelbaum, «Antropología cultural», en D. L. Sills (ed.), *EICS I*, Madrid, 1979, 398-404.

46. Sobre este autor, cf. I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 92-101; R. C. Ulin, o. c., 20-32.

tendencias racistas imperantes por aquel entonces en Estados Unidos. Otro rasgo de su método consiste en la incorporación de la historia en el estudio de las culturas de los indios de América del Norte<sup>47</sup>. Una tercera característica de su método es «la observación participante o activa como elemento esencial de la antropología norteamericana»<sup>48</sup>. Boas es de la opinión que «el estudio del lenguaje es esencial para la práctica antropológica, porque las formas y categorías gramaticales son inconscientes para sus hablantes, por lo que nos proporcionan un mapa de la “organización básica del intelecto humano” (Boas)»<sup>49</sup>.

Sus discípulos más relevantes fueron *Ruth Benedict* (1887-1948), *Robert Lowie* (1883-1957), *Alfred Kroeber* (1876-1960), *Paul Radin* (1883-1959), etc.<sup>50</sup>. Hasta la mitad de los años treinta la *Cultural Anthropology* se identificaba en Estados Unidos sencillamente con la escuela de Boas. Se produjo una profunda cesura en ese camino cuando Radcliffe-Brown inició su docencia en Chicago, retornando la investigación antropológica al marco impuesto por la escuela británica.

### 3. Conclusión

La *sociedad*, desde puntos de partida muy diferenciados, constituía el centro de los análisis que se llevaban a cabo en los centros docentes europeos. La razón de este interés se concreta en el hecho que la sociedad, en tanto red de relaciones de todo tipo entre las personas, es el *contexto* donde los sociólogos y los antropólogos sociales llevan a cabo sus investigaciones<sup>51</sup>. Lo que caracteriza a la tradición antropológica británica es su interés por interpretar *económicamente* la realidad social. La sociedad debía comprenderse a partir de las necesidades materiales del individuo. La antropología francesa, por el contrario, se preocupaba primordialmente de las *representaciones colectivas* y del *orden social* en las cuales aquéllas se manifiestan. Por regla general, la emancipación de la sociedad respecto de las representaciones tradicionales, sancionadas teológicamente «por la gracia de Dios» con el concurso de una revelación mítica, constituye en la tradición intelectual francesa una función de la razón *colectiva*, en la cual participa el individuo, para alcanzar la constitución de la sociedad como «realidad suprema»<sup>52</sup>. En el ámbito anglosajón, en cambio, la emancipación se comprende

47. El lector podrá hacerse cargo del método de este investigador a través de una de sus últimas obras: F. Boas, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Buenos Aires, 1964.

48. R. C. Ulin, o. c., 21.

49. I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 93-94.

50. Una buena visión de conjunto ofrece R. Lowie, *Histoire de l'ethnologie classique des origines à la 2<sup>e</sup> guerre mondiale*, Paris, 1971, esp. 118-142. De los autores mencionados véase R. Benedict, *El hombre y la cultura*. Prólogo de F. Boas, Buenos Aires, 1944; A. L. Kroeber, *El estilo y la evolución cultural*, Madrid, 1969; R. Lowie, *Religiones primitivas*, Madrid, 1976; P. Radin, *Histoire de la civilisation indienne*, Paris, 1935; Id., *Le monde de l'homme primitif*, Paris, 1962.

51. J. Beattie, o. c., 53-55.

52. Estas ideas las expone con enorme claridad É. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, 1982, 8-17.

primordialmente como la suma de acciones individuales, las cuales encuentran en el *mercado* su última realidad como unidad significativa<sup>53</sup>. Las diferencias entre la *Social Anthropology* (británica) y la *Social Anthropology* (norteamericana) son, en principio, de estilo. Los antropólogos sociales están interesados por las pautas de interacción social, por los roles sociales y por la estructura social. Los antropólogos culturales, siguiendo las intuiciones de Tylor, no se interesan en las formas de interacción social, sino por las creencias, valores, conocimientos y técnicas materiales que garantizan la continuidad de la interacción social<sup>54</sup>.

Las tradiciones antropológicas francesa y británica, a pesar de sus notables diferencias, se mantuvieron firmes en el análisis de las instituciones sociales. Debe hacerse notar, sobre todo en relación con la antropología anglosajona, que el *utilitarismo* constituye uno de los valores supremos de la práctica antropológica<sup>55</sup>. En Alemania se siguió un camino distinto, que se distingue por la durísima tensión entre colectividad, individualidad, pensamiento y acción, por un lado, y los intentos por encontrar una mediación entre las tradiciones nominalistas y realistas, por el otro.

La herencia de los grandes maestros ha sido recogida y adaptada por personalidades de indudable interés. Maurice Godelier, Pierre Bonte y C. Meillassoux han proseguido la investigación antropológica utilizando una metodología marxista<sup>56</sup>. Louis Dumont practica un estructuralismo original, que abre insospechados horizontes a la comprensión de las sociedades de castas<sup>57</sup>. Frederik Barth, profesor en Bergen (Noruega), es un brillante teórico de la «acción» en los estudios antropológicos. Clifford Geertz, David Schneider y Victor Turner, que propugnan un enfoque empático de la cultura humana, analizan con primor la función de los símbolos en la cultura<sup>58</sup>. El *neoestructuralismo* está representado por figuras brillantes (Mary Douglas, Edmond R. Leach, Rodney Needham). Los estudios simbólicos de Gilbert Durand

53. Se ha observado que, desde la perspectiva anglosajona, el mercado constituye una categoría meramente *económica*, que procede de la sociedad como tal. En Francia, en cambio, el mercado es una categoría *política*, que se encuentra subordinada a lo social (cf. H. Reinwald, *Mythos und Methode. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Kultur und Erkenntnis*, München, 1991, 467, nota 25).

54. Cf. I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 37-43.

55. Cf. J. Beattie, o. c., 88-89.

56. Cf., por ejemplo, P. Bonte, *De la etimología a la antropología: sobre el enfoque crítico en las ciencias humanas*, Barcelona, 1975; M. Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid, 1974; Id., *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, Barcelona, 1976; Id., *Antropología y biología. Hacia una nueva cooperación*, Barcelona, 1976. Véase la excelente presentación que hacen I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 138-144; R. C. Ulin, o. c., 180-207, de las antropologías con matiz marxista.

57. L. Dumont, *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid, 1970; Id., *Homo aequalis I. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid, 1982; Id., *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, 1987, csp., cap. II, 189-275.

58. Cf. I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 133-138.



inician caminos inéditos en el análisis de los símbolos y los mitos<sup>59</sup>. Sin embargo, como escribe Adam Kuper, «los antropólogos sociales británicos, con muy pocas excepciones, pueden seguir siendo situados dentro de la tradición funcionalista»<sup>60</sup>.

### III. ASPECTOS IMPORTANTES DE LA INVESTIGACION ANTROPOLOGICA

Muy brevemente consideraremos tres grandes conceptos que, tradicionalmente, la antropología ha utilizado para el estudio e interpretación de la organización de las sociedades humanas. Resulta evidente que tales conceptos han incidido directamente en la evaluación que los antropólogos han hecho de los fenómenos religiosos.

#### 1. *Cultura*

Tradicionalmente, la cultura ha sido un tema, tal vez *el* tema de la antropología, porque, como afirma Kluckhohn con algún optimismo, «la antropología puede poner al desnudo la lógica interna de cada cultura»<sup>61</sup>. Dicho esto, ha de advertirse a renglón seguido que en relación con la definición de cultura sucede lo mismo que en la definición de religión: es imposible poner de acuerdo la amplísima disparidad de pareceres. La razón, probablemente, es la misma que impide alcanzar una definición de religión ampliamente consensuada: la «precomprensión cultural» y la biografía del definidor señalan lo que cada investigador entiende por cultura que, de hecho y a causa de las premisas y prejuicios indicados, es personal e intransferible<sup>62</sup>. La definición de Tylor (1871), marcada por un profundo carácter totalizante con matices evolucionistas, ha servido de punto de partida para la discusión posterior<sup>63</sup>. Los investigadores posteriores, a favor o en contra de Tylor, pondrán el acento en las pautas culturales (Boas, Benedict), los procesos de aprendizaje (Kroeber), el retorno al evolucionismo (White), la lingüística

59. G. Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*, Madrid, 1981; id., *Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique*, Paris, 1979.

60. A. Kuper, o. c., 225.

61. C. Kluckhohn, *Antropología*, México, 1974, 279. Conviene reseñar que el manual de Clyde Kluckhohn, publicado por vez primera en 1949, al menos en Estados Unidos, es uno de los que mayor difusión ha alcanzado.

62. La literatura sobre el particular es inmensa. J. S. Kahn ha compilado y prologado un conjunto de textos muy útiles, *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, 1975. Los autores representados son: Tylor, Kroeber, Malinowski, White y Goodenough. Véase, además, I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 37-62.

63. Su famosa definición reza así: «La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad» (E. B. Tylor, en Kahn [ed.], *El concepto de cultura*, cit., 29).

(Goodenough, Hymes, Conklin), la integración social (Malinowski), la acción simbólica (Monica Wilson, Geertz), etc.<sup>64</sup>.

## 2. Estructuras sociales

Radcliffe-Brown atribuía un campo muy preciso a la antropología social, cuyo «objetivo declarado ha sido siempre aplicar el método inductivo de las ciencias naturales al estudio de la sociedad humana, a sus instituciones y a su evolución»<sup>65</sup>. La ciencia natural decimonónica ha sido el modelo que ha servido de base para la antropología social, ya que «la ciencia inductiva ha conquistado un reino de la naturaleza tras otro [...] A nuestro siglo ha correspondido lo que faltaba: la aplicación de dichos métodos a los fenómenos de la cultura o de la civilización, al derecho, a la moral, al arte, al lenguaje y a las instituciones sociales de todas clases»<sup>66</sup>. Las estructuras sociales también se encuentran sujetas a las leyes naturales, es decir, a determinadas *generalizaciones* que permiten una comprensión globalizadora de la sociedad.

Este autor británico y su escuela son objeto de la crítica de otro eminente antropólogo, (Evans-Pritchard), a causa de la marginación de la *historia* en el análisis de los fenómenos sociales. Este último investigador también es de la opinión que el objetivo de la antropología social es «el estudio del comportamiento social» y de las múltiples relaciones que se establecen entre los diferentes sistemas sociales<sup>67</sup>. Sin embargo manifiesta con énfasis el valor fundamental de la aproximación histórica para la interpretación de los fenómenos sociales<sup>68</sup>. Por desdeñar el método histórico, los antropólogos funcionalistas ingleses, según la opinión de Evans-Pritchard, no han sido capaces de elaborar «una historia natural de las sociedades humanas», a pesar de proclamar a los cuatro vientos que ésta era precisamente su intención primordial<sup>69</sup>. Dicho brevemente: la enorme limitación de la antropología social, a su juicio, se debe al abandono de la búsqueda de leyes diacrónicas y a la centración

64. En nuestro estudio *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos* (Montserrat, 1984, 91-166) ofrecemos una clasificación de las definiciones de cultura y una discusión sobre su «viabilidad» antropológica.

65. A. R. Radcliffe-Brown, *El método de la antropología social*, Barcelona, 1975, 115; cf. *ibid.*, 28-29. Véanse las útiles reflexiones de A. Kuper, o. c., 89-122, y de J. Beattie, o. c., 72-91, sobre el cambio de perspectiva que sufrió la antropología británica entre los treinta y los cuarenta: la primacía de la investigación se desplazó de la función a las estructuras sociales.

66. A. R. Radcliffe-Brown, o. c., 29.

67. Véase, por ejemplo, E. E. Evans-Pritchard, *Antropología social*, cit., 21-28.

68. Cf. E. E. Evans-Pritchard, «Antropología e historia», en Id., *Ensayos de antropología social*, cit., 44-67.

69. *Ibid.*, 15. En otro lugar este autor afirma que «los que ignoran la historia se condenan a no conocer el presente, porque el desarrollo histórico es lo único que nos permite ponderar y valorar los elementos actuales en sus relaciones respectivas» (*Ibid.*, 56). De alguna manera, Evans-Pritchard equipara al antropólogo social con el historiador: «Se olvida algunas veces que el antropólogo social sólo confía en la observación directa cuando actúa como etnógrafo, y que cuando inicia los estudios comparativos se atiene a los documentos exactamente igual que hace el historiador» (*Ibid.*, 49).

exclusiva en las sincrónicas, olvidando que son aquéllas las que pueden dar validez a las leyes sincrónicas<sup>70</sup>.<sup>1</sup>

### 3. *La comparación*

La comparación intercultural constituye un factor imprescindible tanto para la reconstrucción inductiva de la historia cultural como para la formulación de proposiciones generales acerca de la conducta humana culturalmente regulada<sup>71</sup>. La comparación antropológica, según el deseo de los «padres fundadores» de la especialidad, posee analogías con la comparación practicada por las ciencias naturales, que constituyen el supuesto material indiscutible de los herederos de la Ilustración que fueron los iniciadores de la antropología. Los evolucionistas del siglo XIX utilizaban el comparatismo para demostrar su tesis de que todas las culturas evolucionaban siguiendo idénticos estadios culturales.

Malinowski se mostró contrario a la comparación intercultural, porque era de la opinión que todo acontecimiento social es definido únicamente por su contexto social total. Según Leach, esta tesis ha dado escaso fruto y, de hecho, todos los antropólogos, incluido Malinowski, recurren a la comparación intercultural. Si se acepta el principio de que las culturas son sistemas de comunicación, resulta evidente que es posible comparar las culturas del mismo modo que podemos comparar los diferentes idiomas<sup>72</sup>. Otros autores, por ejemplo Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss y sus respectivos discípulos, se inclinan por la comparación estructural a causa de su especial interpretación de la sociedad y de la cultura<sup>73</sup>.

## IV. ANTROPOLOGIA DE LA RELIGION

### 1. *Precedentes*

Algunos autores señalan como precedente remoto de esta disciplina los esfuerzos de los ilustrados por establecer lo humano mediante una serie de «regularidades antropológicas», cuya culminación sería la «religión

70. Cf. *Ibid.*, 45.

71. Cf. E. R. Leach, «El método comparativo en antropología», en D. L. Sills (ed.), *EICS I*, Madrid, 1979, 420-425; I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 181-193. El trabajo de E. E. Evans-Pritchard, «El método comparativo en la antropología social», en Id., *La mujer en las sociedades primitivas y otros ensayos* (Barcelona, 1971, 11-34) constituye una revisión a fondo de la problemática sobre la comparación en la práctica antropológica, al tiempo que pone de manifiesto los pequeños resultados obtenidos por aquélla.

72. Tal vez el estudio más importante sobre esta cuestión sea el de E. R. Leach, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Madrid, 1978.

73. Por ejemplo, A. R. Radcliffe-Brown, «El método comparativo en la antropología social», en Id., *El método de la antropología social*, cit., 115-125; Cl. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, cit., 62-81. Sobre el análisis comparativo de Lévi-Strauss, cf. I. Rossi y E. O'Higgins, o. c., 187-190.

natural» rigurosamente establecida «dentro de los límites de la mera razón»<sup>74</sup>. Durante el siglo XVIII se explora el universo de las religiones desde diferentes puntos de partida, que Gusdorf designa con el nombre de camino del corazón, camino de la razón y camino de la historicidad<sup>75</sup>. Algunos, por el contrario, son de la opinión que los romanticismos deben ser considerados como el precedente más significativo de la antropología de la religión. No es necesario insistir demasiado en la influencia que, positiva y negativamente, ejerció el escrito de Fr.D.E. Schleiermacher, *Reden über die Religion* (1799) en los modernos estudios sobre los fenómenos religiosos<sup>76</sup>. Esta obra ponía en entredicho la aproximación que a la religión habían efectuado los ilustrados y subrayaba la decisiva importancia del *sentimiento* y del *conocimiento por connaturalidad* para la experiencia religiosa.

## 2. Breve historia de la disciplina

Debemos considerar con algo más de pormenor algunos de los componentes ideológicos que configuraron la historia de la antropología tal como se desarrolló a partir de la segunda mitad del siglo XIX. La razón es muy sencilla: la casi totalidad de los antropólogos no han considerado los fenómenos religiosos como una parcela separable del conjunto de la realidad social, sino que, a partir de posiciones muy diferentes, se preocupan, por utilizar la terminología de Marcel Mauss, de la sociedad como un *fait total*, cuyas múltiples relaciones y estructuras era necesario analizar y comprender<sup>77</sup>.

Es conveniente tener presente que las bases ideológicas y metodológicas de la antropología de la religión son de naturaleza harto distinta, aunque pueda afirmarse que las ideas, modas y prejuicios que circulaban entre los antropólogos franceses e ingleses de finales del siglo pasado y primeras décadas del actual desempeñan un papel importante en su análisis y valoración de la religión<sup>78</sup>. Por otra parte, debe ponerse de manifiesto que la consolidación temática de una disciplina académica

74. Cf. en este sentido las obras capitales de D. Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, Salamanca, 1974; I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid 1986. G. Gusdorf, *La conciencia cristiana en el siglo de las luces* (Estella, 1977, 199-344) ofrece una excelente aproximación a la aparición del estudio científico de la religión a partir de los comienzos del siglo XVIII, en el cual «la problemática de las ciencias religiosas se instala al aire libre, a pesar de todas las resistencias» (*ibid.*, 200). A. de Waal (*Introducción a la antropología religiosa*, Estella, 1975, cap. II-IV) traza una amplia panorámica de las consideraciones más o menos científicas sobre la religión, a partir de los griegos y hasta nuestros días.

75. Cf. G. Gusdorf, o. c., 343-344.

76. De esta obra de Schleiermacher existe una traducción castellana *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciados cultivados*. Estudio preliminar y traducción de A. Ginzo Fernández, Madrid, 1990. Sobre este escrito, cf. Fr. Hertel, *Das theologische Denken Schleiermachers untersucht an der ersten Auflage seiner Reden «Über die Religion»*, Zürich, 1965; F. Sorrentino, *Schleiermacher e la filosofia della religione*, Brescia, 1978.

77. Constituye una excepción los libros de A. de Waal, o. c., y M. Meslin, *L'expérience bumaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, París, 1988.

78. En nuestro estudio *Historia y estructuras religiosas* (Barcelona-Madrid, 1978, 16-52) expo-

siempre se realiza desde un punto de partida inicial, en el cual no existe, metodológica e ideológicamente, ni una depurada tematización de las líneas de investigación ni una delimitación segura respecto a los objetivos de las restantes disciplinas afines. Es por eso que, paulatinamente y con vacilaciones notables, se estableció el campo antropológico, en cuyo interior se fue desarrollando la «subdisciplina» denominada *antropología de la religión* que, en nuestros días, con frecuencia, aún resulta difícil de delimitar con rigor. En el momento presente, por ejemplo, resulta admitido adscribir a Durkheim, Weber o Mauss a la sociología. Vistas las cosas desde los inicios de las ciencias humanas, la adscripción se presenta mucho más problemática, porque se les inscribe en el campo genérico de la «antropología». Algunos de los antropólogos clásicos (Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard), por ejemplo, consideraban a Durkheim y Weber como antropólogos en un sentido estricto<sup>79</sup>.

Clifford Geertz ha señalado que los estudios antropológicos de la religión posteriores a la segunda guerra mundial se caracterizan, en primer lugar, por el hecho de que no se han realizado progresos teóricos de gran importancia y, después, porque los trabajos realizados a partir de aquella fecha se apoyan conceptualmente en una tradición intelectual bien definida y restringida (Durkheim, Weber, Malinowski, etc.)<sup>80</sup>.

### 3. Estudio de la religión y evolucionismo

La situación social, religiosa, económica y política de los países (en especial Francia e Inglaterra), en donde se iniciaron los estudios de las sociedades humanas (antiguas y modernas), ha imprimido un sello muy característico a la investigación antropológica, que, por lo general, no ha podido eludir prejuicios de naturaleza harto distinta que imbuyeron a los antropólogos una serie de ideas fijas sobre la religión, el culto, el «hombre primitivo», la bondad sin fisuras de la cultura occidental, etc.<sup>81</sup>.

Debe tenerse muy en cuenta que los «padres fundadores» de la antropología social, tal como indica Evans-Pritchard, «consideraban toda religión como una superstición anticuada, apropiada sin duda para

nemos con más detalle la historia de la formación de la disciplina a partir de los distintos componentes que se aunaron, a menudo de forma incoherente, para darle forma. Véase, además, U. Bianchi, *Storia dell'etnologia* (Roma, 1971) que traza, desde la antigüedad griega hasta nuestros días, los momentos culminantes de la disciplina.

79. Por ese motivo las divisiones entre «antropología de la religión», «sociología de la religión», «psicología de la religión», etc., resultan, a menudo, algo artificiosas, aunque, desde una perspectiva pedagógica, resulten adecuadas.

80. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, 1987, 87.

81. El libro ya citado de Edward W. Said, *Orientalismo*, resulta en este contexto especialmente interesante: el orientalismo y la antropología fueron, inicialmente, tanto a nivel popular como erudito, unas ayudas muy consistentes para que Occidente pudiera hacerse con el dominio del *otro*.

una edad precientífica»<sup>82</sup>. McLennan, Lubbock, Tylor, Frazer, Westermarck, Haddon, Rivers, etc. estaban convencidos de que la religión era una mera «ilusión», «una estupidez primigenia» (Lubbock), producida por mentes inmaduras, que no alcanzaban a comprender el progreso de las instituciones sociales en términos de *evolución*<sup>83</sup>. Con toda claridad, Clifford Geertz afirma que «el estudio de las ideas religiosas de los pueblos primitivos surgió, como tantos otros temas antropológicos, dentro del contexto de la teoría evolucionista»<sup>84</sup>. La antropología, al menos en sus inicios, era, de hecho, una forma burguesa de «crítica de la religión», de toda religión. El carácter irracional, inhumano y regresivo de la «religión primitiva», que con tanto denuedo, a menudo desde sus cómodos gabinetes, estudiaban los padres fundadores de la antropología, daba validez al principio evolucionista de su perversión original: si, al comienzo del camino religioso de la humanidad, ya aparecía con tanta claridad el carácter regresivo y supersticioso de la primitiva religión, las posteriores etapas religiosas como, por ejemplo, la cristiana, también participarían de aquel pecado original<sup>85</sup>. Puede afirmarse que la mayoría de antropólogos (sobre todo, británicos) con su destrucción teórica de la «religión primitiva» iba mucho más allá que los ilustrados con su crítica a las religiones positivas: aquéllos creían descubrir en la misma religión natural unos orígenes perversos que, de acuerdo con su comprensión evolucionista de la realidad, darían lugar, posteriormente, a manifestaciones religiosas, sobre todo el cristianismo, de carácter completamente perverso y aberrante. E. E. Evans-Pritchard, en un libro algo antiguo que aún resulta imprescindible para aproximarse a estas cuestiones, traza el clima social, cultural y religioso en que se movían los antropólogos de finales del siglo pasado<sup>86</sup>. Resulta especialmente interesante el conocimiento de la causa que provocaba su interés por las religiones de los pueblos «primitivos»:

Los especialistas de la época victoriana y eduardina estaban enormemente interesados por la religión de los pueblos primitivos, en gran parte, supongo, porque se encontraban ante una crisis de la suya<sup>87</sup>.

Retomando la vieja idea ilustrada de la *superstición*, estos investigadores estaban convencidos de que, en los tiempos de la razón y del

82. E. E. Evans-Pritchard, «Los antropólogos y la religión», en Id., *Ensayos de antropología social*, Madrid, 1974, 42; cf. *Ibid.*, 31-32. Según este autor la posición de los antropólogos no era el fruto de una necesidad de la naturaleza de la disciplina, sino que se originaba a causa de «una tendencia general en la vida intelectual de su tiempo» (*Ibid.*, 43).

83. Estas ideas se encuentran con una claridad meridiana en uno de los manuales más difundidos por aquellos años: F. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion*, London, 1911 (primera ed. en 1896).

84. C. Geertz, «Religión», en D. L. Sills (ed.), *EICS IX*, cit., 220.

85. Estas ideas comunes a los antropólogos de la era victoriana han sido subrayadas con especial énfasis por Evans-Pritchard en su valioso libro *Las teorías de la religión primitiva*, ya citado.

86. Cf. *Ibid.*

87. *Ibid.*, 15.

progreso, la religión como reliquia supersticiosa del pasado no debería subsistir. Por eso los antropólogos se creían investidos con la misión de explicar a la gente de bien de su tiempo el universo religioso como totalmente regresivo y alejado de los ideales humanitaristas<sup>88</sup>. Los antropólogos de aquel tiempo estaban convencidos de que no sólo la religión experimentaba una profunda crisis: la totalidad de la sociedad y del pensamiento se hallaba ante un cambio de rumbo de ciento ochenta grados. Ellos, en su calidad de «ingenieros sociales», tenían la obligación de participar en el diseño de la nueva sociedad.

Un dato que no debe olvidarse es que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, se considera la totalidad de la realidad a partir de la perspectiva de la evolución. Fueron muchos los autores que se propusieron la construcción de la antropología tomando como patrón las leyes de las ciencias naturales, en especial la biología<sup>89</sup>. La religión, en consecuencia, también se estudia adaptándola a los esquemas impuestos por las doctrinas de la evolución biológica y social. Las ideas de Charles R. Darwin (1809-1882) fueron trasladadas al ámbito de las ciencias sociales por Herbert Spencer (1820-1903) mediante el llamado *darwinismo social*, que consiste en un organicismo biológico-social basado en un modelo homeostático, el cual se aplica a los estudios antropológicos, en general, y a la antropología de la religión, en concreto<sup>90</sup>. En el estudio de los fenómenos religiosos, Edward B. Tylor (1832-1917), tal vez el autor más influyente de su tiempo, publicó su obra fundamental *Primitive Culture* en 1871, y aplicó las leyes de la evolución a fin de poder encontrar, retrocediendo hacia atrás, la religión más primitiva de la humanidad. James Frazer, por su parte, a partir de la teoría de los tres estadios de Comte, propuso un esquema ternario para explicar lo que él consideraba una evidencia sin fisuras: el paso de la *magia* a la *religión*, y de la religión a la *ciencia*<sup>91</sup>. Este autor plasmó su «evolucio-

88. Cf. E. E. Evans-Pritchard, *Ensayos de antropología social*, cit., 33. No podemos entrar en la cuestión de la batalla en torno a la interpretación y valor histórico de la Biblia que, en aquel tiempo, fue decisiva para esta cuestión. Batalla que afectó profunda e ingenuamente a los antropólogos y que, además, sobre todo en Estados Unidos, desencadenó la violenta reacción fundamentalista. Cf. el importante estudio de J. Barr, *Fundamentalismus* (München, 1981), que ofrece una panorámica muy completa de los planteamientos efectuados por los «antropólogos».

89. Valga como ejemplo típico A. R. Radcliffe-Brown, *El método de la antropología social*, Barcelona, 1975, esp. 149-158.

90. La obra de Spencer y Morgan fue notable en este sentido (cf. Ll. Duch, *Historia y estructuras religiosas*, cit., 30-32, 47-49; F. Ferrarotti, *El pensamiento sociológico de Auguste Comte a Max Horkheimer*, Barcelona, 1975, 59-103). Sobre el darwinismo social, en concreto, cf. *Ibid.*, 66-71. De una manera u otra, la mayoría de los antropólogos británicos de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX eran decididos partidarios de la aplicación de la evolución al estudio del hombre y de la sociedad. A. La Vergata, «Images of Darwin: A Historical Overview», en D. Kohn (ed.), *The Darwinian Heritage*, Princeton, 1985, 901-972, ha estudiado minuciosamente el impacto del darwinismo en las ciencias sociales, haciendo especial hincapié en el «darwinismo social».

91. En nuestro estudio *Antropología de la religión*, cit., 115-124, presentamos los aspectos más importantes en torno a la discusión sobre «la religión y la magia», que tanta tinta hizo correr en el siglo pasado y en las primeras décadas del actual. El amplio estudio de M. Mauss y H. Hubert, «Esquisse d'une théorie générale de la magie» [1902/1903] (en M. Mauss, *Sociologie et anthropolo-*

nismo simplista» (Poirier) en una obra que se ha hecho célebre: *The Golden Bough*<sup>92</sup>.

Émile Durkheim, en el ámbito social, religioso y cultural galo, ante lo que él creía un fracaso del catolicismo oficial se propuso formular una nueva «religión y moral laicas» que, de acuerdo con la marcha de la evolución, habían de sustituir ventajosamente a las antiguas<sup>93</sup>. Este talante también se detecta en Mauss, Bouglé, Hubert y otros muchos discípulos y continuadores del ilustre sociólogo francés. En este ámbito cultural uno de los últimos representantes de esta tendencia fue Roger Caillois, el cual, con sus estudios sobre lo sagrado, pretendía restituir a la sociedad un sagrado activo, indiscutido, imperioso, con la finalidad de poner de manifiesto los resortes profundos de la existencia colectiva<sup>94</sup>.

Uno de los antropólogos actuales que se propone la revitalización del proyecto de Darwin en los estudios antropológicos es Leslie White, que afirma que su teoría de la evolución «no difiere lo más mínimo, en sus líneas principales, de la expuesta en la *Anthropology* de Tylor en 1881»<sup>95</sup>.

En este apartado no debe olvidarse una metodología que puede ser calificada de «evolucionismo a la inversa». Se trata de la teoría de Wilhelm Schmidt, fundador de la llamada «escuela de Viena». Las escuelas evolucionistas estaban dominadas por la idea ilustrada de progreso; Schmidt y sus partidarios, en cambio, afirmaban la existencia de una «revelación original» (*Uroffenbarung*), que con el correr de los tiempos se había oscurecido y había alcanzado en los «pueblos salvajes» un estado de total decadencia y corrupción (politeísmo)<sup>96</sup>.

#### 4. La definición de religión

La problemática en torno de la definición de la religión es compleja y, en el fondo, resulta imposible alcanzar una definición que satisfaga a la

gie, cd. Cl. Lévi-Strauss, Paris, 1960, 3-141) posee aún plena vigencia. Puede consultarse también el trabajo de B. Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, cit., 11-111.

92. Existe una traducción castellana reducida: J. G. Frazer, *La rama dorada*, México, 121989.

93. Cf. E. E. Evans-Pritchard, *Ensayos de antropología social*, cit., 27-28; Id., *Teorías de la religión primitiva*, cit., 161-162.

94. En ese sentido, cf. R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, 1963.

95. L. A. White, «El concepto de cultura», en J. S. Kahn (ed.), *El concepto de cultura: conceptos fundamentales*, Barcelona, 1975, 129-155; Id., *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, Barcelona-Buenos Aires, 1982.

96. W. Schmidt ha expuesto resumidamente su pensamiento en *Origine et évolution de la religion. La théorie et les faits*, Paris, 61931. Juntamente con su concepción regresiva de la historia de las religiones, Schmidt planteaba la cuestión, siguiendo a Andrew Lang, que por aquel entonces hizo correr mares de tinta, del paso de un supuesto monoteísmo primordial al politeísmo. Uno de los enemigos de la teoría de Schmidt fue R. Pettazzoni, «El ser supremo: estructura fenomenológica y desarrollo histórico», en M. Eliade y J. M. Kitagawa (ed.), *Metodología de la historia de las religiones*, Barcelona, 1986, 86-94, que constituye una visión retrospectiva de la polémica.



mayoría de los investigadores<sup>97</sup>. Para algunos antropólogos, la religión no es definible con más precisión que otros términos que han hecho fortuna en la disciplina como «parentesco» y «cultura»<sup>98</sup>. Sin embargo, no debe olvidarse que el ser humano trabaja siempre con el concurso de «espacios acotados», con cuyo concurso es posible el planteamiento de una gran cantidad de temas importantes. Conviene no olvidar que el pensamiento y la acción de los humanos se encuentran siempre inmersos en inacabables procesos definitorios. La amplia querrela desencadenada desde los mismos orígenes de la disciplina con motivo de las definiciones de la religión es muy instructiva, porque nos indica con claridad el «espacio acotado» que cada estudioso toma como punto de partida para su comprensión de la religión. Eso significa que, a pesar de la imposibilidad de formular una definición que sea *la* definición, resulta imposible pensar e investigar sin una delimitación concreta de lo que se entiende por religión. Además, es interesante observar que cualquier definición —y, de manera especial, de religión— incluye una ineludible perspectiva *biográfica*<sup>99</sup> y una toma de posición respecto a la cotidianidad del investigador. Incluso, el *deseo* del investigador, como señala Melford E. Spiro, incide con fuerza en el alcance que da a su definición de religión, sobre todo porque la religión, según la opinión de este autor, viene a colmar las expectativas más profundas del ser humano. Por todo ello, las definiciones de religión jamás son neutras, objetivas, universalmente válidas. Podría decirse que su relativa validez depende de su vinculación a un *hic et nunc* concretos. El contexto del definidor establece una especie de precomprensión que, en algunos casos, intentará realizar su tarea «desde fuera», objetivamente, mientras que, en otros, se inclinará por investigar «desde dentro», participativamente<sup>100</sup>. Geertz escribe que «toda etnografía es en parte filosofía, y una buena dosis de lo demás es confesión»<sup>101</sup>. Esta afirmación no sólo pone de manifiesto lo que en cada caso el investigador entiende por religión, sino que además permite coligar que los análisis antropológicos (y todos

97. Hemos desarrollado ampliamente la problemática en torno de la definición de religión en Ll. Duch, *Temps de tardor*, cit., 176-221. Uno de los estudios que se han ocupado de esta cuestión es el de M. E. Spiro, «Religion: Problems of Definition and Explanation», en M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London, 1978, 85-126, esp. 87-98. También ofrece interés el artículo de U. Bianchi, «The Definition of Religion. On the Methodology of Historical-Comparative Research», en U. Bianchi, C. J. Bleeker y A. Bausani (eds.), *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden, 1972, 15-34. Desde la perspectiva de la antropología cultural, véase el libro de E. Schwimmer, *Religión y cultura*, Barcelona, 1982, 9-31, sobre la problemática de la definición de religión.

98. Cf. M. Freedman, *o. c.*, 114.

99. Véase el interesante estudio de J. W. Gruber, «Introduction», en Id. (ed.), *Toward a Science of Man. Essays in the History of Anthropology*, La Haye-Paris, 1975, 1-13, que subraya los aspectos biográficos en la formulación de cualquier definición de religión y de cualquier teoría antropológica.

100. Véase una buena exposición de estos dos tipos de definición en F. Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen, 1988, cap. II, 34-44.

101. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, cit., 287.

los demás) responden a «una búsqueda personal, impulsada por una visión personal y dirigida hacia una salvación personal»<sup>102</sup>. Sea cual sea la posición elegida, es evidente que lo universal sólo es accesible desde lo concreto personal. Porque una religión que abarcara todas las tradiciones y puntos de vista sería, de hecho, una «definición diluida» que no complacería a nadie<sup>103</sup>.

Toda definición de religión es perspectivística<sup>104</sup>. En cada caso, desde la óptica concreta del definidor, alcanza unos determinados resultados que se encuentran en continuidad con el punto de partida. Dicho de otra manera, la definición adoptada orienta la marcha de la investigación. Esta modestia metodológica queda, si cabe, potenciada a causa del talante *funcionalista* de los antropólogos. Estos, en efecto, no pretenden formular definiciones esencialistas de la religión, sino que se dan por satisfechos con definir su función social o cultural. «Para el antropólogo social, la religión es lo que la religión hace»<sup>105</sup>.

#### V. ALGUNOS COMPONENTES DE LA ANTROPOLOGIA DE LA RELIGION

Los antropólogos, desde los primeros pasos de la disciplina, no sólo agudizaron el conflicto, que en el ámbito occidental se ha manifestado con claridad a partir de los presocráticos, entre religión y ciencia, sino que, como consecuencia de su comprensión evolucionista de la realidad, estaban firmemente convencidos de que el progreso en la actividad científica tendría como consecuencia feliz la anulación pura y simple de la religión<sup>106</sup>.

##### 1. *Religión y análisis de los hechos sociales*

No cabe la menor duda de que la antropología de la religión debe mucho al análisis de los «hechos sociales» tal como lo propuso Émile Durkheim siguiendo los pasos iniciados en su día por Montesquieu (*El*

102. *Ibid.*, 287.

103. Cf. el interesante análisis de J. E. Barnhart, *The Study of Religion and its Meaning*, La Haye-Paris-New York, 1977, 3-4. Este autor pone de relieve, y tal vez sea este un rasgo típico de la mentalidad occidental, que, a menudo, se espera demasiado de las definiciones y, en concreto, de la definición de religión (cf. *Ibid.*, 1-3). Todo eso no impide que aporte su «pequeña» definición: «Religión es el negocio o la pre-ocupación por la propia finitud, o por la contingencia de la realidad finita, con la cual uno mismo se identifica en algún sentido fundamental» (*Ibid.*, 6).

104. La misma religión, según la opinión de C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, cit., 105-107, constituye una «perspectiva» posible de «ver», «comprender», «aprehender» la realidad, al lado de las otras tres grandes perspectivas de la existencia humana: la del sentido común, la científica y la estética.

105. E. E. Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, cit., 191.

106. Véase el interesante artículo de S. L. Jaki, «Science and Religion», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* XIII, New York-London, 1987, 121-133, con la bibliografía más importante sobre el tema.

*espíritu de las leyes* [1748]), Saint-Simon y Comte<sup>107</sup>. Sobre el antropólogo galo también ejerció una notable influencia su maestro, Fustel de Coulanges (*La ciudad antigua*), que había estudiado la religión griega y romana como una actividad casi exclusivamente social<sup>108</sup>. Los esfuerzos de Max Weber por encontrar unas constantes heurísticas (los *Idealtypen*), que permitieran comprender la dinámica de los procesos sociales, religiosos y económicos, han tenido una amplia repercusión en las investigaciones antropológicas de la religión<sup>109</sup>. No deben olvidarse las exploraciones marxistas y freudianas en los comportamientos e ideologías religiosas: los estudios sobre los fenómenos religiosos no pueden marginarlas, aunque deban evitar los posibles reduccionismos de ambas tendencias<sup>110</sup>.

## 2. *Moral y estudio de los fenómenos religiosos*

En Occidente, sobre todo en los países anglosajones, que es donde surgen con más ímpetu los estudios antropológicos, la antropología en su análisis de los fenómenos religiosos se preocupa de una manera muy especial por las conexiones de éstos con los comportamientos morales y con las instituciones que los regulan (familia, iglesias, legislaciones). Según M. Freedman eso se debe, en primer lugar, a la vieja asociación europea de la ética con la teología y, en segundo término, a la tendencia de la antropología a «amontonar» en la categoría «religión» todos los aspectos de su trabajo que pertenecen primordialmente al terreno de las ideas y de los imperativos éticos<sup>111</sup>. En este sentido fueron paradigmáticos los trabajos de L. T. Hobhouse (1864-1929), *Morals in Evolution* (ed. rev. 1915) y de E. Westermarck (1862-1939), *The Origin and Development of the Moral Ideas* (2 vols., 1906/1908). La antropología moderna (Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, Firth, Fortes, etc.) se ha ocupado intensamente del análisis de las instituciones familiares que, como es sabido, poseen en las sociedades antiguas una significación religioso-jurídico-moral.

107. Cf. É. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, cit.; Id., *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de ciencias sociales*. Introducción y notas de S. González Noriega, Madrid, 1988. Sobre lo que exponemos a continuación, véase E. E. Evans-Pritchard, *Los antropólogos y la religión*, cit., 24-43; Ll. Duch, *Historia y estructuras religiosas*, cit., 30-40, 47-52; J. A. Boon, «Anthropology, Ethnology, and Religion», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* I, New York-London, 1987, 308-316.

108. Cf. L. Mair, *Introducción a la antropología social*, Madrid, <sup>2</sup>1975, 213-215.

109. Cf. las obras capitales de M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, 1969; Id., *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México-Buenos Aires, <sup>2</sup>1964.

110. Pueden encontrarse los escritos más significativos de K. Marx, Fr. Engels y los autores que se muevan en esta dirección en H. Assmann y R. Mate (eds.), *Sobre la religión* I y II, Salamanca, 1974, 1975. Véase de S. Freud, *Totem y tabú*, Madrid, 1967; Id., *El malestar en la cultura*, Madrid, <sup>15</sup>1990.

111. Cf. M. Freedman, *Antropología social y cultural*, cit., 114.

### 3. *Análisis de los sistemas simbólicos y rituales*

Desde perspectivas muy diferentes, el estudio de los simbolismos rituales, jurídicos e institucionales constituye uno de los temas mayores de la antropología de la religión. Tal vez las obras de Clifford Geertz, Victor Turner y Mary Douglas, a partir de premisas ideológicas distintas, puedan ser considerados como investigadores muy representativos en este sentido<sup>112</sup>. Uno de los pioneros del estudio de la ritualidad no periódica (*rites de passage*) fue Arnold van Gennep, que en 1909 publicó un estudio que ha sido objeto de inacabables controversias<sup>113</sup>. La investigación actual insiste en la importancia de lo imaginario, en la significación y alcance de los «ritos civiles» y en la interacción entre mito y rito<sup>114</sup>.

### 4. *Interpretación del mito*

El mito vuelve a ser uno de los grandes temas de estudio, después que se han superado los prejuicios de una ilustración falsamente ilustrada y profundamente desconocedora de la realidad profunda de la existencia humana<sup>115</sup>.

El nombre de Claude Lévi-Strauss ha sido uno de los antropólogos que, durante estas últimas décadas, más vivamente se ha interesado por el mito y su interpretación<sup>116</sup>. Según Leach, las dos peculiaridades del análisis de los mitos que realiza Lévi-Strauss son: 1) su complacencia en dejar que los mitos hablen por sí mismos, sin tener en cuenta su contexto social; 2) su convencimiento de que la significación del mito sólo puede surgir de un estudio de las oposiciones<sup>117</sup>. El mito es lugar espiritual privilegiado en donde se desarrolla la actividad estructural del espíritu humano.

112. Cf. C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, cit., esp. parte III, 85-167; V. Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, 1980; id., *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, 1988; M. Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, 1973; id., *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, 1978.

113. A. van Gennep, *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil*, Paris-La Haye, 1969 (reed.).

114. Valgan como ejemplo las obras de J.-J. Wunenburger, *La fête, le jeu et le sacré*, Paris, 1977, y de J. Maisonnave, *Ritos religiosos y civiles*, Barcelona, 1991.

115. Los estudios sobre el mito son innumerables. De entre los actuales: K. Kerényi (ed.), *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch*, Darmstadt, 1967; K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München, 1985; R. Schlesier (ed.), *Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen*, Basel-Frankfurt a. M., 1985; H. H. Schmid (ed.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh, 1988; A. Grabner-Haider, *Strukturen des Mythos. Theorie einer Lebenswelt*, Frankfurt a. M., 1989. El estudio, ya citado de H. Reinwald, *Mythos und Methode*, ofrece una sugestiva aproximación a las interpretaciones del mito que se han hecho en estos últimos cien años.

116. Valgan como ejemplos de su enorme producción: Cl. Lévi-Strauss, *Antropología estructural I*, Buenos Aires, 1968; id., *Antropología estructural II*, México, 1983; los cuatro volúmenes de las *Mitológicas*, México, 1968, 1970, 1971, 1981; e id., *Mito y significado*, Madrid, 1987 (este pequeño volumen contiene una bibliografía completa del autor). Sobre la interpretación del mito propuesta por Lévi-Strauss y sus seguidores, véase E. R. Leach (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism*, London, 1968; H. Reinwald, o. c., 41-52.

117. Cf. E. R. Leach, *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*, cit., 27-28.

La interpretación del mito propuesta por la antropología anglosajona tomaba como punto de partida el evolucionismo, lo cual le permitía establecer una cerrada jerarquización de la sociedad: los indígenas eran inferiores a los anglo-americanos, los niños a los adultos, las mujeres a los hombres y los pobres a los ricos. Análogamente, las narraciones de los pueblos sin escritura, las cuales eran el producto de la infancia de la humanidad, tenían solamente un valor de curiosidad, pero no podían equipararse a las realizaciones espirituales occidentales. El discurso que no se avenía a la racionalidad filosófico-científica era simplemente «mito».

Malinowski, que, en principio, no pertenecía a la tradición anglosajona, fue el primero, con el concurso de su «antropología participativa», que puso en cuestión esa manera de considerar el mito y las sociedades no europeas. Subrayó la función social que el mito ejercía en la vida social, porque respondía a las demandas más imperiosas que se plantean los individuos. En este sentido constituye un ingrediente vital de la relación del hombre con su entorno<sup>118</sup>.

A partir de Radcliffe-Brown se intensifican los esfuerzos, sobre todo por parte de la antropología cultural yanqui, para integrar el rito en la explicación del mito. Cabe destacar en esta empresa los impulsos provenientes de algunos filósofos como, por ejemplo, George H. Mead, Susanne Langer y, muy especial, el neokantiano Ernst Cassirer. En los años cincuenta y sesenta, en especial por Edmund R. Leach, se procedió, en la interpretación del mito, a un intento de conciliación entre su vertiente simbólica y sociológica.

## VI. ESTUDIO ACADEMICO DE LA ANTROPOLOGIA DE LA RELIGION

Es un hecho indiscutible el establecimiento de cátedras sobre los fenómenos religiosos; cátedras que, muy a menudo, servían de altavoz para propagar la superioridad europea y que, al propio tiempo, realizaban una «predicación laica» para oponerse a los prejuicios mantenidos por las iglesias oficiales<sup>119</sup>. Goblet d'Alviella (1911) manifestaba que la enseñanza universitaria de la religión era imprescindible en aquellos países, «en los que el catolicismo es la religión dominante, precisamente para inspirar a las jóvenes generaciones la tolerancia religiosa y para asegurar en el futuro la libertad de conciencia». Este autor, con especial referencia a su Bélgica natal, prosigue afirmando que el Estado tiene el

118. Cf. B. Malinowski, «El mito en la psicología primitiva», en Id., *Magia, ciencia, religión*, cit., 113-183.

119. Sobre esta cuestión, cf. L. Duch, *Historia y estructuras religiosas*, cit., 37-39, 50-52; S. Cain, «Study of Religion (History of Study)», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion XIV*, New York-London, 1987, 69-73.

deber y el derecho de introducir el estudio de las religiones en la enseñanza pública:

Esta medida se presenta, al mismo tiempo, como una consecuencia ineludible del progreso realizado actualmente por el conocimiento histórico de las religiones y como un complemento lógico del programa gubernamental que se ha propuesto como meta esencial la secularización de la enseñanza a todos los niveles<sup>120</sup>.

En la universidad de Ginebra se estableció una cátedra de estudios religiosos en 1873. En Holanda, en 1877 se erigieron dos cátedras (Leiden [prof. Tiele]) y Amsterdam [prof. Chantepie de la Saussaye]). En 1879, en el Collège de France y en 1880 en el Institute Catholique de París se iniciaron los estudios universitarios de esta disciplina. En Inglaterra, en 1908 se inauguraban los estudios sobre los fenómenos religiosos (no teológicos) en las universidades estatales. Raffaele Pettazzoni, el ilustre fundador de la escuela italiana, empezó a impartir esa especialidad en la universidad de Roma a partir de 1913.

## VII. CONCLUSION

La práctica antropológica (y, por tanto, la antropología del hecho religioso) ha sido, casi en exclusiva, una actividad anglosajona, protestante (calvinista), que, al menos inicialmente, pretendía proseguir la praxis racionalizadora y humanizadora de la Ilustración. No pudo evitar la premisa racista y etnocéntrica de ésta y, en consecuencia, se fundamentó sobre la oposición de origen colonial (colonialista) «nosotros» - «los otros». Tal vez no sea exagerado afirmar que la antropología anglo-americana-francesa ha sido una consecuente continuadora del racismo de raíz ilustrada, mientras que la poco brillante *Ethnologie* germánica parece que tenía la intención de proseguir el racismo de raíz romántica.

La antropología del hecho religioso, en tanto que aspecto de la antropología, se convirtió, al menos en un principio, en la continuación de la crítica ilustrada de la religión con otros medios y en otro contexto social, económico y cultural. Las premisas ideológicas que sustentaban el aparato conceptual de la antropología fueron aplicadas mecánicamente al estudio e interpretación de las manifestaciones religiosas.

Las bases ideológicas de la antropología casi no se han modificado desde los lejanos días de los «padres fundadores» (Tylor, Morgan,

120. E. Goblet d'Alviella, *Croyances, rites, institutions* II, Paris, 1911, 72. Los tres volúmenes de que consta esta obra recogen un conjunto importante de artículos que permiten, desde una óptica muy concreta, captar el clima de las relaciones «Iglesia - Estado» en los años de comienzo de siglo en relación con una temática aún no resuelta en nuestro país: la enseñanza de la religión en la escuela y en la universidad. Cf. Ll. Duch, «La classe de religió: un buit cultural»: *Qüestions de Vida Cristiana* 146 (1989), 7-17.

Durkheim), aunque se hagan esfuerzos por incluir otros argumentos como son, por ejemplo, el psicoanálisis, el marxismo, los modelos matemático-lingüísticos, los universos simbólicos, etc.

Tal vez pueda afirmarse que el estudio de los fenómenos religiosos deberá apartarse un tanto de los planteamientos de la antropología de raíz anglosajona. Para ello será preciso que, en el futuro, se aproxime a la realidad de una manera más *sinóptica*, porque la realidad (y la religión en ella) es polifacética y el ser humano para expresarla debe hacer uso a su inherente polifonismo, el cual incluye la *posibilidad* de ser siempre un *homo religiosus*.)

## BIBLIOGRAFIA

- Banton, M. (ed.): *Anthropological Approaches to Study of Religion*, Tavistock, London, 1978.
- Cancik, H., Gladigow, B. y Laubscher, M. (eds.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* I-III, W. Kohhammer, Stuttgart, 1988-1993 [en curso de publicación].
- Duch, Ll.: *Historia y estructuras religiosas*, Edebé-Bruño, Barcelona/Madrid, 1978.
- Duch, Ll.: «Antropología de la Religión»: *Anthropologica* 6 (1982), 11-139.
- Evans-Pritchard, E. E.: *Las teorías de la religión primitiva* [1965], Siglo XXI, Madrid, 1973.
- Geertz, C.: «La religión como sistema cultural», en C. Geertz, *La interpretación de las culturas* [1973], Gedisa, Barcelona, 1987, 87-117.
- Harris, M.: *Antropología cultural*, Alianza, Madrid, 1990.
- James, E. O.: *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1973.
- Kahn, J. S. (ed.): *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975.
- Llobera, J. R. (ed.): *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona, 1975.
- Malinowski, B.: *Magia, ciencia, religión*. Introducción de Robert Redfield [1948], Ariel, Barcelona, 1974.
- Peacock, J. L.: *El enfoque de la antropología. Luz intensa, foco difuso*, Herder, Barcelona, 1989.
- Radcliffe-Brown, A. R.: *El método de la antropología social* [1958], Anagrama, Barcelona, 1975.
- Rossi, I. y O'Higgins, E.: *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*, Anagrama, Barcelona, 1981.
- Schwimmer, E.: *Religión y cultura*, Anagrama, Barcelona, 1982.
- Torres Queiruga, A.: *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una filosofía de la religión*, Verbo Divino, Estella, 1992.
- Waal, A. de: *Introducción a la antropología religiosa* [1969], Verbo Divino, Estella, 1975.
- Whaling, F. (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*. I: *The Humanities*; II: *The Social Sciences*, Mouton, Berlin-New York-Amsterdam, 1983, 1985.





De la religión se han ocupado algunos clásicos de la psicología a principios de siglo (Freud, James), pero apenas la teoría y la investigación psicológica recientes. La psicología experimental o, en general, empírica, dominante en ambientes académicos y de investigación, ha ignorado ampliamente el fenómeno religioso; no lo ha tomado como ámbito específico de análisis y estudio. Realmente, la única teoría psicológica de la religión con un desarrollo bastante completo ha sido la psicoanalítica o, mejor, la freudiana. Pero aún en esta teoría, e igualmente en los elementos aislados de teoría en otros estudiosos de la «psiqué» o de la conducta, la psicología de la religión suele estar muy dominada por premisas filosóficas o de metapsicología. En rigor, no hay una psicología de la religión; no la hay con desarrollo teórico contrastado y fundamento empírico suficiente como para poder hablar de una disciplina científica de tal nombre.

No hay, además, una psicología de la religión en otro sentido y por otra razón: porque no hay *una* sola psicología. La unidad de la psicología es más que dudosa, y no porque en ella hayan proliferado teorías psicológicas variadas, divergentes y rivales entre sí —lo que es habitual en cualquier ciencia—, sino porque en el ámbito de la psicología coexisten y compiten paradigmas varios, difícilmente reconciliables bajo la unidad de una sola disciplina, y que reclaman modos del todo diversos de estudiar el objeto de la psicología, un objeto que, encima, es diferente en cada paradigma. El psicoanálisis toma por objeto de estudio los procesos inconscientes, su apartamiento de la conciencia y la posibilidad de traerlos a ésta. La psicología fenomenológica se propone estudiar no lo inconsciente, sino precisamente la conciencia, la experiencia humana consciente. La psicología objetiva, la que en la actualidad mantiene los principios de la tradición conductista, investiga la conducta manifiesta y sólo indirectamente se interesa por procesos psicológicos

internos. Las discrepancias entre estos tres modos de entender y practicar la psicología tienen precisamente un reflejo esencial en el punto de vista desde el cual abordan el hecho religioso, respectivamente, como ilusión, como experiencia y como conducta; y, por eso, cualquier presentación de la psicología de la religión pasa necesariamente a través de las diferencias paradigmáticas entre esas concepciones de la psicología.

## I. LA RELIGION COMO ILUSION EN EL PSICOANALISIS

No tanto hay una teoría psicoanalítica, cuanto una teoría freudiana de la religión. Freud se interesó por el hecho religioso como ningún otro de sus discípulos heterodoxos u ortodoxos; trató de desentrañar y valorar el significado de la conciencia religiosa; pero llegó a una valoración esencialmente negativa de la religión: como neurosis e ilusión, como supervivencia infantil e inmadura.

### 1. *Neurosis e ilusión en la conciencia religiosa*

Como psiquiatra, Freud (orig.1930) pretendía aliviar los sufrimientos psíquicos de sus pacientes y, con ambición mayor, también los de la humanidad: el malestar de la cultura. Su enfoque acerca de los procesos psíquicos es esencialmente clínico: se acerca a ellos bajo el prisma de la salud y la enfermedad. En este acercamiento ha considerado a la neurosis como prototipo de la patología psíquica, al menos, como prototipo de las enfermedades psíquicas que el psicoanálisis estaba en grado de curar o aliviar, hasta el extremo de que alguna vez define al psicoanálisis como un modo de tratamiento de las neurosis.

La neurosis, que constituye una categoría central en la teoría y en la práctica terapéutica de Freud, va a ser también la categoría psicoanalítica principal para la religión. No es que Freud se complazca en destacar los modos neuróticos de religión: el componente de neurosis presente en muchos comportamientos religiosos. Es que, más de raíz, considera a la religión, a la conciencia religiosa, como neurosis. Aquello que para Freud representa el prototipo del «mal» —del sufrimiento— psicológico, la neurosis, es lo que para él también constituye la sustancia de la religión: «neurosis obsesiva de la colectividad humana». Los fenómenos religiosos —insiste— sólo pueden ser conceptualizados por el psicoanálisis de acuerdo con el patrón de los síntomas neuróticos. Sólo este análisis permite comprender el inmenso poderío de la religión sobre la vida de los seres humanos, un poderío comparable al de la obsesión neurótica.

Como un ejemplo más del paralelismo, frecuente en Freud, entre historia individual e historia humana, presenta la religión como neurosis social y la neurosis como religión privada del individuo. Por virtud

de ese paralelismo, de la equivalencia entre neurosis y religión —y como posible consecuencia en apariencia paradójica— Freud entiende que, al ofrecer soluciones —aunque ilusorias— a problemas que el incrédulo tiene que resolver por sí solo, la religión puede proporcionar una cierta protección frente a la neurosis individual.

Es una protección, desde luego, ilusoria. Para Freud, las representaciones religiosas entran en la categoría de ilusión y así ha calificado a la religión en el título de una de sus obras: *El porvenir de una ilusión* (1927). Porvenir, a la religión, no le ve ninguno. Freud está convencido de que el abandono de la religión se producirá en la sociedad con la inexorable fatalidad de un proceso de crecimiento, igual que el abandono de otras ilusiones. Por ilusión entiende toda representación que tiene por punto de partida el deseo. Por cierto, no toda representación que tiene por cómplice al deseo es necesariamente errónea: de suyo, ilusión no es lo mismo que error, ni tampoco lo mismo que idea delirante. Pero, respecto a la ilusión religiosa, Freud se muestra implacable y no deja un resquicio de duda sobre su carácter irreal. La religión es, para él, no sólo neurosis colectiva, sino también delirio colectivo, con las características y las funciones del pensamiento delirante, que trata de sustraerse al principio de realidad, al juicio basado en la objetividad, y de independizarse del mundo exterior como medio de evitar el sufrimiento de lo real.

El psicoanálisis no se limita a describir e interpretar los fenómenos psíquicos, y a tratar su patología; además de eso, aspira a explicarlos. La explicación psicoanalítica arranca de la génesis: consiste en mostrar cómo se originan las neurosis y, por tanto, también cómo nace la religión. Neurosis y religión resultan de la persistencia del pensamiento mágico, de sentimientos y representaciones infantiles en un sujeto que no ha accedido a la madurez postedípica y que no los ha contrastado con la realidad. A semejanza del neurótico, el sujeto religioso concede importancia exagerada a los actos psíquicos; cree en la omnipotencia de las ideas y permanece prisionero del narcisismo infantil. Freud no duda en aceptar cierta caracterización del sentimiento religioso y místico como «sentimiento oceánico»: sensación de totalidad y de eternidad, sin límites ni barreras. Pero precisamente en ese sentimiento ve el sello del psiquismo más primitivo, propio del lactante, incapaz aún de distinguir entre su yo y el mundo exterior, una distinción correlativa del principio de realidad.

No contento con esta explicación algo genérica, Freud (1913) la concreta acercando la figura de Dios a la del padre. Dios es la sublimación del padre, la resurrección del padre ideal. Lo es en el desarrollo de la religión del individuo y también de las religiones históricas. Con el aval —supuestamente científico, pero más bien endeble— de estudios de antropología cultural, Freud se cree en grado de conjeturar los orígenes del monoteísmo. En el principio, en una sociedad del todo dominada por el padre, poseedor de los bienes y de las mujeres de la tribu, se

habría producido el asesinato del padre a manos de los hijos, los hermanos. Estos se habrían conjuramentado para crear una sociedad igualitaria, fraterna, sin ningún otro padre posesivo y poderoso: nadie había de poseer en adelante a todas las mujeres. Con el paso del tiempo, la hostilidad hacia el padre asesinado habría cedido ante el recuerdo amoroso suyo y ante su idealización. Dios es el protopadre asesinado y recordado en el culto. En lo que respecta a la tradición bíblica, Freud (1937) asume que Moisés fue asesinado por los israelitas y que Yahvé no es otra cosa que el protopadre Moisés sublimado.

Neurótica desde una diagnosis clínica, ilusoria desde un punto de vista cognitivo e infantil en perspectiva ontogenética: así aparece, en Freud, la religión, un sentimiento del que hace falta curarse. En el polo opuesto a la actitud del creyente está la del científico, que Freud valora como correspondiente al estado de madurez humana, un estado en el que se renuncia al principio de placer o, mejor, se subordina éste al de realidad, buscando su satisfacción en el mundo exterior, real. El contraste entre religión y ciencia es paralelo al de infantilismo y madurez, en rigor, un componente suyo. Freud ve a la religión como algo de lo que el sujeto maduro llega a estar de vuelta, y ve al psicoanálisis como educador para esta madurez. Los dogmas religiosos responden a anhelos humanos, pero esta correspondencia no los hace verdaderos:

Sería muy bello que hubiera un Dios creador del mundo y providencia bondadosa, un orden moral universal y una vida de ultratumba, pero encontramos hartos singular que todo suceda tan a medida de nuestros deseos.

El psicoanálisis, ante la religión, asume un papel terapéutico o, si se prefiere, educativo: actúa como conocimiento des-ilusionador; educa en la renuncia a las ilusiones del deseo contrarias a la realidad y enseña al ser humano la aceptación de su real destino.

## 2. *La religión y lo inconsciente*

No ha estado solo Freud en ver la religión, toda religión, como morbosa. La analogía psicopatológica vertebrada igualmente el análisis de Janet (1926/1928): la creencia es un delirio religioso; al comportamiento religioso hay que aplicarle el modelo de los hechos psicopatológicos. Por otro lado, el psicoanálisis posterior a Freud no ha abordado la conciencia religiosa de manera formal y sistemática. Así que la teoría psicoanalítica de la religión se ha quedado en los términos en que su iniciador la dejó. Sólo es de señalar la excepción de Jung (1951), quien, sin embargo, desarrolló no tanto una psicología de la religión, cuanto una interpretación de símbolos y mitos religiosos —también símbolos cristianos, como el de la Trinidad— como arquetipos del inconsciente colectivo. Es dudoso, por otro lado, que la interpretación jungiana sea todavía psico-

logía o psicoanálisis, cuando netamente adopta el tono de una hermenéutica filosófica y de una metapsicología, en la que también se había aventurado el propio Freud en su análisis de la religión.

En un marco estrictamente psicoanalítico, el único apunte notable para una corrección significativa de la teoría freudiana de la religión lo ha aportado Winnicott (1972) a partir de un análisis de la fantasía y del juego. Las representaciones de fantasía y la actividad lúdica son, para Winnicott, de naturaleza «transicional»: son intermedias y medianeras entre el autoerotismo oral del bebé y la relación de objeto, de objetividad, propia del principio de realidad, del adulto. En esa posición transicional, cuestionan la drástica distinción entre principio de placer y de realidad. La religión, como el arte, constituye una realización cultural de un momento evolutivo transicional, pero, al propio tiempo, duradero. Pertenece al ámbito de la fantasía y de las fábulas dotadas de sentido, de las que el ser humano adulto no puede prescindir. En consecuencia, la religión no queda relegada ya al oscuro mundo de la neurosis y de la idea delirante, y encuentra su lugar, junto al juego y al arte, sin sumisión —ni oposición tampoco— al principio de realidad, entre las creaciones culturales —y adultas— de la fantasía.

Por lo demás, las escasas observaciones incidentales que sobre la religión se encuentran en autores recientes de orientación psicoanalítica la refieren al marco conceptual genérico del inconsciente y de la represión, con el único —aunque importante— matiz de que no otorgan, ni de lejos, a la religión la relevante cuota que Freud le asignó en la producción de infelicidad humana y de malestar en la cultura. El contexto cultural, además, parece reclamar no ya tanto el psicoanálisis de la vida religiosa, cuanto el de la muerte de Dios. Pero Deleuze y Guattari (1973) marginan el asunto hasta la irrelevancia: «Dios, muerto o no, el padre, muerto o no, todo viene a ser lo mismo, puesto que la misma represión prosigue». Por su parte, Lacan (1974) da otro giro al asunto: la verdadera fórmula del ateísmo no es que Dios ha muerto, sino que Dios es inconsciente.

No es muy original Lacan al colocar a Dios en lo inconsciente. Después de Freud, muchas tentativas de hallar raíz antropológica a la religión han ido a buscar esta raíz en lo inconsciente. Seguramente es el elemento más universalizable de la teoría psicoanalítica de la religión: identificar la sustancia y la génesis de la religión del lado de lo inconsciente. La teoría freudiana no sería entonces más que una versión —escorada hacia la religión neurótica— de una posible teoría psicoanalítica más general del inconsciente religioso, y cuya otra posible versión podría reconocer la realidad de una religión «sana». Pero esta última, de hecho, sólo se encuentra en autores que en rigor son ajenos a la concepción del psicoanálisis y que conciben la psicología como ciencia de la experiencia y no de lo inconsciente, autores, sin embargo, que no han tenido inconveniente en recurrir a la noción de inconsciente para analizar la religión.

## II. LA RELIGION COMO EXPERIENCIA EN LA PSICOLOGIA FENOMENOLOGICA

A diferencia del psicoanálisis que sólo se ocupa de la conciencia por su relación con lo inconsciente, cierta psicología, al contrario, toma como objeto principal de estudio la conciencia, la vivencia o experiencia humana consciente y significativa, y para ello procede con un método que, por atender a modos e intencionalidad de lo dado en la conciencia, puede caracterizarse como fenomenológico. Bajo esta rúbrica de psicología fenomenológica cabe agrupar orientaciones tan alejadas del psicoanálisis como de la psicología conductista, orientaciones que suelen recibir otros rótulos más específicos, pero también menos apropiados, como el de psicología existencial, humanista o personalista. Respecto a la religión coinciden en tomarla por su contenido de experiencia; y suelen, además, coincidir en una valoración de la religión mucho más positiva que la del psicoanálisis.

### 1. *Variedades de la experiencia religiosa*

En el origen de la consideración de la religión como experiencia está, sin embargo, un clásico, William James, a quien los manuales de historia de la psicología suelen presentar como pionero de otra tradición: de la psicología funcionalista, luego conductista, que ha dominado más de medio siglo los ambientes académicos. Invitado, el curso 1901/1902, a dictar en Edimburgo las conferencias Gifford sobre religión natural, James disertó acerca de «las variedades de la experiencia religiosa». La obra resultante de esas conferencias (James, orig. 1902) sigue siendo hoy, casi un siglo después, el tratado más completo de psicología de la religión y, además, la única obra clásica, junto con las de Freud, en la que se desarrolla propiamente una teoría de la religión.

La de James es, sin embargo, una teoría poco más que descriptiva, apenas explicativa. Por su carácter predominante de descripción de los fenómenos de la experiencia religiosa, es apropiadamente colocada en este apartado de una psicología fenomenológica. Aunque adhiere a una concepción funcionalista y pragmatista del conocimiento, la misma que iba a dar origen a una psicología positivista y experimental en el conductismo, James procede con un método psicobiográfico que luego iba a quedar desacreditado entre los psicólogos experimentales y sólo utilizado por los de orientación fenomenológica. Su material de estudio son documentos personales que testimonian acerca de la experiencia religiosa: diarios, confesiones, textos autobiográficos, respuestas confidenciales o públicas a cuestionarios sobre religión. A estos testimonios de mujeres y hombres religiosos los deja hablar por sí mismos, sin intrusiones propias; y el acopio que ha hecho de ellos nada tiene que envidiar a libros clásicos de la literatura teológica y mística.

El título del libro anuncia con propiedad el contenido. Se trata de estudiar la *experiencia* religiosa y no otros elementos de la religión: sociales, institucionales, éticos, ideológicos, rituales. No es una selección arbitraria del ámbito de estudio, ni tampoco está dictada tan sólo por la perspectiva de psicólogo con que James aborda el tema. Es fruto de una opción que corresponde a la idea que tiene de la religión: antes que nada, experiencia o —más concreto aún— sentimiento. Para James lo religioso constituye una categoría de la sensibilidad y la fuente de la religión es el sentimiento. Los demás elementos son derivados. En particular, las doctrinas religiosas surgen como construcciones producidas por el intelecto en direcciones originalmente sugeridas por el sentimiento.

No es una experiencia unitaria u homogénea. Hay, más bien, numerosas *variedades* de sentimiento religioso. En esto James se contrapone a Freud, que vio la religión como una unidad, susceptible de análisis y explicación unitarios. En James la experiencia religiosa es variada, plural, y «religión» vale sólo como nombre colectivo. Esto no le impide definir —o, mejor, acotar— la religión en algunas formulaciones unificadoras: religión es creer en lo invisible y ajustar a ello la propia felicidad; religión son los sentimientos, actos y experiencias del hombre en soledad en relación con la divinidad; la religión es una reacción total del hombre ante la vida, caracterizada por la ternura y, a la vez, por cierta seriedad solemne, una reacción que vuelve fácil y agradable lo necesario.

Relaciona James las variedades de la experiencia religiosa con una doble categoría de sujetos: los «nacidos de una vez», aquéllos que de manera espontánea concuerdan con las cosas y hallan felicidad en ellas; y los «nacidos dos veces», que necesitan alcanzar ese acuerdo y felicidad a través de un difícil proceso de conflicto y drama. Este segundo nacimiento, a su vez, lo relaciona con el de conversión religiosa, que presenta como el proceso repentino o gradual por el que un yo dividido, conscientemente equívocado o infeliz, se torna conscientemente feliz y correcto como consecuencia de sostenerse en realidades religiosas.

Hay en James no sólo descripción, sino también valoración de la experiencia religiosa, una valoración positiva, fundada en criterios pragmatistas, avalados por la cita evangélica de «por los frutos los conoceréis». La religión está al servicio de la vida y ha de ser juzgada por sus frutos. Es la vida, al final, la que decide. No ignora James que la sensibilidad religiosa se desarrolla también en formas enfermizas, pero no son éstas las que le ocupan; y cree firmemente en la existencia de una religiosidad sana, vinculada a la felicidad.

Hay en él también un bosquejo de explicación del origen de la experiencia religiosa, origen que sitúa en el yo inconsciente o subconsciente. Precisamente, esa radicación en el fondo no manifiesto de la persona permite a James entender cómo el objeto de la experiencia religiosa es real, aunque no objetivable, y es experimentado como entidad misteriosa y superior, pero no extraña o externa a uno mismo.

## 2. *Religión y personalidad sana*

La experiencia religiosa, cuyas variedades estudió James, no ha sido objeto de atención por parte de la psicología experimental y conductista. Algo la ha atendido, en cambio, otro género de psicología, aquí calificada de fenomenológica, que diverge mucho del psicoanálisis, aunque a éste le haya tomado en préstamo algunos conceptos. Es una psicología de corte clínico, y no académico, en cuyo centro está la identidad y totalidad singular de la persona, de su conciencia y experiencias subjetivas, de su disposición y ánimo al afrontar el mundo, y de su maduración a lo largo del curso de la vida. Teñida de connotaciones humanistas, personalistas o existenciales, trata siempre de ser una psicología comprensiva: aspira a comprender la acción y la vivencia humanas, a desvelar su significado. A menudo, también trata de trascender el enfoque meramente descriptivo —cómo es y cómo obra el ser humano— para adoptar un tono moral: cómo obrar para dar sentido a la vida, cómo llegar a ser persona, cómo alcanzar la madurez, quizá la felicidad.

La personalidad saludable sigue siendo, pues, aquí un tema predominante, como en el psicoanálisis. Pero el papel de la religión respecto a la salud y bienestar psíquicos suele aparecer de modo harto diferente. Jourard y Landsman (1987) recapitulan bien las posiciones del enfoque humanista al respecto, cuando —por cierto, citando a James— asumen que la experiencia religiosa es parte de la condición humana y, desde luego, un posible elemento integrante de la personalidad sana. Hay, por supuesto, religiones insanas, como la idolatría o el sentimiento de culpa. Pero la religión, cuando ella misma es sana, contribuye al desarrollo de la personalidad saludable.

En algunos autores se da una psicología no tanto explícita, cuanto implícita de la experiencia religiosa. Las «experiencias cumbre» que ocupan un lugar crucial en la psicología de la autorrealización, de Maslow (1976), están descritas de manera en todo afín a las experiencias religiosas, místicas o de lo sagrado: experiencias de conocimiento del Ser, de unidad dichosa con el mundo, de integración interior e identidad personal aguda. Verdad es que no tienen por qué ser formalmente experiencias religiosas, pero éstas, desde luego, constituyen una variedad posible de experiencia cumbre; y se comprende que, en la cura de almas, se haya recurrido ampliamente a esta psicología para ilustrar los benéficos efectos de la vida de fe.

La distinción pertinente y crucial en esta psicología es la de religión —o fe— sana frente a insana. En Fromm (orig. 1947) la línea divisoria la trazan la racionalidad y la autonomía: el ser humano no puede vivir sin una fe, que no necesariamente es fe en Dios, sino más bien fe racional, sea en Dios o en otros valores. Desde su planteamiento, una fe mística en Dios está más cerca de la fe en la humanidad —son ambas «sanas»— que la fe calvinista o luterana, que a Fromm le parece heterónoma y deshumanizadora.



Resulta del mayor interés el sentido que Erikson (1980) reconoce a la conciencia religiosa en una doble posición, en privilegiado nexo con los dos estadios extremos, el primero y el último, de desarrollo de la identidad personal. Por un lado, la raíz de la religión está en la primera construcción de identidad que realiza el lactante, a partir de la experiencia del reconocimiento mutuo, del recibir y ser aceptado por la madre. Entiende Erikson que la religión es la institución social que a través de la historia humana ha tratado de confirmar en el hombre esa confianza básica —en los demás, en uno mismo y en la vida— que ha de establecerse en la primera infancia. Al decirlo, oportunamente advierte que eso no convierte a la conciencia religiosa en regresiva; antes bien, «la gloria de la infancia» —en la conciencia religiosa como, en general, en la confianza básica— sobrevive en la edad adulta como elemento de la identidad de la persona madura. Por otro lado, la referencia religiosa aparece de nuevo en el último estadio de la madurez personal, estadio que Erikson caracteriza como de «integridad», de aceptación tanto del ciclo vital único y exclusivo de cada persona, cuanto del destino de mortalidad que nos aguarda. Es un estadio de sabiduría en el que, frente a la tentación de desesperación, la persona se vuelve hacia «preocupaciones últimas», guiadas por los sistemas filosóficos o religiosos, y desarrolla el sentido de la propia identidad en la dirección de algún género de trascendencia que se expresa en algo así como: «yo soy lo que sobrevive de mí».

La psicología existencial de Frankl (1948, 1987) está centrada en la cuestión del sentido: sentido de la vida, de la acción, del sufrimiento. Es una cuestión vinculada al *nous* humano, al *logos*, superior a la *psyché*. Reprocha Frankl al psicoanálisis haberse limitado a la psicoterapia, cuando la mayoría de los males que aquejan a los hombres de hoy son del orden del sentido, no de la *psyché*, y necesitan de logoterapia, una terapia que no duda en asemejar a la cura de almas. Lo espiritual y religioso se encuentran a sus anchas en la psicología de Frankl, quien los asigna al orden del *logos*, del sentido, y localiza su origen en lo inconsciente, que, por tanto, incluye lo espiritual tanto como lo libidinal. El propio Dios puede resultarnos inconsciente para nosotros mismos, una sugerencia que Frankl relaciona con la tradición teológica del Dios escondido y del Dios desconocido. Es más, nuestra relación con él puede hallarse rechazada y reprimida, con lo cual se introduce la noción de una represión del inconsciente religioso. Pero la auténtica religiosidad, para Frankl, no es mera pulsión, procedente de lo inconsciente, sino decisión existencial libremente asumida.

De los psicólogos de orientación personalista, ninguno como Allport (orig. 1937) queda tan próximo de la psicología objetiva —en realidad, está dentro de ella, aunque por teoría y por método cabe incluirle en la tradición fenomenológica y humanista—, y ninguno tampoco ha valorado con tanta claridad como él la función saludable de la religión. Su teoría de la personalidad contiene, como elemento esencial, la descrip-

ción de la personalidad madura: sana, a la vez que adulta. A la personalidad madura le atribuye, entre otros rasgos, el de poseer una filosofía unificadora de la vida, filosofía que también puede ser de contenido laico, pero cuyo prototipo lo constituye precisamente la religión. Allport (1963) no omite mencionar que el sentimiento religioso puede ser inmaduro, actuar como mecanismo de defensa, pero básicamente ve a la religión como parte integrante de la personalidad madura.

### 3. *Psicología religiosa*

Con la línea fenomenológica, no suspicaz, sino valorizadora de la experiencia religiosa, enlaza la «psicología religiosa» —y no ya psicología de la religión— que suele desarrollarse en ámbitos confesionales. Es un género de psicología bien representado en la revista *Lumen vitae*, cuyas principales aportaciones han estado en investigar —por lo general, con técnicas y procedimientos propios del enfoque fenomenológico— las representaciones de Dios y las experiencias religiosas en cristianos. En la medida en que procede de acuerdo con el método científico y no introduce la confesionalidad en la investigación y teoría psicológica, esta psicología ha contribuido a generar conocimientos empíricos válidos sobre la religión, aunque, en gran medida, por otra parte, se cultiva para poner los conocimientos psicológicos al servicio de la catequesis, de la pastoral y de la evangelización.

Dentro del enfoque de psicología religiosa, está la obra de Vergote (1969), quien, a semejanza de James, se centra en la experiencia religiosa. La define como el movimiento involuntario, que sitúa al hombre delante del misterio de la totalidad en la cual está englobado, que le interpela y conduce a poner la cuestión del sentido de su existencia. Pero la experiencia religiosa —advierte Vergote en una puntualización teológica, que jamás se le ocurriría realizar a un psicólogo sin preocupaciones confesionales— es una experiencia no de Dios, sino de sus signos. Vergote estima que la teoría de Freud es la única que proporciona explicación psicológica de los fenómenos básicos de la religión, sobre todo, a través de la bipolaridad padre / madre. Así pues, a semejanza de otros psicólogos de la experiencia, toma en préstamo algunos conceptos psicoanalíticos y desarrolla la explicación que sigue. En el origen de la religión está Eros, el principio de felicidad y de unión, al que corresponde el sentimiento oceánico, vinculado todo ello con el símbolo materno. Pero este sentimiento no desemboca en una religión digna de tal nombre más que a través de una serie de trasmutaciones operadas bajo la exigencia del símbolo paterno. Son trasmutaciones asociadas a la madurez humana: Vergote llega a decir que el hombre no alcanza la verdadera fe religiosa antes de los 30 años. La religión recoge así deseos y valores que ligan al ser humano a sus orígenes. Pero, por otro lado, hay que desprenderse de las solidaridades primarias; y —en nuevo quiebro, donde tesis teológicas parecen irrumpir en el análisis psicológico—

Vergote afirma que Dios polariza los deseos humanos al propio tiempo que los niega.

Es una psicología religiosa, que irremediamente da la impresión de reproducir el esquema escolástico de *philosophia, ancilla theologiae*, ahora en versión de «psicología al servicio de la teología». Sólo que, a semejanza de la escolástica, que de todos modos llegó a desarrollar una filosofía, también aquí hay aportaciones científicas, no prisioneras de la confesionalidad, a una psicología de la religión. A los autores de *Lumen Vitae*, como a Vergote, hay que reconocerles, en cualquier caso, el mérito de haber llevado a cabo investigaciones empíricas para tratar de contrastar sus hipótesis sobre la experiencia religiosa. En particular, cabe destacar un estudio de Vergote y Tamayo (1980) sobre los componentes de elementos paternos y maternos en la representación de Dios: estudio transcultural (360 sujetos de seis países de distintos continentes) realizado bajo la hipótesis de la bipolaridad citada entre simbolismo del padre y de la madre en la génesis y madurez de la experiencia religiosa. Sus hallazgos básicamente confirmaron el modelo teórico de Vergote y han mostrado cómo el Dios cristiano —aunque habitualmente confesado como Dios Padre— reúne para los creyentes rasgos de la figura materna tanto como de la paterna.

### III. LA RELIGION COMO CONDUCTA EN LA PSICOLOGIA OBJETIVA

La psicología dominante en los círculos académicos y científicos, en las universidades e institutos de investigación, no se ha interesado nada por lo inconsciente, ni tampoco apenas por la conciencia o por la experiencia, a las que ha tenido no ya sólo por dudosamente objetivables y, por tanto, difíciles de estudiar científicamente, sino también por fenómenos secundarios, derivados de los fenómenos —éstos, sí, básicos— de conducta. Esta psicología, en todo caso, ha investigado y teorizado sobre la conducta manifiesta y, en consecuencia, ha adoptado durante mucho tiempo el rótulo de conductismo para dejar claro que estudiaba y trataba de explicar no el psiquismo interior subjetivo, sino la conducta objetivada y observable. Cuando se han abandonado muchos de los principios teóricos y metodológicos del conductismo, como ocurre en la psicología cognitiva actual, y los psicólogos han empezado a investigar también procesos internos del sujeto —principalmente procesos cognitivos, pero ni siquiera entonces, necesariamente, procesos conscientes—, lo han hecho todavía atendiendo a principios de objetividad y asumiendo que tales procesos internos son investigables sólo en la medida en que quedan objetivados en comportamientos objetivos y observables. La insistencia en la objetivación, coherente con el propósito de tratar el comportamiento humano —y, si acaso, sus elementos psíquicos internos— como un objeto más entre los objetos del mundo, justifica hablar de esta psicología como «objetiva».

Es una psicología que apenas ha atendido a los fenómenos religiosos. De ella hay poco que decir para una psicología de la religión, aunque sí cabe notar que, por contraste con el psicoanálisis y con la psicología fenomenológica, su perspectiva específica para los hechos de religión está en abordarlos esencialmente como conducta, como comportamientos objetivados y observables. En cuanto a método, y para el caso de llegar a estudiar también la experiencia religiosa, las representaciones y sentimientos religiosos, lo suyo es investigarlos a partir del comportamiento observado mediante un método empírico y, en lo posible experimental. En cuanto a teoría, y de acuerdo con los esquemas teóricos que le son propios, una psicología objetiva de la religión habría de aplicarse a la explicación de la conducta religiosa y de sus connotaciones psíquicas de ideas y sentimientos. En esta explicación tendría que identificar cuáles son los antecedentes de la conducta religiosa, es decir, qué procesos de aprendizaje contribuyen a establecerla o mantenerla, y, más radicalmente aún, qué configuraciones de estímulos o acontecimientos en el entorno resultan cruciales para ese aprendizaje.

Todo el párrafo anterior va enunciado en condicional, porque ni el conductismo ni, en general, la psicología objetiva han mostrado interés por la religión. Queda bosquejado así no tanto cuál es, sino cuál podría llegar a ser el programa de investigación y construcción teórica de una psicología objetiva, ya conductista, ya cognitiva, de la religión: un programa que de hecho no ha sido desarrollado y sobre el que no pueden ofrecerse ni resultados de investigación, ni hipótesis sólidas de teoría. A diferencia de lo hallado en el psicoanálisis y en la psicología fenomenológica, aquí sólo cabe señalar una inmensa laguna. Es una laguna, sin embargo, seguramente no casual y que ha de llevar a plantear algunas cuestiones críticas acerca de la posibilidad y sentido de una ciencia empírica del hecho religioso.

### 1. *Investigación científica de la conducta religiosa*

Dentro del gran vacío de la inexistente psicología objetiva de la religión es posible, de todos modos, espigar un par de ejemplos que ilustran el modo de un posible desarrollo de esta disciplina. El primero de ellos está tomado de uno de los exponentes más representativos de la psicología conductista: Skinner. En la obra donde ha presentado de forma sistemática su concepción de la conducta humana, Skinner (1969) dedica un capítulo, de unas diez páginas, a la religión dentro de la sección titulada: «las instancias que ejercen control» [sobre la conducta], al lado de sendos capítulos dedicados al gobierno y la ley, a la psicoterapia y a la educación. En esas páginas, trata no de la conducta religiosa como fenómeno dependiente de otros —cómo surge, qué factores contribuyen a determinarla—, sino de la religión como instancia ya constituida e influyente en conductas. En su análisis de los mecanismos de esta

influencia o control sobre conductas, distingue tres tipos de instancias religiosas: *a*) las que creen manejar relaciones de contingencia con hechos sobrenaturales (magia); *b*) las que confiesan no manejar esas relaciones, pero proclaman que sí existe relación de los hechos sobrenaturales con las propias acciones de cada cual (salvación relacionada con las obras); *c*) las que ni siquiera postulan este segundo tipo de relación (asemejadas, estas últimas, por Skinner, a la ética). Es todo lo que el conductismo parece haber tenido que decir sobre la religión.

La mayoría de los aspectos psicológicos y comportamentales de la religión cae dentro de lo que suele considerarse campo propio de la psicología social: actitudes, creencias y valores; identidad personal; pautas de reconocimiento recíproco y grupo social de pertenencia o de referencia. Se comprende, pues, que, de las disciplinas de la psicología objetiva, haya sido ella la que más se ha adentrado en el terreno de la religión. La psicología social estudia las creencias y las acciones religiosas a igual título que cualesquiera otras creencias y actos sociales, sin atender a su específico contenido: religioso, moral, cívico o artístico. De hecho, además, hay escasa investigación en estos u otros aspectos psicosociales del comportamiento religioso. Pero cabe tomar uno de los estudios clásicos en psicología social como segundo ejemplo del modo en que la psicología objetiva considera la religión.

Es el estudio que Festinger y otros (1956) hicieron de la espera apocalíptica del fin del mundo por parte de un grupo de conversos que creían haber recibido una revelación acerca de ello. El nerviosismo del grupo crecía a medida que se acercaba la fecha y momento revelado: la madrugada del primer día de un invierno de los años 50. Ya en esa madrugada, y ante la asamblea de fieles que esperaban el acontecimiento final, una de las profetisas declaró haber recibido un nuevo mensaje, que anunciaba que el cataclismo no tendría lugar precisamente gracias a ellos, a los creyentes, que con su comportamiento habían salvado al mundo. Ahora se trataba de difundir por doquier este otro anuncio y de hacer nuevos conversos. El informe de este estudio lleva por título: «Cuando falla la profecía», y se aplica a analizar los procesos de disonancia cognitiva —en este caso, disonancia entre pensamiento y realidad— desencadenados por el acontecimiento, mejor dicho, por no haber acontecido lo esperado.

La investigación y análisis de Festinger dan pie a dos comentarios. El primero se refiere a la semejanza entre el grupo estudiado y la primera comunidad cristiana, también a la espera de un próximo final del mundo, que no llegó a tener lugar. El modelo de disonancia cognitiva contiene, por tanto, el germen —sin desarrollar— de una posible explicación teórica psicosocial de la génesis y difusión del cristianismo. El otro comentario, de mayor calado, es para resaltar que en el estudio de un fenómeno de religión —la espera del fin del mundo— la psicología objetiva ha hallado una secuencia de comportamientos sociales, secuencia que ha llegado a considerar significativa y típica porque pone de

manifiesto regularidades que con carácter más general parecen darse en el comportamiento humano; y que ha sido por eso, por la posibilidad de generar a partir de ese hallazgo un modelo de conducta social con amplio rango de validez —el modelo de disonancia cognitiva—, por lo que la investigación ha llegado a tener relevancia teórica o, aún más de raíz, la investigación llegó a ser emprendida.

## 2. *Las condiciones de una psicología de la religión*

Con el segundo comentario recogido, quizá se da en la clave de que la psicología objetiva se haya interesado tan poco por el hecho religioso, mucho menos que la sociología o la antropología cultural. Requisito indispensable para el desarrollo y relevancia disciplinar de una ciencia empírica de la religión es, desde luego, ante todo, que con instrumental y método científico propio de una disciplina —de historia, de sociología, de psicología u otra— se investiguen determinados fenómenos religiosos en su concreta naturaleza específica. Pero, más allá del cumplimiento de este requisito, la circunstancia decisiva yace en que el hecho religioso, en alguno de sus elementos y bajo la perspectiva en cada caso pertinente, proporcione a la ciencia en cuestión algunos conceptos que puedan resultar centrales en el ámbito general de la correspondiente descripción y explicación científica. Es así como el desarrollo de una sociología y de una antropología de la religión se ha debido no a la acumulación de estudios particulares, más o menos valiosos e interesantes, sino a la concepción y análisis de determinados fenómenos religiosos como fenómenos clave para la comprensión y explicación de la sociedad y de la cultura. Sólo en la medida en que el hecho religioso —o alguno de sus componentes— aparece crucial para entender una sociedad o una cultura llega a desarrollarse una sociología o una antropología de la religión.

A diferencia de sociólogos y antropólogos, los psicólogos, principalmente los de orientación objetiva, no han considerado a la religión —las creencias, las experiencias, las conductas religiosas— como elemento crucial en la explicación de otros procesos psíquicos, experiencias y comportamientos, y ni siquiera la han visto como fenómeno específico, lo bastante singular o interesante como para merecer estudio aparte. Conductas y experiencias religiosas no han tenido carácter específico para los psicólogos que —con las contadas excepciones de Freud y James— no han detectado en ellas nada especial que estudiar, nada distinto de lo que hay en otras experiencias y conductas; y, en consecuencia, mucho menos, les han concedido un significado clave en el análisis y explicación general de experiencias y conductas.

En una reseña semejante a ésta, Déconchy (1970) resaltaba la pobreza de la «psicología de los hechos religiosos», reducida a psicopatología o a psicociología, y resaltaba que esa disciplina no había logrado aún establecer los indicadores y variables fundamentales del

hecho religioso. La cuestión de fondo estriba en si a la psicología científica le interesa llegar a establecerlos; o, más de raíz, en si, desde sus propios supuestos, tiene necesidad o posibilidad incluso de establecerlos. En caso de respuesta negativa, podrá haber investigación psicológica de los hechos religiosos, mas no, en rigor, una psicología de la religión. En todo caso, en los elementos de teoría psicológica de la religión aquí presentados hay suficientes sugerencias, liberables, además, del marco teórico donde inicialmente surgieron, que permitirían dar relevancia general, dentro de la psicología, a los fenómenos psíquicos y/o comportamentales de religión. Señalarlos es indicar el camino por el cual podría llegar a constituirse una psicología empírica de la religión. He ahí, pues, algunos de esos elementos: el lugar de la experiencia religiosa y de sus variedades respecto a la bipolaridad de salud / enfermedad; la correspondencia de los valores, creencias y sentimientos religiosos con un proceso de madurez humana a lo largo del curso de la vida; el valor de realidad / fantasía de las representaciones religiosas y sus funciones dentro de la función general del pensamiento humano; el modo en que se aprenden las creencias y experiencias religiosas y el modo en que influyen en comportamientos. Todo ello por no citar elementos de naturaleza psicosocial —de afiliación y pertenencia al grupo religioso, del papel de la iniciación grupal en la configuración de la propia identidad personal, de valor de los ritos, etc.— donde la psicología social y la sociología de la religión son fronterizas y se complementan.

En la medida en que la filosofía de la religión —e igualmente una teoría no teológica, sino científica, interdisciplinar, de la religión— se nutre de los hallazgos, análisis y teorías de diferentes ciencias, se comprende que haya tratado de alimentarse, sobre todo, de las psicologías que tenían algo que ofrecerle: el psicoanálisis y, en medida menor, la rotulada aquí como fenomenológica; dos orientaciones, por lo demás, muy afines a la propia filosofía. Ha sido nutrición más sabrosa que sustanciosa. El carácter clínico de los procedimientos de observación que utilizan y la dificultad de generalizar sus hallazgos en proposiciones con forma de ley, como aspiran a ser los enunciados de la ciencia, hacen muy problemático el uso teórico y filosófico de psicoanálisis y psicología fenomenológica. Ambas orientaciones, además, son deudoras de tantos presupuestos filosóficos, que, cuando acude a ellas, la filosofía consigue poco más que recuperar lo que previamente les había transmitido, y realmente no obtiene un contraste o una información exteriores a ella misma, ese contraste que se espera de una ciencia menos comprometida con la filosofía. Para el filósofo de la religión resulta cómodo acudir a Freud —no digamos a Jung—; pero esa misma comodidad es síntoma de que en esas fuentes no tiene mucho con lo que enriquecerse. Son fuentes donde va a encontrar principalmente metafísica o, si se prefiere, metapsicología, más que psicología propiamente empírica. Con todo, Freud, James y otros autores ofrecen un rico repertorio de propo-

siciones, de hipótesis, que pueden ser contrastadas por procedimientos objetivos, llegar a cuajar en una verdadera psicología científica de la religión y constituir entonces sustancia nutricia más sólida para la filosofía y para la teoría de la religión.

## BIBLIOGRAFIA

- Allport, G. W.: *Pattern and growth in personality*, Rinehart and Winston, New York, 1963
- Allport, G. W.: *Psicología de la personalidad* [1937], Paidós, Buenos Aires, 1974.
- Déconchy, J. P.: «La psychologie des faits religieux», en H. Desroche y J. Séguéy (eds.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Cujas, Paris, 1970.
- Deleuze, G. y Guattari, F.: *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barral, Barcelona, 1973.
- Erikson, E. H.: *Identidad. Juventud y crisis*, Taurus, Madrid, 1980.
- Festinger, L., Riecken, H. W. y Schachter, S.: *When prophecy fails*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1956.
- Frankl, V. E.: *Psicoanálisis y existencialismo*, FCE, México, 2<sup>a</sup> 1987.
- Frankl, V. E.: *Der unbewusste Gott*, Frankl, Wien, 1948.
- Freud, S.: *El malestar en la cultura* [1930], en *Obras completas III*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.
- Freud, S.: *El porvenir de una ilusión* [1927], en *Obras completas II*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.
- Freud, S.: *Moisés y la religión monoteísta* [1937], en *Obras completas III*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.
- Freud, S.: *Totem y tabú* [1913], en *Obras completas II*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.
- Fromm, E.: *Ética y psicoanálisis* [1947], FCE, México, 1957.
- James, W.: *Las variedades de la experiencia religiosa* [1902], Península, Barcelona, 1986.
- Janet, P.: *De l'angoisse à l'extase. Étude sur les croyances et les sentiments: I. Un délire religieux, la croyance; II. Les sentiments fondamentaux*, Alcan, Paris, 1926-1928. ▀
- Jourard, S. M. y Landsman, T.: *La personalidad saludable*, Trillas, México, 1987.
- Jung, C. G.: *Simbología del espíritu* [1951], FCE, México, 1962.
- Lacan, J.: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barral, Barcelona, 1974.
- Maslow, A. H.: *El hombre autorrealizado*, Kairós, Barcelona, 1976
- Skinner, B. F.: *Ciencia y conducta humana*, Fontanella, Barcelona, 1969.
- Vergote, A. y Tamayo, A.: *The parental figures and the representation of God: a psychological and cross-cultural study*, Leuven Univ. Press-Mouton, Louvain-La Haye, 1980.
- Vergote, A.: *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid, 1969.
- Winnicott, D. W.: *Realidad y juego*, Gedisa, Barcelona, 1972.



# SOCIOLOGIA DEL HECHO RELIGIOSO

*José María Mardones*

El hecho religioso siempre está inscrito en una sociedad determinada. Es un hecho social. Este dato elemental es constitutivo del hecho religioso. De aquí que, un análisis serio y riguroso del hecho religioso, como pretende ser el acercamiento filosófico, no puede prescindir del análisis sociológico. Con él no se dice evidentemente todo acerca de la religión, pero sí se aborda un aspecto fundamental del hecho religioso. Una consideración asocial de la religión hurta una dimensión que, en el mejor de los casos, deja sin explicar numerosos cambios en la religión y la cultura, que tienen como protagonista a la sociedad.

En un momento en el que se ha hecho evidente que la reflexión filosófica no puede prescindir de la contribución de las ciencias, si no quiere caer en la especulación vacía de contenido, es de todo punto comprensible tener en cuenta la aportación de la disciplina sociológica de la religión. Añádase además, la cercanía existente entre las teorías sociológicas más amplias y enérgicas y las teorías o análisis filosóficos. Nos hallamos en un campo en el que, en ciertos momentos, las fronteras se difuminan hasta desaparecer.

## I. RELIGION Y SOCIEDAD MODERNA

Un dato que llama la atención desde el inicio del tratamiento sociológico de la religión en el siglo XIX<sup>1</sup>, es la estrecha vinculación entre los análisis sociales de la religión y las teorías que se detentan acerca de la sociedad moderna. La religión aparece ligada a las experiencias de la sociedad moderna del siglo XIX. Sobre todo, el énfasis que se ponga en

1. Los problemas que suscita el hecho religioso necesariamente encarnado en formas sociales, han preocupado a muchos pensadores desde el inicio de la civilización. Recordemos a Jenófanes como ejemplo de la tradición helenística. Pero el tratamiento propiamente sociológico data de mediados del siglo XIX.

determinadas dimensiones o funciones de la religión en la sociedad dependerá de la visión social que se detente. La religión aparece así, en los denominados autores fundadores o clásicos de la sociología, como un indicador o elemento para rastrear y diagnosticar la situación de la sociedad moderna. La religión ocupa un puesto sensible a la hora de indicar carencias, necesidades o patologías de la sociedad moderna de la industrialización creciente. Y esta tesis es mantenible hasta nuestros días, aun cuando se advierta menos su aportación específica al diagnóstico de nuestro tiempo. Veamos los ejemplos más relevantes.

### 1. *La función integradora e imprescindible de la religión*

La religión aparece a numerosos pensadores sociales en los inicios de la industrialización del siglo XIX, como un elemento esencial de la integración social. Si se quiere una sociedad en paz y armónica hay que recurrir a la religión. Ya se advierte el sesgo funcional que tiene la consideración de la religión en estos autores. Se trata de hombres como Constant, Lamennais, Tocqueville en el ámbito francés, o de J. S. Mill y Herbert Spencer en el sajón.

Paradigmática resulta la postura de Alexis de Tocqueville<sup>2</sup>. Concedió una gran importancia social a la religión dada su influencia sobre las costumbres y la moral social. Entendía que no podía subsistir una sociedad sin una cierta coherencia de valores y comportamientos morales. A este efecto, la religión jugaba un papel irremplazable. Fascinado por la sociedad americana, defendió la necesidad de la religión (cristiana) para una sociedad democrática. La igualdad y la libertad pueden encontrar un precioso apoyo en la religión cristiana y evitar los excesos a los que puede conducir un igualitarismo sistemático o una libertad ilimitada.

Argumentos de similar tono funcionalista, se pueden encontrar también entre la generación de antropólogos británicos y norteamericanos de finales de siglo. Para E. Tylor, J. G. Frazer, L. H. Morgan y L. Ward la persistencia de la religión se explica por su contribución positiva al orden social. La ciencia puede desplazar a la magia y a la religión en el campo del conocimiento, pero no puede sustituirlas desde el punto de vista socio-cultural, es decir, como factores integradores de la sociedad. El mito y el ritual continúan realizando un papel de estabilidad y preservación de la sociedad irremplazable. Veremos, más adelante, la cercanía de estas posturas a las de un clásico como Durkheim.

### 2. *La función de resistencia al cambio*

Frente a las consideraciones positivas de la religión entre los pensadores citados anteriormente, se eleva, también en el siglo XIX, la presencia de

2. Cf. M. Barbier, *Religion et politique dans la pensée moderne*, Nancy, 1987, 185 s.

otros que ven a la religión, fundamentalmente cristiana, como una rémora, cuando no como un obstáculo, para el cambio y el progreso. Se trata de los adelantados de la sociología, como Saint-Simon y Comte, junto a los teóricos críticos de la tradición hegeliana como Feuerbach, Marx y Engels<sup>3</sup>.

El denominador común de estos pensadores es la consideración negativa que hacen de las ideas, sentimientos e instituciones religiosas de cara a la transformación social y al progreso socio-político y del pensamiento. La religión conduce a una visión distorsionada de la realidad y, lo que es peor, a una vida poco racional y humana. Bien porque hace vivir en una esfera irreal, trascendente, que es una mera proyección psicológica de los deseos y aspiraciones humanas (Feuerbach); bien, porque proporciona, con su visión tergiversada, ideológica, de la realidad, un consuelo vano, que sirve para mantener la organización social, política y económica explotadora y opresora (Marx). Las consecuencias de esta visión de la religión no se hacen esperar: debe ser combatida con las armas de la crítica racional y desenmascarada como una proyección (Feuerbach) y una ideología (Marx, Engels). Como dirá el joven Marx, la crítica de la religión es el supuesto de toda crítica. Pero, sobre todo, dirá el Marx más maduro, hay que desvelar las condiciones sociopolíticas y económicas sobre las que se sustenta la religión. Porque la religión no vive de las proyecciones de la conciencia en un más allá ahistórico, sino de la refracción de la sociedad concreta. La conciencia y sus formas, entre las que se halla la religión, vive del «efectivo proceso vital».

Se comprende ahora que la religión persista en una determinada sociedad ejercitando funciones de *expresión* y de *consuelo* de la miseria de la realidad. Se esconde también en ella una débil *protesta*, pero que es insuficiente y, finalmente, *compensadora* de la situación de opresión y negativa para el proceso de emancipación.

El análisis social de la religión sitúa a Marx entre los primeros sociólogos de la religión, aunque su visión sea parcial y crítico negativa. Incluso advierte cómo fenómenos de carácter religioso, el *fetichismo*, se desplazan hacia el ámbito de lo económico (fetichismo de la mercancía). Marx sugiere así una crítica religiosa de las sacralizaciones que tienen lugar en las esferas pretendidamente profanas.

Coherente con su concepción ilusoria de la religión, Marx propicia la transformación de las condiciones sociales que permiten subsistir a la religión, como modo de superarla. Esta dependencia de la religión del mundo social y económico «en última instancia», es uno de los aspectos que distingue el tratamiento marxista de la religión. La valoración nega-

3. Cf. H. Assmann y R. Mate, *Sobre la religión* I y II, Salamanca, 1979; W. Post, *La crítica de la religión en K. Marx*, Barcelona, 1972; A. Fierro, *Teoría sobre el cristianismo*, Madrid, 1979; J. M. Mardones, «Situación actual de la crítica marxista de la religión», en R. Aguirre *et al.*, *Socialismo, nacionalismo, cristianismo*, Bilbao, 1980, 99-130.

tiva, que conduce a la imposibilidad de concebir la aportación de la religión a la emancipación humana, otro. Con todo, como veremos, esta tradición puede ser revisada desde los mismos presupuestos socio-históricos de Marx y conducir a una visión más matizada e incluso positiva de la religión.

### 3. *La religión y la constitución de la sociedad*

É. Durkheim, uno de los padres fundadores de la sociología y de la sociología de la religión, concedió un puesto extraordinario a la religión: es un prerrequisito de toda sociedad. No hay sociedad sin religión; en el fondo del ser social nos encontramos la dimensión religiosa. Porque la religión es «un sistema solidario de creencias y prácticas que giran en torno a lo sagrado, es decir, separadas, interdictas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que a ellas se adhieren»<sup>4</sup>. Lo sagrado representa, por tanto, aquellas cosas que tienen la capacidad de vincular conjuntamente a la gente en sociedad. Por el contrario, lo profano es lo que no ofrece esta capacidad vinculadora.

Ya se ve que, según esta concepción de la religión, ésta es un potencial de socialidad. Y las diferencias entre religión y moral son escasas, dado que lo que realmente vincula a unas personas con otras en un lazo social son los valores y comportamientos, es decir, la moral comunitaria. Desde este punto de vista, la visión durkheimiana tiende a encontrar en las raíces moral-religiosas el fundamento de la solidaridad social. Incluso, se comprende que acuda a una distinción funcional para separar religión y moral: la religión sería la representación simbólica de la sociedad y la moral la codificación y regulación de la acción social.

La aproximación de É. Durkheim aporta un énfasis en las dimensiones afectivas que acompañan a la experiencia religiosa. El sentimiento religioso que vive el individuo, sobre todo en el culto comunitario, «potencia su debilidad». El entusiasmo, la alegría, la paz interior, además de ratificar «la realidad» de sus creencias, tienen un efecto salvador, potenciador del individuo. La religión ayuda a vivir con mayor tensión.

Asimismo Durkheim pone el acento en las prácticas simbólicas, como la forma de actuar característica de la religión. Este aspecto, olvidado por Marx en beneficio de un tratamiento que acentúa las dimensiones ideológicas de la religión, permite a Durkheim captar mejor la fuerza movilizadora de la religión, a través de la creación y transformación de los símbolos que confieren sentido a la vida humana, social y personal.

4. É. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982, 42. Cf. también, el número monográfico dedicado a É. Durkheim por *Archives de Sciences Sociales des Religions* 69 (1990); J. A. Prades, *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, 1987; R. Cailliois, *El hombre y lo sagrado*, México, 1984.

Durkheim estará de acuerdo, de alguna forma, con Marx, en que la religión no ignora ni se abstrae de la sociedad real. «Es su imagen; la refleja en todos sus aspectos, incluso en los más vulgares y repulsivos». Pero, ¿qué sociedad es la que está en el fondo de la vida religiosa? No la distorsionada o invertida de Marx, sino la «idealización que hacemos a partir de la real». Y Durkheim entendía que la formación de este ideal es una condición necesaria para la existencia de una sociedad. De aquí que la religión es algo constitutivo, connatural, al nacer y pervivir de toda sociedad. Los «evangelios» pueden cambiar, pero la religión subsiste.

Se desprende de lo dicho, que Durkheim, frente a muchos de sus coetáneos, no creyera en la desaparición de la religión. Entendía el declive de la religión institucionalizada en las sociedades industrializadas. Pero mantenía la necesidad de simbolizar y codificar la experiencia social. Dicho de otro modo: lo sagrado podía cambiar sus formas, no sus funciones fundamentales. Así entendía que en la sociedad moderna, de la solidaridad orgánica, con trabajos diferenciados, mayor movilidad social y densidad moral, donde las representaciones colectivas perdían poder sobre el pensamiento y los sentimientos de las masas, sería el individuo quien crecientemente llegara a ser el símbolo de la socialidad. Lo sagrado se localizaría en la persona individual; la integración social y la solidaridad se concebiría desde la persona autónoma e interdependiente con los otros.

El problema de la religión en la sociedad industrial para Durkheim no era, por tanto, que peligrara su persistencia, sino si el rápido cambio social permitiría a las instituciones religiosas una adecuación a la nueva simbolización que requería la solidaridad social, basada, crecientemente, en la sacralidad del individuo. Es decir, el problema de la religión en la sociedad moderna a los ojos de Durkheim era un problema de sincronización del cambio social en instituciones distintas.

Personalmente, el Durkheim racionalista optó por una ética universal basada en los derechos humanos y la ciencia. Creía, de este modo, colaborar al orden social sin caer en mistificaciones y dogmas periclitados. Dejó a sus sucesores la tarea de pensar más detenidamente el problema de la integración social en la sociedad industrial, que ofrece también fenómenos patológicos de desorganización o anomía, y el modo de superarlos. Apuntó hacia las asociaciones intermedias como modo de crear lazos morales y sentido de la solidaridad. Y dejó a todos pendientes de la problemática del proceso social de separación entre las instituciones religiosas y las demás instituciones.

#### 4. *La religión productora de sentido*

M. Weber, el científico social más profundo e influyente del siglo XX<sup>5</sup>, estuvo preocupado por la cuestión del sentido en la cultura. Era cons-

5. Cf. N. Birnbaum, «M. Weber», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* XV, New York-London, 1987, 364-367, 364

ciente de la tensión que se establecía en la vida humana concreta entre necesidad de sentido (último) y las constricciones de la existencia social. Vio, con E. Troeltsch, G. Jellinek, G. Simmel..., que la religión era el repertorio básico de sentido para los individuos y las colectividades, para interpretar significativamente sus condiciones de existencia, sus identidades y las vicisitudes socio-históricas. La religión es una fuente de sentido; a través de símbolos produce, transmite, recrea y contesta significados. Su puesto es central en la cultura y, a través de ella, en las instituciones sociales y en el control de grupos, clases, estratos sociales.

Weber, en su análisis, vamos viéndolo, confronta la esfera religiosa con el mundo. Los distingue para analizar mejor sus relaciones. Y advierte que éstas están sometidas a la variabilidad histórica, aunque descubrirá una tendencia predominante o de fondo que orienta esta relación.

La relación de fondo tiene que ver con la concepción weberiana de la sociedad moderna. El término racionalización<sup>6</sup> quiere expresar el proceso que Weber advertía en la sociedad occidental moderna: la creciente marcha hacia una visión de la realidad que se caracteriza por su formalidad y funcionalismo. La racionalidad funcional y burocrática sería expresión de este modo científico de ver la realidad. Paralelamente a este modo de ver se da un modo de relacionarse con la realidad, es decir, se fragua un *ethos* y unas instituciones sociales —sobre todo, los modos de organizar la producción y la administración pública— donde quedan fijadas las acciones sociales predominantes. Cuando Weber rastrea los orígenes de este *proceso de racionalización* se encuentra con la influencia de la religión. El judaísmo antiguo introdujo una novedad cultural a través de su concepción del Dios creador y la consiguiente concepción lineal de la historia. El paso por el formalismo helénico, los énfasis en el sujeto del Renacimiento, que tanto hablan de la influencia cristiana, desembocan, finalmente, a través de la Reforma, en una visión del mundo y un *ethos*, una configuración mental, de comportamiento y motivaciones, que facilita el surgimiento de la ética puritana del creyente trabajador, austero, disciplinado, emprendedor, que está en la base del «espíritu capitalista» y el empresario moderno<sup>7</sup>.

La ironía de la historia señala, según Weber, cómo los reformadores influyeron, sin pretenderlo, en la constitución del hombre y mundo del capitalismo moderno. Las ideas religiosas tenían repercusión histórica. Un correctivo a cierto marxismo mecanicista que arrumbaba con demasiado simplismo el influjo de la religión en la sociedad.

6. Cf. W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. M. Weber's Developmental History*, Berkeley-Los Angeles-London, 1981; Id. (con G. Roth), *Max Weber's Vision of History. Ethics and Methods*, Berkeley-Los Angeles-London, 1979. También W. J. Mommsen, *The Political and the Social Theory of M. Weber*, Cambridge, 1989.

7. Cf. El ya clásico estudio de M. Weber, «La ética protestante y el espíritu del capitalismo» y «Judaísmo antiguo», en Id., *Ensayos sobre sociología de la religión* I y III, Madrid, 1983 y 1988. Cf. también W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Frankfurt a. M., 1988, vol. II, 127 s.

Weber siguió la evolución de este proceso que había producido la sociedad moderna y que le parecía único y original. Se dio cuenta, que se iba vaciando de espíritu religioso. El proceso de racionalización se autonomizaba de sus factores religiosos; Se producía lo que se ha denominado *la secularización*: la pérdida de relevancia social de los signos y símbolos religiosos en la sociedad moderna industrializada del capitalismo. El mundo devenía cada vez más plano y despojado de misterio, se desencantaba. Weber miraba este fenómeno como una tendencia de la sociedad moderna. Aceptaba que el influjo de la religión continuara sobre el sentido, los valores y la orientación de la vida del *individuo*, pero a nivel social, la independencia de las esferas de la vida (ciencia, ética, estética) respecto de la religión le parecía una evolución imparable. La privatización de la religión, su recluimiento en la esfera privada y la vivencia intimista y en comunidades o grupos emocionales, le parecía la consecuencia más normal y probable de esta situación. Al final de un sugestivo proceso de influencia social de la religión, Weber encontraba el divorcio entre la religión y el reino mundano.

Estas vicisitudes de la religión (cristiana) en la cultura occidental y concretamente en la configuración de la sociedad moderna, condujeron a Weber a una serie de estudios de confrontación con otras culturas y religiones y al interés por los diferentes tipos de religiosidad y su relación con el mundo. Todavía hoy sorprende el ingente trabajo y erudición que suponen sus estudios sobre hinduismo, budismo, confucionismo..., reunidos bajo la denominación de *Ensayos sobre sociología de la religión*<sup>8</sup>.

Más conocida es la tipología iglesia-secta que marca una distinción acerca de cómo se media la relación entre la religión y el mundo<sup>9</sup>. Mientras la religiosidad tipo secta está marcada por una pureza doctrinal, una rigurosidad moral y una distancia frente al mundo, la iglesia está orientada hacia el mundo, quiere influir en él. Esta adaptación al mundo, aunque generalmente logra una cierta acomodación y persistencia para las iglesias, se paga, a menudo, con un triunfo del mundo sobre el espíritu. Se demanda de la religiosidad tipo iglesia una adecuación que fácilmente termina siendo una legitimación de la estructura social del caso.

Weber tuvo una particular agudeza para ver siempre la necesidad de explicación y justificación que demandan las situaciones sociales desiguales, contradictorias. La sociedad y el individuo necesitan dar sentido, legitimar estas circunstancias. La religión juega un papel importante en la generación de ideas y sentimientos que justifiquen dichas

8. Cf. M. Weber, *o. c.* I-III.

9. La tipología de E. Troeltsch, que pasa por ser en este punto el autor más clásico, añade a la de iglesia y secta, la de los místicos. Cf. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1911; J. M. Mardones, «Comportements sectaires», en Y. Tardan-Masquelier y F. Lenoir, *Guide Encyclopédique des religions*, Paris, 1994.

situaciones. Las *teodiceas*<sup>10</sup> son los intentos de utilizar la religión como elemento justificador de las situaciones sociales. Muestra una forma, en un punto muy sensible, de las relaciones religión y estructura social. E indica una posible inversión crítica que puede experimentar la religión respecto a dichas estructuras sociales. Es decir, se atisba la ambigüedad con la que puede funcionar la religión en la sociedad: ser un mantenedor del *statu quo* o un deslegitimador que prepare su subversión. Pero, más que Weber, serán algunos de sus continuadores los que, inspirados en sus ideas sacarán consecuencias de este cariz.

La obra de Weber continúa siendo un rico venero de sugerencias e ideas acerca de la situación de la religión en las sociedades modernas. Veremos aparecer muchas de sus ideas germinales corregidas, adaptadas o desarrolladas al socaire de las nuevas circunstancias de la sociedad moderna.

Estos breves apuntes sobre la sociología de la religión en los clásicos de la sociología nos permiten ver:

a) La dependencia de la visión de la religión respecto de la teoría de la sociedad que se detente y, concretamente, de la teoría de la sociedad moderna.

b) La pluralidad de funciones que se adscriben a la religión con acentuaciones peculiares e incluso polares, según el autor y su visión de la religión en la modernidad; lo cual permite hablar de la ambigüedad social de la religión.

c) Las expectativas y aun funciones de la religión en la sociedad cambian con la historia y la situación social. Pero, queda de manifiesto la condición de la religión como lugar sensible donde se manifiestan y captan aspectos fundamentales de la sociedad y su situación.

## II. EL OSCURECIMIENTO DE LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION Y EL DESPERTAR NORTEAMERICANO

En la historia de la sociología de la religión hay una época oscura y pobre que puede situarse entre la desaparición de los grandes clásicos (Durkheim, Weber), al comenzar la década de los veinte, y los años cincuenta. Las aportaciones en este período se sitúan más en el ámbito de la antropología que de la sociología. Hay una preocupación mayor, tanto en el mundo francés como sajón, por la religión de los «primitivos», que por la religión en la sociedad moderna. La revitalización de la sociología de la religión vino esta vez desde Norteamérica.

Las preocupaciones que se viven en la mitad del siglo XX corresponden a cierta lectura de los clásicos y de las teorías de la sociedad industrial que se hacen en esta época. Se privilegia así, la atención a los fenómenos de cambio y adaptación de la religión en las sociedades

10. Cf. M. Weber, *Economía y sociedad*, México, 1979 (4ª. reimpr.), cap. V: «Sociología de la religión», 412 s.



industrializadas. Tópicos como el tema de la secularización y la problemática iglesia/secta son propios de este momento. Es decir, se contrasta una cierta visión tradicional e intemporal de la religión con las fuerzas impulsoras del cambio en la sociedad industrial moderna<sup>11</sup>. La oposición entre religioso y secular es una constante. Secular, secularización, va a llegar a ser sinónimo de abierto al cambio y lo religioso se vinculará con la conservación. Autores como Howard S. Becker y Talcott Parsons son testigos privilegiados de este momento. Tomaremos a este último como ejemplar.

### 1. *El funcionalismo normativo de T. Parsons*

El *revival* de la sociología de la religión en Norteamérica no se puede ver desconectado de la situación institucional de la religión en esta sociedad.

La religión en Norteamérica siempre se ha visto como un *recurso*<sup>12</sup> o fuente de integración social. En un país de emigrantes, de pluralismo religioso, de separación iglesia/estado y de activa participación ciudadana promovida desde o a partir de las organizaciones religiosas, es comprensible que la religión jugara un papel de donador de sentido, identidad e integración de primer orden. Se explica así el escaso número de críticos y la visión predominantemente funcionalista de la religión en Norteamérica.)

Parsons es un ejemplo máximo de una visión funcionalista de la religión que vuelve los ojos hacia la capacidad integradora de la religión en la sociedad industrial del capitalismo democrático.

Hacia finales de los años cincuenta Parsons se halla en su madurez intelectual. Ha publicado ya sus dos obras fundamentales, *The Social System* (1951) y *Toward a General Theory of Action* (Con E. Shils, 1951)<sup>13</sup>. Tiene ya el entramado conceptual para situar la religión como una parte especial del sistema de las sociedades industriales modernas.

La tesis fundamental de Parsons es que en todo sistema de acción, las elecciones estratégicas se efectúan por medio de normas y valores. La estabilidad de las prácticas institucionalizadas y el grado de consistencia entre ellas es visto como resultado de la orientación de valores. La religión en cuanto fuente principal de valores, sentido y orientación de la vida, juega un rol importante en la *constitución* del sistema de valores.

Parsons veía demostrada en la práctica de la sociedad americana de los años cincuenta esta concepción de la religión dentro de la sociedad industrial moderna. No es ajena a esta situación la revitalización religiosa que ocurre en el protestantismo de estos años. Una década que

11. J. A. Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society*, London, 1989, 48 s.

12. Cf. A. J. Vidich y S. M. Lyman, *American Sociology*, Yale-New Haven, Conn., 1985, 1 s.

13. Para una visión de conjunto de la obra de Parsons, cf. J. Alamaraz, *La teoría sociológica de Talcott Parsons*, Madrid, 1981. En castellano se puede ver T. Parsons, «El desarrollo teórico de la sociología de la religión», en Id. y otros, *Sociología de la religión y moral*, Buenos Aires, 1968, 7-33.

señala un punto álgido de «la política espiritual» (M. Silk) de la religión conservadora<sup>14</sup>.

Hay, por tanto, una coincidencia entre situación social y teorización acerca de las funciones de la religión en la sociedad moderna. Conducirá en Parsons hacia una acentuación del papel integrador de la religión y su cercanía respecto de la moral. Esta influencia durkheimiana en Parsons es notoria desde su definición de religión como «sistema de orientación cognitiva relativo al problema del sentido,... cuya aceptación es vista por el actor como una obligación moral». No es extraño que «haya una tendencia a integrarse uno con otro» y a proporcionar, finalmente, «una estabilidad al sistema». La religión en Parsons constituye el centro de los valores institucionalizados, racionaliza dichos valores, mitiga las discrepancias entre expectativas y realidad social, y proporciona una visión de sentido totalizadora.

Parsons acepta lógicamente la variación de los valores y los modelos de comportamiento. Es decir, acepta la variación moral y religiosa. Pero, frente a los que acentuaban un cambio radical de la religión en la sociedad industrial moderna, él mantiene una interpretación del fenómeno de la *secularización* que no hace perder peso a la religión. Acepta que ha sido relegada a la esfera privada, pero ha acontecido una nueva reinstitucionalización de la religión en la sociedad moderna. En primer lugar, la sociedad moderna es crecientemente *diferenciada*, de aquí, que la relación de la religión con la economía, la política o el cambio social, ha variado. Ya no influye directamente en esas instituciones. Pero el sistema sigue guiado esencialmente por valores enraizados en la religión (calvinista, protestante, para América). En segundo lugar, la religión ejerce ahora su influencia reguladora a través del compromiso *motivacional del individuo*. Este desplazamiento hacia el individuo será la característica de la religión en la sociedad moderna. En último término, el asunto de la religión es una cuestión de elección individual y es a través del individuo como es eficaz la religión en el sistema social. Este giro hacia el individuo salva, además, la situación norteamericana que indica la separación de la religión institucionalizada (iglesias, denominaciones) respecto a las cuestiones políticas. Pero no aclara la importancia socio-política de la religión en Estados Unidos.

## 2. *El legado parsoniano*

El modelo del funcionalismo normativo, con su énfasis en la capacidad integradora de la religión a través del sistema de valores, tuvo sus continuadores y sus críticos. Entre estos últimos hay que citar a R. K.

14. M. Silk, *Spiritual Politics. Religion and America since World War II*, New York-London-Toronto-Sidney-Tokyo, 1988, 54 s.; R. Wuthnow, *The Restructuring of American Religion*, Princeton, 1988, 173 s.

Merton, W. Moore y K. Davis, pero también influyó decisivamente en nombres como Thomas O'Dea y R. Bellah.)

Th. O'Dea<sup>15</sup> reconoce la influencia de Parsons. Su obra prosigue los dilemas de la institucionalización del sistema social parsoniano. Complementa la visión del problema del orden social con el de la creatividad y la continuidad. Ofrece cómo la religión puede ser fuente de innovación y, al mismo tiempo, de continuidad y estabilidad social. Sigue viendo la religión como un elemento central de la cultura: una de las formas protectoras de la cultura, una defensa contra sus disfuncionalidades, un elemento o sistema directivo dentro de la misma y que ofrece una asignación de valores simbólicos de diversa valía<sup>16</sup>.

R. Bellah prosigue la preocupación parsoniana por la modernización y los factores motivacionales y normativos que influyen en ella. Su estudio sobre la religión japonesa Tokagawa como una ideología anti-moderna, se sitúa en esta línea. Pero su aportación quizá se sitúe en esclarecer un problema que Parsons había dejado sin resolver: la gran influencia socio-política de la religión en Norteamérica. Su tesis sobre la *religión civil*<sup>17</sup> acepta la creciente privatización de la religión en la sociedad americana y, al mismo tiempo, advierte la existencia de una esfera de creencias, símbolos y rituales que proporcionan voz pública a la mayoría de los elementos de orientación religiosa en que participan los norteamericanos.

La tesis de Bellah ha tenido un gran eco, incluso a pesar de las últimas correcciones que introduce al autor, quien propone abandonar el término dada su ambigüedad y sustituirlo por el de filosofía social<sup>18</sup>. Pero ha proseguido su atención al sistema de valores norteamericano y sus relaciones con la tradición religiosa. Tras reconocer la deuda de la sociedad norteamericana con la religión civil o filosofía pública derivada de la tradición religiosa calvinista del *covenant* o alianza<sup>19</sup>, considera que la sociedad norteamericana ha sido infiel a esta tradición y se ha entregado cada vez más en los brazos del *liberalismo individualista*.

P. E. Hammond, un colaborador y crítico de Bellah sobre el tema de la religión civil, sostiene que ésta está hoy encarnada en las instituciones americanas tales como la escuela o los tribunales de justicia. A través de estos «nuevos púlpitos» se expanden hoy los valores y creencias de la sociedad norteamericana y su legitimación.

15. Th. O'Dea, *Sociología de la religión*, México, 1978 (original de 1966)

16. *Ibid.*, 155.

17. Cf. el famoso artículo publicado originalmente en 1967 en la revista *Daedalus* («Civil Religion in America»), ahora en R. Bellah, *Beyond Belief*, New York, 1976.

18. Cf. R. Bellah y P. E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, Cambridge-New York-London, 1980 (libro dedicado a la memoria de T. Parsons); *Id.*, «Public Philosophy and Public Theology in America Today», en L. S. Rouner (ed.), *Civil Religion and Political Theology*, Notre Dame, Indiana, 1986; *Id.* (con otros), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, California, 1985.

19. R. Bellah, *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, New York, 1975.

Pero ya hemos visto cómo la última obra de Bellah apunta a un cambio de situación social. El tema de la integración deja paso a los de la fragmentación, individualismo, anomalías en la sociedad moderna de la industrialización avanzada. La religión será repensada en este nuevo contexto y surgirán visiones que tratan de responder a la nueva situación.

### 3. Modernidad y religión: P. Berger y Th. Luckmann

El tránsito hacia nuevas posiciones se va haciendo lentamente. En los años sesenta predomina la idea del declive de la religión. La sociedad moderna entra en una progresiva secularización, racionalización, burocratización, masificación, alienación y despersonalización<sup>20</sup>. Pero autores como P. Berger, Th. Luckmann o J. J. Mol, seguirán rastreando la capacidad de la religión para resolver problemas de sentido e identidad en las sociedades sometidas a la denominada modernización.

Para *Peter Berger* hay una línea que estructura sus numerosos escritos sobre la religión en la sociedad moderna: sus relaciones con el denominado proceso de racionalización. Siguiendo a Weber advierte la paradoja de una racionalización que hunde sus raíces en la religión y que crecientemente se independiza de ella. El fenómeno del pluralismo, con la pérdida de monopolio cosmovisional para la religión (cristiana), será una de las consecuencias entrevistadas. Pero la cadena no se detiene aquí, porque tras el pluralismo amenaza el relativismo objetivo y subjetivo: a la pérdida de relevancia de los signos y símbolos religiosos en la sociedad moderna acompaña un proceso de inseguridad y zozobra en la conciencia respecto a lo que se cree. El individuo moderno se halla en situación de «minoría cognitiva». Esta situación de pluralismo es, asimismo, una «situación de mercado», que reduce a la religión a una oferta más de sentido entre otras; la adaptación excesiva para adecuarse al mejor postor o la huida al gueto, serán salidas que amenazan a la religión en la modernidad<sup>21</sup>. Nada tiene de extraño que se busque el diálogo ecuménico como otra salida más, o como una defensa de la religión cristiana amenazada ante las demás ideologías o la penetración de las religiones orientales. La «cartelización» es el resultado de estos intentos. La necesidad de la elección la condición que rodea al individuo en una sociedad pluralista y que reduce la religión al ámbito de lo privado.

Ya se ve la sensibilidad bergeriana para los diversos procesos de la secularización. Y su inevitable confrontación con la modernización.

20. Cf. J. A. Beckford, «The Restauration of Power, to the Sociology of Religion», en T. Robbins y R. Robertson (eds.), *Church-State Relations. Tensions and Transitions*, Oxford, 1987, 14.

21. P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, 1971 (orig. 1967), 219 s. Posteriormente ha desarrollado sus ideas en libros como *Facing up to Modernity*, New York, 1977; Id. (con B. Berger y H. Kellner), *Un mundo sin hogar*, Santander, 1979; Id., *The Heretical Imperative. Contemporary possibilities of Religious Affirmation*, New York, 1979.

Berger ve una ambigüedad enorme tras el proceso de racionalización de la sociedad moderna. La prevalencia de la producción económica científico-técnica y la burocratización generalizada derivada de la administración pública del estado moderno, inducen una lógica que se expande por la sociedad moderna y genera una pérdida de sensibilidad para las visiones globales y de trascendencia. Sólo se tiene acceso a visiones objetivistas, fragmentadas, que se asemejan a cosmovisiones provisionales y chapuceras o de «bricolaje».

Pero junto a esta ceguera estructural para la trascendencia, crecen las ansias reprimidas por un sentido absoluto. Berger dirá expresivamente que nuestra sociedad tabuiza lo sagrado. Es de esperar, por tanto, que haya manifestaciones aberrantes de la religión. Las noticias de nuestra sociedad sobre cultos «extraños» corroboran esta hipótesis. Pero también persisten los signos del absoluto en aquellas situaciones antropológicas en las que parece difícil erradicar completamente el rastro de la trascendencia y la solicitud de un sentido último: la sonrisa, el juego, el humor, la esperanza, la muerte<sup>22</sup>. Berger ve en las «experiencias límite» (K. Jaspers) a las que está condenado necesariamente el hombre, una de las raíces más poderosas de la religión y del ansia de sentido. Esta necesidad humana y la de proporcionar sentido a su mundo humano, la sociedad, hace que Berger presente la religión como «el intento audaz de proporcionar un sentido último a la sociedad». Es decir, se trataría de lograr asentar un mundo ordenado (cosmos) que defendiera al hombre contra la amenaza del sinsentido o caos. Ya se ve cómo por este camino la religión, siguiendo a Durkheim, entra constitutivamente en el centro de «la construcción social de la realidad»<sup>23</sup>. Es, como dirá con el título de uno de sus libros, un dosel o baldaquino sagrado que protege a las construcciones históricas y temporales de los hombres de su caída en la finitud y la provisionalidad.

La posterior confrontación de P. Berger con los fenómenos del Tercer Mundo, la contramodernización, el nacionalismo, las revueltas de tinte marxista y cristiano, le han conducido a ser más cauto respecto a dos puntos de su sociología de la religión. Primero, a tener que enfrentarse con el problema del conflicto y el poder. En su sociología religiosa apenas aparecían estos conceptos. Predominaba la búsqueda de sentido que se hacía equivalente al de orden social. En la última década, el miedo a que la religión generara nuevos milenarismos (de izquierdas) posicionó a Berger contra la «teología de la liberación» y contra cualquier uso religioso social del evangelio. De aquí se desprende fácilmente, que, en segundo lugar, la religión no sea vista solamente como integradora. Aunque ya había señalado Berger la capacidad deslegitimadora de la religión, sin embargo, ahora es más evidente su

22. Cf. P. Berger, *Rumor de ángeles*, Barcelona, 1975. La obra sin duda de sabor más metafísico de P. Berger.

23. P. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, 1968.

ambigüedad ideológica y social. La religión no es ya, sin más, un dosel sagrado.

Los últimos escritos de este autor inciden cada vez más en cuestiones de la modernización, concretamente la capitalista democrática. Berger adopta un tono de defensa de este modo de organización social frente a los peligros (ahora ya parece que clausurados definitivamente) del socialismo o colectivismo. La religión aparece como un elemento necesario para superar la crisis cultural, de sentido y orientación moral, que aqueja al sistema capitalista. Berger sigue confiando en la religión judeo-cristiana y sus estructuras intermedias, como elementos fundamentales de creación de sentido y de defensa contra las disfuncionalidades del sistema<sup>24</sup>.

Thomas Luckmann se diferencia de P. Berger, con quien colaboró profundamente, en una concepción más radicalmente funcionalista de la religión. Mientras Berger mantenía rastros sustantivistas, derivados de su aceptación de «lo santo», lo «numinoso», de R. Otto y M. Eliade, Luckmann entiende la religión como «un concepto que generalmente se refiere a una parte concreta de la existencia humana, la «sobrenatural», la de los «últimos significados» de la vida y de la trascendencia»<sup>25</sup>. Pero cuando vamos a ver qué entiende Luckmann por trascendencia, nos encontramos con cualquier sobrepasar la pura situación aquí y ahora biológica. Es decir, se hace equivalente a salir de sí y ganar la intersubjetividad, hacer con otros un mundo vital y con sentido (sociedad, cultura)... Descubrimos, al final, que el trascenderse humano coincide con el proceso de humanización y de «construcción de la realidad social».

La religión, por tanto, según esta concepción, se identifica casi con «lo humano». No hay seres arreligiosos. Lo único que ocurre es, que en una concepción más restringida e institucionalizada de lo religioso, la relación con la sociedad y la persona ha cambiado.

La religión en la sociedad moderna, la religión institucionalizada, aunque sigue siendo la forma social predominante de expresión de lo religioso, ha perdido capacidad normativa e interpretativa. Ni la cosmovisión, ni los valores vienen determinados por la religión institucional. En este sentido la sociedad se ha secularizado y el mundo se ha «desencantado». La religión, al perder peso social, se invisibiliza (en sus funciones tradicionales de integración social, sentido, etc.) y se refugia en el individuo. La religión se privatiza (mejor que se seculariza la sociedad) y la persona y la religión parecen estar separadas de la sociedad. La manifestación más real de esta privatización no es una total ausencia de las dimensiones sociales en la religión, sino la fragmentación y labilidad

24. P. Berger, *La revolución capitalista*, Barcelona, 1989; Id., *Power and Glory*, New York, 1993; J. M. Mardones, *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Santander, 1991.

25. Th. Luckmann, «Religión y condición social en la conciencia moderna», en X. Palacios y F. Jarauta, *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Barcelona, 1989, 87-109, 90. También, Th. Luckmann, *La religión invisible*, Salamanca, 1973.

del sentido. Y, claro está, la marginalidad social de las iglesias e instituciones religiosas. Pero esto no quiere decir que haya un declive de lo religioso, sino una emergencia de la religiosidad personal, no oficial.

#### 4. *La religión en la sociedad supercompleja*

Para la sociología sistémica de N. Luhmann—el profesor germano de Bielefeld considerado el mejor sucesor del último T. Parsons— la sociedad moderna se caracteriza, sobre todo, por su gran diferenciación funcional en sistemas y subsistemas<sup>26</sup>. No se puede captar desde un único punto de vista. Se accede a su comprensión cuando se capta su dinamismo a través de una serie de «diversos complejos de acciones significativas que están vinculadas entre sí por su sentido y se pueden delimitar respecto a un entorno»<sup>27</sup>. Esto es lo que se llama un sistema o subsistema. Existe en un entorno que es siempre más complejo que el sistema; contiene una multitud de posibilidades entre las que se ha de seleccionar el sistema. Se comprende la importancia de la reducción de complejidad para la existencia del sistema. En el caso del sistema social, tal reducción de complejidad se efectúa a través del sentido. Y lo típico del sentido es que reduce complejidad limitando las posibilidades en cada caso, pero dejando abierto un horizonte de referencia que puede ser objeto de posteriores selecciones.

Luhmann conjunta con su visión sistémica una visión evolutiva de la sociedad. Es decir, ve a la sociedad en una marcha crecientemente diferenciada. Hay, por tanto, una variación en los principios de diferenciación y reducción de complejidad. Por ejemplo, en las sociedades premodernas el principio de diferenciación y sentido era el ordenamiento jerárquico. La sociedad moderna es vista por Luhmann como una sociedad altamente diferenciada en subsistemas con una finalidad funcional. La religión, en esta sociedad supercompleja, ha devenido un subsistema parcial o subsistema especializado. ¿Cuál es su función?

La respuesta de Luhmann quiere separarse de las respuestas ya conocidas acerca de la religión como factor integrador de la sociedad o motivacional a nivel de los individuos. Es una respuesta acorde a su método funcional y su teoría de sistemas de orientación evolutiva.

Si la sociedad existe en un entorno con una gran amplitud de posibilidades, tiene que arbitrar medidas para seleccionar o reducir complejidad como medio de subsistir y desarrollarse. En una situación de este género, además, se produce la experiencia de la contingencia de todo lo dado. Es decir, lo que se ha experimentado, esperado, pensado o imaginado, es posible de otro modo. Todo lo real viene dado modalmente

26. N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M., 1984, 15 s.

27. N. Luhmann, «La religión institucionalizada según una sociología funcional»: *Concilium* 91 (1974), 40-52, 40.

como una posibilidad que también podría ser distinta<sup>28</sup>. De aquí que la construcción social de la realidad, supone para Luhmann, la necesidad de transformar una complejidad y contingencia indeterminada en una determinada o determinable<sup>29</sup>. Obtenemos así una realidad social seleccionada que es garantía de sentido y de definición de la realidad. La realidad se hace así habitable, vivible, y se conjura el fantasma de la inseguridad y la incertidumbre de lo indeterminado y complejo.

Visto históricamente este problema de la reducción de complejidad o donación de sentido en la sociedad, coincide con el papel realizado por la religión hasta entrada la edad moderna. Con la marcha evolutiva del sistema social hacia una diferenciación creciente, esta función social para todo el sistema social general ha quedado adscrita a un sistema parcial o subsistema llamado religión. Un sistema junto a otros subsistemas parciales (como la economía, la política, el derecho...) y diferenciado de ellos. Se trata de un sistema especializado, diferenciado funcionalmente para responder a la gran complejidad sistémica de la sociedad moderna.

La religión como subsistema especializado, diferenciado funcionalmente, es analizado por Luhmann con bastante detalle. Y es una de las aportaciones de este autor. El sistema religioso en la modernidad se ha diferenciado internamente, quiere decir, que se ha complejificado no sólo en roles y en acciones rituales, sino en el nivel de elaborar una perspectiva peculiar del mundo y de poder comunicarla. Así entiende Luhmann el desarrollo de la dogmática moderna. Se ha reelaborado el concepto de Dios y su relación con el mundo y con el individuo. Dicho de otro modo, se ha dado a la contingencia una visión distinta. De este modo hay que entender que la religión propició el paso a la sociedad burguesa.

Pero en nuestro momento la religión ha perdido relevancia socio-estructural. Sus orientaciones no son constrictivas respecto a la elección en otros subsistemas. Podemos acceder libremente a la religión, sin otras presiones o impedimentos. Dicho en la jerga sistémica: el entorno sistémico a la religión se autonomiza e independiza; la economía, la política, la ciencia, la educación, actúan legitimándose desde su propia actividad. Aparece, por tanto, el «tiempo libre», como tiempo no sujeto a la sacralización religiosa y se producen, además, en los demás sistemas, funcionalizaciones equivalentes a la religiosa. Por ejemplo, el sistema educativo, el sanitario, el científico, sustituyen a la religión en la reducción de complejidad y en la constitución de un sentido social, es decir, en la orientación en la selección de posibilidades. Estamos en la sociedad secularizada. Pero ya vemos lo que significa para Luhmann: no una pérdida de significación ni de función de la religión, ni tampoco una

28. *Ibid.*, 42.

29. N. Luhmann, *Die Funktion der Religion*, Frankfurt a. M., 1977, 37, 45.



«mundanización» en las visiones del mundo, sino una nueva relación entre el sistema religioso y los demás sistemas<sup>30</sup>.

Tampoco será posible ya una representación simbólica de la totalidad, porque esto supone una sociedad diferenciada jerárquicamente, no funcionalmente, como acontece en la sociedad supercompleja. Pero siempre estaremos ante la paradójica situación de dar sentido a lo que necesariamente es contingente. Aquí yace para Luhmann la raíz inerradicable de la religión y su función. Nuestro autor no ve sustituto para la religión, para esa mezcla, dirá con una punta de ironía, entre efecto ideológico amplio, tipo marxismo, y los de la droga. Pero sí puede acontecer que el subsistema religioso no se adecue a las necesidades que solicitan de él la diferenciación sistémica del momento. Esto es lo que sospecha Luhmann tanto de la organización eclesial como del nivel doctrinal. Cree baja la funcionalidad del sistema religioso en ambos campos. Ni la competencia en servicios (diaconía) a la sociedad, a través de lo educativo, sanitario, etc., es una salida para recuperar relevancia religiosa, ni la defensa de la ortodoxia es una respuesta doctrinal al nivel de reflexión en que hoy se plantean los problemas. El sistema religioso adolece, además, de un «medio simbólico generalizado» de comunicación apto para transmitir e intercambiar significados. La fe, con las connotaciones subjetivas que conlleva, no le parece ya un instrumento capaz de competir con la eficacia de «medios» como el dinero, el poder, la ley, etc., propios de la economía, la política o el derecho. Es este desfase, y no la pérdida de funciones de la religión, el problema de la religión institucionalizada en nuestra sociedad.

### III. EL FUTURO DE LA RELIGION EN LAS SOCIEDADES MODERNAS AVANZADAS

Cuanto más nos acercamos a nuestro momento actual, con menos claridad percibimos los contornos que delimitan la realidad de nuestra disciplina. Pero sí se advierte una cierta pluralidad de tendencias que, si no son sinónimo de revitalización, al menos indican la gran inquietud con que vive nuestra sociedad y los estudiosos de la misma el fenómeno religioso. Vamos a intentar dar cuenta, brevemente, por dónde discurren las principales tendencias de nuestros días.

#### 1. *La desprivatización de la religión o el debate sobre la relevancia de la religión en la sociedad moderna actual*

(Asistimos en los años setenta y ochenta a un cuestionamiento de las tesis de la secularización. Ya vimos que en su versión fuerte, que proclamaría

30. *Ibid.*, 232.

la pronta superación de la religión en la sociedad moderna, no es mantenida por prácticamente ningún estudioso. Pero hay versiones, suaves, que sostendrían el creciente declive de la religión. En esta línea se mueve B. Wilson<sup>31</sup>. Para este estudioso británico de la religión, todos los denominados síntomas de un *revival* de la religión, mediante la proliferación de nuevos grupos religiosos, cierta ascensión de la relevancia social de la religión institucionalizada, no permiten corregir la afirmación fundamental sobre el declive social de la religión en Occidente.

Persiste la religión pero en formas institucionalizadas que no superarán la situación dada. Y ésta es de declive de la «ideología comunitaria», a la que se agarra la religión. No hay expectativas para pensar que va a cambiar el desarrollo racional predominante, y ateniéndonos a su lógica, la religión no proporcionará ni los valores ni las normas morales fundamentales, ni la legitimación social. Quedará circunscrita con relevancia a pequeños grupos. Y se expandirá cierta «trivialización de lo sagrado» a través de horóscopos, religión ufológica o sincretismos vulgarizados de diversas tradiciones, que no son más que la confirmación de su escasa relevancia social y del malestar producido en nuestra sociedad por la creciente racionalización, centralización y despersonalización.

R. Fenn<sup>32</sup> entiende también que el proceso de secularización hay que comprenderlo no como una expulsión de la religión de la sociedad moderna diferenciada, sino como la creación o predominio de un tipo de religión que ya no realiza funciones importantes para toda la sociedad. La secularización impone una suerte de relativismo que reduce a mera opinión a toda institución y autoridad.

En el extremo opuesto se sitúa D. Bell<sup>33</sup>. Para este teórico de la sociedad posindustrial de Harvard, la sociedad moderna del capitalismo democrático sufre de una crisis estructural. Se trata de una crisis cultural o, mejor, espiritual. El origen está en una contraposición que recorre desde sus inicios a la sociedad burguesa. Mientras el orden de la producción o tecnoeconomía, está regido por la lógica de la racionalidad instrumental y los valores de la eficiencia, el orden, la disciplina, la rentabilidad, el orden cultural moderno, está dirigido por los impulsos derivados de la racionalidad estético-expresiva y la búsqueda de autorrealización, autoexpresión y goce irrestricto. Hay una confrontación frontal entre ambas lógicas y sus valores, que Bell denominará la disyunción de la sociedad moderna y, aun, de la civilización burguesa. Bell juzga que la preminencia de la cultura modernista y posmoderna hacen peligrar los valores de la «ética puritana» sobre los que se asienta la sociedad burguesa y, sobre todo, el orden tecnoeconómico.

31. B. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, 1976; Id., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford-New York, 1982, 27 s.

32. R. K. Fenn, *The Dream of the Perfect Act*, New York, 1987

33. D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, 1977; Id., *The Windig Passage*, New York, 1980; críticamente cf. J. M. Mardones, *Capitalismo y religión*, cit., 167 ss.

La religión en este diagnóstico está llamada a ocupar un lugar importante. Sin la recuperación de la ética de la producción y el trabajo no hay futuro; sin un trasfondo judeo-cristiano no es posible la revitalización de esta ética. Luego, la conclusión conduce al reforzamiento de la religión para poder sanear el sistema. Asimismo, la religión, sólo ella, es la llamada a introducir orden y limitaciones en una cultura desbocada, «profanizada», en un experimentalismo que no conoce término. La religión, este vigilante tradicional de los límites de lo traspasable socialmente, es quien puede proporcionar sentido de lo sagrado, mesura y muros de contención, a la cultura fragmentada de nuestros días.

La religión es recuperada desde esta perspectiva con relevancia social para nuestra sociedad y momento histórico. Hay una auténtica propuesta de desprivatización que encuentra en otros autores —neoliberalistas<sup>34</sup>— representantes más groseros e ideológicos. Pero el denominador común tiende a hacer de la religión judeo-cristiana un instrumento de salud espiritual de la sociedad burguesa en este momento de su desarrollo, con encargos específicos para recuperar la moral pública, el sentido del sacrificio en pro de la comunidad y un papel de gendarme cultural para delimitar los marcos de lo permitido y no permitido.

Se advierte, sin duda al calor de estas corrientes socioculturales que acentúan el triunfo de la sociedad capitalista democrática, y ante el derrumbe estrepitoso del Este, que la religión recobra un papel social y político. Desde las instituciones religiosas, como la iglesia católica, se pretende empujar esta desprivatización de la religión en una campaña evangelizadora hacia el Este y hacia una recristianización de Europa. Los resultados son difíciles de prever y es posible que tengan razón los analistas que no se dejan convencer por estos signos de cierta «visibilidad de la religión» (J. Beckford). Pero es innegable que asistimos a una cierta vuelta a la religión visible<sup>35</sup>.

## 2. *¿Hacia una religiosidad de comunidades emocionales?*

Nuestro momento conoce la revuelta contra el proyecto de la modernidad. Han sido los denominados pensadores postmodernos los que con más acritud han rechazado las ofertas utópicas que recorren la modernidad. Ni la democracia liberal, ni la socialista, ni el desarrollismo ni la razón ilustrada, ofrecen perspectivas que no se hayan visto truncadas

34. Me estoy refiriendo a autores como P. Berger, que hoy es considerado perteneciente a esta corriente, o a M. Novak, *El espíritu del capitalismo democrático*, Buenos Aires, 1983; Id., *¿En verdad liberará?*, México, 1988; R. J. Neuhaus, *The Naked Public Square. Religion and Democracy in America*, Grand Rapids, Michigan, 1984.

35. J. M. Mardones, «La desprivatización del catolicismo en los años ochenta»: *Sistema* 97 (1990), 123-136; ahora también en J. M. Mardones, *Postmodernidad y neoconservadurismo*, Estella, 1991, 207 s.

por la barbarie o el sinsentido. Mejor es, por tanto, dirán representantes como J. F. Lyotard, olvidar esos grandes relatos con pretensiones totalizantes y universalistas y vivir pegados a lo contextual, temporal, provisional y rescindible. Una suerte de sentido pequeño y provisional, siempre sustituible, pero que no uniformará a las masas en proyectos totalitarios.

Los posmodernos, en cuanto epígonos de los críticos culturales de nuestra sociedad, los Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Heidegger, prosiguen una actitud de desvelamiento de los peligros de la razón moderna ilustrada y de las grandes visiones o filosofías de la historia. La religión, por ejemplo el cristianismo, en cuanto ha sido vehículo de cosmovisiones adolece de los mismos peligros que las grandes ideologías. Esta actitud contestataria frente a la modernidad y sus mitos, propugna la desconfianza, la actitud desengañada y la distancia escéptica ante ella. Una auténtica secularización de la modernidad<sup>36</sup>.

En un primer momento, parece que no hay más consecuencias para la religión que un cierto agnosticismo generalizado, que vendría a expresar la impotencia para creer que caracterizaría a la actitud desfalleciente y al pensamiento débil posmoderno. Pero, en una consideración más cuidadosa, no hay duda que la «sensibilidad posmoderna» lleva consigo las semillas de una nueva disponibilidad religiosa. Se podría denominar, con Hervieu-Léger<sup>37</sup> siguiendo a Weber, una religiosidad emocional.

Lo característico de la misma sería una mayor disponibilidad para la experiencia interior, emocional, de lo religioso; la reivindicación y revalorización de los signos y símbolos, junto con el grupo donde se vive, con otros y con el líder religioso, la aproximación y descubrimiento de lo sagrado. Una mayor flexibilidad institucional y ortodoxa, completarían los rasgos más sobresalientes de esta religiosidad emocional. El rechazo a lo intelectual, el desconocimiento del compromiso o dimensión socio-política de la religión, marcarían también los rechazos o alergias que acompañan a esta sensibilidad.

R. Fenn ve perfectamente, cuando apunta a este tipo de religiosidad estetizante e introvertida, como la forma más adecuada a la racionalidad instrumental predominante en el mundo del trabajo y de la política. Una forma de religión burguesa acorde con las exigencias de la sociedad industrial avanzada. Para Hervieu-Léger, Champion y otros sociólogos francófonos de la religión, estaríamos ante una recomposición de la religión en la Modernidad. La desinstitucionalización de la religión cristiana, la aparición de nuevos movimientos religiosos, así como la religiosi-

36. Cf. J. M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander, 1988; Id., *Postmodernidad y neoconservadurismo*, cit.; G. Vattimo (ed.), *La sécularisation de la pensée*, Paris, 1988.

37. D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme: Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, 1986; Id., *Religion pour mémoire*, Paris, 1993; D. Hervieu-Léger y F. Champion (eds.), *De l'émotion en religion*, Paris, 1990.

dad flotante de la nebulosa místico-esotérica, serían algunos de los indicadores de esta reestructuración de la modernidad religiosa.

### 3. *El fundamentalismo o los defensores de Dios en la sociedad moderna*

Otro rasgo de nuestro momento viene dado por el auge del fundamentalismo<sup>38</sup>. No ajeno a todo un fenómeno «mediático» que nos ha acercado al fundamentalismo iraní, judío o el de los televangelistas, sin embargo, es innegable la presencia del fundamentalismo religioso en nuestro tiempo como un hecho con implicaciones ideológicas, políticas, sociales y culturales de primer orden.

Porque el fundamentalismo religioso se manifiesta, al análisis, como mucho más que la pura referencia a un texto sagrado y a una determinada interpretación religiosa. Debajo, se detecta una concepción de hombre y sociedad bien determinadas, que nos permiten hablar de una ideología religioso-política. Detrás del chiísmo iraní, o de los «Hermanos musulmanes» en Egipto, de la ultraortodoxia judía, del evangelismo de Falwell y su mayoría moral o del llamado fundamentalismo católico, hay una propuesta de valores, pero también de sociedad y aun de organización política.

Con el fundamentalismo volvemos a centrar la religión en medio de las luchas sociales y políticas de nuestro tiempo. Funciona como vehículo de descontento de una modernidad amenazadora para el sentido religioso. Desde este punto de vista, tiene razón P. Berger en denominar a esta revuelta contra la modernidad una *contramodernización*. Hay una serie de consecuencias derivadas de la intromisión del occidente moderno en los países islámicos, a través de la colonización, que se reflejan en este fundamentalismo. Pero nos equivocaríamos si no miráramos hacia la modernidad y sus contradicciones para advertir ahí mismo las raíces del descontento. Una muestra más de cómo la religión sigue siendo un buen periscopio para rastrear los problemas de nuestro momento. Y, como diría la tradición durkheimiana, una manifestación de la capacidad creativa de solidaridad social de la religión.

### 4. *Los nuevos movimientos sociales y la religión*

Entre los analistas sociales han aparecido ya, con el marchamo de lo aceptado, los denominados nuevos movimiento sociales (NMS). Se trata, una vez más, de una reacción nacida dentro de nuestra sociedad de la diferenciación, la posindustrialización y el estado de bienestar

38. B. B. Lawrence, *Defenders of God. The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, London-New York, 1990; G. Kepel, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, 1991; Th. Meyer (ed.), *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*, Frankfurt a. M., 1989; C. Cañeque, *Dios en América. Una aproximación al conservadurismo político-religioso en los Estados Unidos*, Barcelona, 1988; J. M. Mardones, *Fundamentalismo*, Bilbao, 1993.

social. Protestan por las contradicciones de esta sociedad. Pero, a diferencia del movimiento obrero, por ejemplo, no reivindican aspectos económicos o de justicia distributiva, sino de estilo y formas de vida. El conflicto social lo sitúan así, no en el área productivista y redistributiva, sino en el cultural y de la gramática de la vida (A. Touraine)<sup>39</sup>. Abogan por una sociedad pacífica entre los hombres, con nuevas relaciones no expoliadoras con la naturaleza y una sociedad pospatriarcal y verdaderamente democrática.

En lugares como Centroeuropa se han visto claramente las conexiones de los movimientos eco-pacifistas con las iglesias. Hay una cierta afinidad entre los valores universalistas, alargados hasta la responsabilidad con las generaciones futuras, la búsqueda de un estilo de vida centrado más en el ser y los valores posmaterialistas (R. Ingelhart)<sup>40</sup>, con el evangelio, que dan que pensar si no hay una cierta fecundación religiosa en estos NMS.

El análisis crítico, por ejemplo de J. Habermas, ya ha distinguido entre los NMS emancipatorios, con propuestas de cambio social y defensa de valores universalizables, de aquellos que pueden ser denominados reactivos o de mera defensa frente a las contradicciones de la modernidad. Ni decir tiene, dónde ven los teóricos críticos las propuestas de más creatividad social y de más futuro. Pero, quizá, lo más interesante es advertir cómo —desde esta perspectiva y aunque no lo digan estos autores— la religión aparece en la tradición crítica desempeñando un papel emancipador y positivo. El carácter eminentemente histórico, situado, que tiene todo fenómeno para el análisis marxista, adquiere aquí toda su relevancia. El juicio sobre la religión como emancipatoria o rémora social es una cuestión a dilucidar en cada caso.

Esta reconsideración de la tradición marxista en el análisis de la religión ha sido empujado por el revisionismo gramsciano y sus consideraciones matizadas acerca del funcionamiento de la religión como institución y como instrumento ideológico vinculado con las luchas y posicionamientos socio-políticos<sup>41</sup>. Más cercano a nuestros días, la crítica marxista de la religión, el revisionismo ideológico de los partidos de izquierda en este punto y el trabajo de estudiosos de la sociología de la religión, como O. Maduro<sup>42</sup>, propugnan una visión emancipatoria de la religión. En la situación de opresión de Latinoamérica, nos dirá Maduro, la religión aparece, a menudo, como el único ámbito donde se

39. A. Touraine, *La voix et le regard*, Paris, 1978; Id., «An Introduction to the Study of Social Movements»: *Social Research* 52/54 (1986), 749-789; C. Offe, «New Social Movements: a Theoretical approach»: *Social Research*, cit.; todo este número de *Social Research* está dedicado a los nuevos movimientos sociales; J. M. Mardones, «Sociología y Nuevos Movimientos Sociales»: *Inguurak* 3 (1987), 7-20.

40. R. Ingelhart, *The Silent Revolution: Changing values and Political Styles among Western Public*, Princeton, 1977; Id., *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Madrid, 1991.

41. Cf. R. Díaz-Salazar, *El proyecto de Gramsci*, Barcelona, 1991.

42. O. Maduro, *Religión y lucha de clases*, Caracas, 1979.

fragua la conciencia y la motivación para la lucha social. Claro está, que siempre se puede acudir a su radical ambigüedad, ya que en esas mismas latitudes es utilizada para producir el efecto sedante contrario<sup>43</sup>.

#### CONCLUSION

Tras este recorrido por las teorías sociológicas de la religión, esperamos que quede suficientemente sugerida la riqueza de aspectos y análisis que recorren la dimensión social de la religión. Un aspecto que no agota el fenómeno religioso, pero que dice algo básico y constitutivo del mismo. Una filosofía de la religión de orientación antropológica no podrá por menos que tener en cuenta las aportaciones del análisis social. Máxime cuando, en algunos casos, como hemos insinuado, los límites entre teorías sociológicas y filosofía son tan borrosos.

#### BIBLIOGRAFIA

- Berger, P. L.: *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1971.
- Durkheim, É.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. e introducción de R. Ramos, Akal, Madrid, 1982.
- Fe y Secularidad, *Sociologías de la religión. Notas críticas*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1976.
- Fierro, A.: *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Taurus, Madrid, 1979.
- Hill, M.: *Sociología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1976.
- Luckmann, Th.: *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca, 1973.
- Maduro, O.: *Religión y lucha de clases*, Ateneo, Caracas, 1979.
- Mardones, J. M.: *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Sal Terrae, Santander, 1991.
- O'Dea, Th.: *Sociología de la religión*, Trillas, México, 1978.
- Recio, J. L., Uña, O. y Díaz-Salazar, R.: *La transición española. Religión y política*, Verbo Divino, Estella, 1990.
- Weber, M.: *Ensayos sobre sociología de la religión I-III*, trad. J. Almaraz, J. Carabaña y J. Gil, Taurus, Madrid, 1983-1988.

43. D. Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, 1990.





### III. FILOSOFOS DE LA RELIGION



# DAVID HUME, O LA REFLEXION ESCEPTICA SOBRE EL MUNDO RELIGIOSO

*Gerardo López Sastré*

David Hume (1711-1776) (no nos ha dejado una presentación sistemática de lo que hoy llamaríamos su filosofía de la religión. Esto es algo que puede explicarse por varias razones: la necesidad de disimular todo el alcance de sus críticas a la religión, su preferencia literaria por la composición de ensayos, la propia diversidad de los temas de que se ocupó, etc. Sea de ello lo que fuere, también es cierto que no resulta difícil formarse una visión de conjunto de su tratamiento de los temas religiosos. Una sistematización posible podría discurrir de acuerdo con el siguiente esquema: ante las enormes dificultades que puede presentar el defender el carácter razonable de la creencia en la verdad de la revelación cristiana (o en cualquier otra) no ha sido infrecuente buscar refugio en lo que el siglo XVIII gustaba denominar la «religión natural»; pero, a su vez, se puede hacer ver que esta modalidad de religión carece también de cualquier tipo de apoyo en la razón y en la experiencia. Todavía quedarían, sin embargo, dos posibles defensas de las creencias religiosas: destacar que se fundamentan en la mera fe, e insistir en que aunque no pueda probarse la verdad de las mismas, su utilidad para el individuo y la sociedad es incuestionable. Ahora bien, ¿qué ocurriría si fuera posible demostrar todo lo contrario, que las creencias religiosas corrompen los sentimientos morales naturales de los hombres y que, lejos de ser una fuente de satisfacción para los individuos, son el origen gratuito de numerosos males y terrores? En estas circunstancias, ¿qué postura deberíamos adoptar ante los fenómenos religiosos? Estas son preguntas que Hume nos invita a plantearnos. Pero para llegar a las mismas tenemos que recorrer antes un largo camino. Este es el que ahora comenzamos con el tema de los milagros.

## I. CRITICA A LA CREENCIA EN LA REALIDAD DE LOS MILAGROS

Una religión revelada es aquélla cuyas doctrinas se presentan como proviniendo de una manifestación o comunicación directa de la divinidad a los hombres. Esto, inmediatamente, plantea un problema: ¿cómo podemos estar seguros de que lo que se declara revelado es de genuina procedencia divina, y no, por ejemplo, un producto del deseo de engañarnos de determinados individuos o de sus ardientes fantasías? Dicho de otra forma, y pensando en una persona que se siente orgullosa de su conducta racional, ¿cómo podría convencerse de que está haciendo bien al aceptar aquello que se le presenta como revelado por Dios? Una respuesta a esta pregunta la ha encontrado el cristianismo en los milagros. En efecto, un milagro es un hecho sobrenatural, algo que transgrede las leyes de la naturaleza, y que, por tanto, está claramente más allá del poder de ejecución de los hombres. A la persona que los realice habrá que concebirla necesariamente como depositaria de un poder que Dios le ha dado. Si manifiesta que ese mismo Dios le ha revelado determinada doctrina, ¿qué otra opción habrá sino creerla? De acuerdo con esto, y según nos cuenta el evangelio de Juan (3,2), un fariseo de nombre Nicodemo le dijo a Jesús: «Rabí, sabemos que has venido como maestro de parte de Dios, pues nadie puede hacer esos milagros que tú haces si Dios no está con él». O como escribió un autor anterior a Hume:

La verdad de la doctrina de JESUCRISTO quedará suficientemente probada si las cuestiones de hecho que se nos cuentan de él en los Evangelios son verdaderas; porque los milagros, si son verdaderos, garantizan la verdad de lo que comunicó<sup>1</sup>.

Por tanto, aceptar la realidad histórica de los milagros narrados en la Biblia supondría reconocer la verdad del cristianismo. Ahora bien, ¿tenemos razones que nos induzcan a creer en la efectiva ocurrencia de esos milagros o, por el contrario, un hombre razonable tiene que rechazar los testimonios que nos hablan de los mismos?

Este es el problema que Hume se plantea en la sección «De los milagros» de su *Enquiry concerning Human Understanding*. Allí, nuestro autor, insistirá en que un milagro es un suceso contrario a toda nuestra experiencia pasada, y que, consiguientemente, a la hora de valorar la credibilidad del testimonio que nos habla del mismo tenemos que tener en cuenta ese carácter improbable que posee. Está claro que cuanto más sorprendente sea lo que se nos cuenta tanto más deberá costarnos creerlo, y que mayores garantías tendremos derecho a exigir a los testigos de tal acontecimiento inesperado. Así pues, y como mera cuestión de certidumbre histórica, ¿qué valor podemos otorgar al relato de los evangelistas en lo que se refiere a los milagros de Jesús? Hemos de considerar que se trata de una narración escrita por personas sin ningún crédito ni

1. Ch. Leslie, *A Short and Easy Method with the Deists*, London, 1726, 4.

reputación (es decir, que tendrían muy poco que perder en caso de ser cogidas en falsedad), y en donde se nos presentan unos sucesos que violan completamente el curso regular de la naturaleza. Estos milagros, además, habrían ocurrido en un apartado rincón del mundo romano y entre personas incultas e ignorantes. ¿No nos lleva esto a una cierta sospecha? ¿Quién había allí con conocimientos suficientes para detectar un posible engaño? ¿Acaso no ha habido otras narraciones semejantes cuya falsedad se descubrió rápidamente? Al fin y al cabo, el que muchas personas aceptaran el testimonio de los apóstoles sobre la resurrección de su maestro puede explicarse por la credulidad y el gusto por el asombro de las masas ignorantes. A ello hay que añadir, y éste es un nuevo argumento, que estos milagros pretenden servir de prueba de la revelación del único Dios verdadero, y que, en consecuencia, tienen en contra a las evidencias que apoyan a los milagros propios de otras religiones. En efecto, tan incompatibles como son las doctrinas del cristianismo con las de esas religiones habrán de ser sus respectivos milagros. Si unos han tenido lugar realmente, los otros tienen que ser una superchería; pero, por ejemplo, hay autores griegos y latinos que han defendido la efectiva ocurrencia de los milagros de sus religiones; luego, indirectamente, han argumentado contra la verdad del cristianismo y de sus milagros. ¿Qué hacer con estos testimonios? Sería arbitrario rechazar su valor y aceptar el de los milagros cristianos. La única alternativa legítima es pensar que sus evidencias se destruyen mutuamente. Cuando a esto le unimos las reflexiones anteriores, la conclusión es clara: no es razonable creer en la realidad de los milagros cristianos. Sencillamente, es más probable que el testimonio a su favor sea falso, un producto de la ilusión o del deseo de engañarnos.

Aunque de una manera no del todo clara, Hume tiene en reserva todavía otro argumento en contra de la credibilidad de cualquier milagro<sup>2</sup>. El que un milagro se defina como una transgresión de una ley de la naturaleza sólo puede significar que es algo que no se ajusta a nuestra experiencia uniforme en el pasado y que, por tanto, está en oposición directa con nuestras expectativas sobre el curso de la naturaleza en el futuro; porque, ¿qué es una ley de la naturaleza sino una expresión compendiada de lo que hemos observado en el pasado? Si afirmamos que «el sol sale todos los días» es una ley de la naturaleza, ¿qué queremos decir sino que lo hemos visto salir todos los días y que esperamos verlo mañana, pasado mañana y así sucesivamente? Imaginemos ahora que nos informan de que determinado día en el pasado dejó de salir y hubo una oscuridad total en la Tierra durante ocho días; y que el testi-

2. A este respecto, véanse: D. Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, reimpresión de la ed. de 1777, con una Introducción y un índice analítico de L. A. Selby-Bigge. 3ª ed. con texto revisado y notas por P. H. Nidditch, Oxford, 1975, 127-128 (a partir de ahora citaremos la 1ª *Enquiry* como E y la 2ª como EM); y *The Letters of David Hume* I, editadas por J. Y. T. Greig, Oxford, 1954, 350.

monio a favor de este hecho es de tal clase que no podemos rechazarlo. ¿Estaríamos ante una intervención de la divinidad? Ciertamente puede que sí. Pero también cabe pensar que se debe a alguna causa tan perfectamente natural como (de momento) desconocida. Tenemos, entonces, que para admitir que un suceso es genuinamente milagroso —es decir, procede de la intervención directa de la divinidad— tendríamos que saber previamente que ni puede explicarse en base a las leyes de la naturaleza que actualmente conocemos ni podrá serlo en el futuro. Y, ¿cómo podemos saber esto último? ¿cómo podríamos saber que el «milagro» en cuestión —da lo mismo que se trate de la curación de un ciego, de la transformación del agua en vino, de una oscuridad total, o de lo que sea— no va a poder nunca explicarse, incluso tras cientos de años de investigación científica, de forma natural? Declarar que no cabe tal explicación no parece sino una afirmación dogmática que toma como definitivo el nivel actual de nuestros conocimientos sobre la naturaleza y sus poderes. Sobre lo absurdo de tal postura (y sobre sus desastrosas consecuencias para el progreso científico) no parece necesario insistir. Resulta que cuando nos convencemos de que un acontecimiento extraordinario ha ocurrido realmente, ésta no es una ocasión para proclamar que nos encontramos ante una intervención divina, sino para cuestionar nuestros conocimientos científicos e iniciar nuevas investigaciones. Sólo cabe concluir, por tanto, que nunca podemos convencernos de la realidad de un milagro, y que, consiguientemente, el cristianismo carece de pruebas de su verdad. Uno podrá ser cristiano por varios motivos, pero no, desde luego, porque la razón le diga que tiene que serlo.

## II. CRITICA A LA CREENCIA EN LA RELIGION NATURAL

Durante los siglos XVII y XVIII fue muy corriente hablar de una supuesta «religión natural» o «religión racional» aquél conjunto de verdades a las que —independientemente de cualesquiera hechos históricos— podíamos llegar mediante el empleo de la razón. Una religión de esta clase se compondría de dos creencias básicas: la creencia en un ser supremo que ha creado o diseñado el mundo, y al que llamaríamos Dios; y la creencia en la inmortalidad del alma.

Por lo que se refiere a la existencia de Dios, Hume va a analizar dos argumentos que se han ofrecido a su favor: el argumento del designio y el argumento *a priori* (al que hoy llamaríamos cosmológico).

### 1. Crítica al [argumento del designio<sup>3</sup>]

El argumento del designio parte de la constatación de que el universo en su conjunto es extraordinariamente parecido a una máquina bien orde-

3. Toda esta crítica se realiza por boca de Filón en los *Dialogues concerning Natural Religion*.

nada. Ahora bien, las máquinas son el resultado del diseño, de la elaboración de seres inteligentes (los hombres), ¿no habrá que concluir, entonces, que el universo ha tenido que ser diseñado por una inteligencia similar a la mente humana, pero dotada de facultades mucho más amplias, proporcionadas a la grandeza de la obra que ha realizado? Este argumento nos presenta una posibilidad; es perfectamente posible, en efecto, que el universo sea el resultado del diseño de un arquitecto divino; pero no puede probarnos la realidad del mismo. Tan posible como que el mundo sea el resultado de un proyecto divino es lo que Hume denomina «la vieja hipótesis *epicúrea*»: una materia a la que es inherente el movimiento tiene que acabar produciendo en menos de una infinidad de combinaciones un orden como el que actualmente presenta el universo. Para dar cuenta de la aparente planificación que observamos en el universo (incluyendo «las funciones de las partes en los animales o los vegetales y su preciso ajuste mutuo»<sup>4</sup>) no necesitamos acudir a un diseñador inteligente. Nos basta con las combinaciones de una materia en continuo movimiento.

También cabe insistir en que el mundo se parece más a un animal o a un vegetal que a cualquier máquina y que, consiguientemente, es más probable que su causa se parezca al origen de aquellos (a los que Hume denomina respectivamente el principio de generación y el principio de vegetación). Así, cuando Filón proponga que el universo guarda un gran parecido con un animal o cuerpo organizado observará que:

Una continua circulación de materia no produce en él ningún desorden. El continuo desgaste de cada parte es incesantemente reparado. A través de todo el sistema se percibe la afinidad más estrecha. Y cada parte o miembro, al desempeñar sus funciones específicas, procura tanto su propia preservación como la del todo. Infero, por tanto, que el mundo es un animal (D, 170-1).

Una vez admitida esta similitud cabe pensar que un cometa no sería sino un huevo del mundo, y de forma análoga a como un avestruz deposita su huevo en la arena... O, si nos fijamos en el parecido entre el mundo y los vegetales, podría sugerirse que igual que un árbol deja caer su semilla en los campos cercanos y da origen así a otros árboles, nuestro sistema planetario sería un gran vegetal que produce dentro de sí ciertas semillas (por ejemplo, en forma de cometas) que, al esparcirse, dan lugar a nuevos mundos. Por supuesto, se trata de hipótesis fantásticas; pero, ¿estamos seguros de que la propuesta de un diseñador inteligente es más razonable? ¿con qué datos cuenta que la hagan más probable?

Por lo demás, aunque nos olvidáramos de las objeciones anteriores y admitiéramos que el argumento del designio constituye una forma válida de argumentar, tampoco parece que fuéramos a ganar mucho

4. D. Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, editados junto con una Introducción por N. K. Smith, Indianapolis, s. f., 185 (en adelante citaremos esta obra como D).

desde una perspectiva religiosa. En primer lugar, hay que destacar que este argumento no nos permite decidirnos entre el politeísmo y el monoteísmo. De modo análogo a las grandes producciones de los hombres, el universo podría ser el resultado de la cooperación de un elevado número de divinidades que en sí mismas son muy imperfectas y limitadas. El hecho de que el argumento del designio siempre haya acabado pronunciándose a favor de un único Dios, es una de esas cosas que debería hacernos sospechar que una buena parte de la tradición filosófica ha sido el resultado no de investigadores verdaderamente imparciales sino de personas que estaban previamente convencidas del contenido de la «religión verdadera» y buscaban confirmarla a toda costa.

En segundo lugar, también hay que contar con la aterradora presencia del mal en el mundo. ¿Cómo justificar el enorme número de males que observamos a nuestro alrededor y que, por lo que nosotros sabemos, son completamente gratuitos? En efecto, ¿no podría la divinidad haber diseñado a las criaturas vivientes de tal modo que fueran incapaces de experimentar dolor? ¿no sería el mundo mucho mejor si todos los animales estuvieran dotados con una provisión de poderes y facultades mucho más amplia? ¿no se solucionarían muchos de los males de la vida humana si la divinidad nos hubiera concedido una mayor propensión al trabajo? Por desgracia, la clase de mundo en que vivimos está muy bien descrita en las palabras que Filón dirige a Cleantes, el defensor del argumento del designio en los *Dialogues*:

Echa una mirada a este universo. ¡Qué inmensa profusión de seres animados y organizados, conscientes y activos! Tú admiras esta prodigiosa variedad y fecundidad. Pero inspecciona un poco más de cerca a estas criaturas vivas, los únicos seres dignos de consideración. ¡Qué hostiles y destructivos entre sí! ¡Qué incapaces de procurarse su propia felicidad! ¡Qué despreciables u odiosos para el espectador! El todo sólo presenta la idea de una naturaleza ciega, impregnada de un gran principio vivificador y que va arrojando de su seno, sin discernimiento o preocupación maternal, a sus hijos fracasados y lisiados (D, 211).

Pues bien ¿qué clase de ser habría diseñado un universo de estas características? Para Hume está claro que lo único que estaríamos autorizados a inferir es su absoluta indiferencia hacia la felicidad humana. Se trataría de un ser que no tendría más preferencias por el bien frente al mal que las que muestra por el calor frente al frío.

Resulta, en conclusión, que aunque el argumento del designio fuera válido —y ya sabemos que no lo es— no nos serviría para probar la existencia de una o varias divinidades dotadas de características que las hicieran dignas de nuestra adoración. (La relevancia religiosa de tales diseñadores del mundo sería nula.)

## 2. Crítica al [argumento a priori]

El argumento *a priori* nos habla de que todo lo que existe debe tener una causa o razón de su existencia; y que, por lo tanto, al ascender de



los efectos a las causas tenemos que recurrir finalmente a una causa última que sea necesariamente existente, a un Ser «que lleva en sí mismo la razón de su existencia, y que no puede suponerse que no existe sin caer en una contradicción expresa» (D, 189).

Ahora bien, ¿es verdad que todo lo que existe debe tener una causa [o razón de su existencia? Ciertamente, y como cuestión de hecho, todas las cosas que vemos a nuestro alrededor tienen siempre una causa; pero esto no implica que deban tenerla. De acuerdo con la epistemología de Hume todo lo que podemos concebir claramente es posible; y, ¿acaso no podemos concebir claramente que cualquier cosa —o el universo en su conjunto, que es lo que aquí nos interesa— haya surgido de la nada, sin una causa antecedente? Esta es, por tanto, una posibilidad que no cabe excluir. Igual que [tampoco puede excluirse la posibilidad de que el universo sea eterno] (con lo que no habría una causa primera, sino que el regreso desde los efectos a las causas podría proseguirse indefinidamente), pues se trata de algo que podemos concebir con la misma facilidad. ¿Qué sentido tiene entonces afirmar que debemos recurrir finalmente a una causa última? Además, ¿qué es eso de un Ser «que no puede suponerse que no existe sin caer en una contradicción expresa»? El hecho cierto es que con respecto a cualquier ser podemos concebir tan fácilmente su existencia como su no-existencia. Como escribió nuestro autor en la *Enquiry concerning Human Understanding*:

Todo lo que *es* puede *no ser*. Ninguna negación de un hecho puede envolver una contradicción. La no-existencia de cualquier ser, sin excepción, es una idea tan clara y distinta como su existencia. La proposición que afirma que no es, aunque sea falsa, no es menos concebible e inteligible que la que afirma que es. ... que César, o el ángel Gabriel, o cualquier ser nunca existieron puede ser una proposición falsa, pero, sin embargo, es perfectamente concebible y no implica ninguna contradicción (E, 164).

El argumento *a priori* resulta ser, por tanto, también inválido. Tan posible es que el mundo haya sido creado por Dios como que sea eterno o que haya surgido de la nada. La mera razón no nos es aquí de ninguna ayuda.

### 3. El problema del [alma]

En su ensayo *Of the Immortality of the Soul* Hume observará que con respecto al carácter inmortal o no del alma sólo deben tenerse en cuenta los argumentos obtenidos a partir de la analogía de la naturaleza (y a los que denomina argumentos *físicos*).

El primero de ellos no es sino una aplicación del principio de que:

Cuando dos objetos cualesquiera están tan estrechamente conectados que todas las alteraciones que hemos observado en uno van acompañadas de alteraciones proporcionales en el otro, deberíamos concluir, de acuerdo con todas las reglas de

la analogía, que cuando se producen alteraciones todavía mayores en el primero y se disuelve totalmente, se seguirá una total disolución del segundo<sup>5</sup>.

Pues bien, la experiencia nos muestra claramente que todos los cambios en el cuerpo van acompañados de transformaciones proporcionales en el alma (es decir, en la mente). Así, podemos observar que la debilidad del cuerpo y la del alma durante la infancia guardan una proporción exacta; y que lo mismo ocurre con su vigor en la edad adulta y con su decadencia gradual en la vejez. [¿No deberíamos concluir, por consiguiente, que el alma perecerá con el cuerpo?] Como declara Hume tajantemente:

Los últimos síntomas que descubre la mente son el desorden, la debilidad, la insensibilidad y la torpeza; los precursores de su aniquilación. El progreso de las mismas causas, al incrementar los mismos efectos, la extingue completamente<sup>6</sup>

Un segundo argumento a tener en cuenta en este contexto parte del reconocimiento de que [nada es eterno en este mundo]. Todas las cosas están sometidas a un flujo y cambio continuos. Por lo tanto, el pensar que el alma —aparentemente la más frágil de todas las cosas— sea inmortal es algo totalmente contrario a los principios de la analogía. Por otra parte, Hume insistirá en que nuestra situación de inconsciencia antes de la formación del cuerpo no puede sino parecerle a la razón una prueba convincente de que tras su disolución caeremos en un estado similar. Si en lo concerniente a la existencia de Dios lo razonable parecía consistir en quedarse en un silencio que hoy llamaríamos agnóstico, las cosas son muy distintas con respecto a la probabilidad de una existencia tras la muerte. Todo parece indicarnos que somos seres finitos. La vida acaba con la aniquilación del cuerpo.

### III. HACIA UNA CIENCIA DEL ORIGEN DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

Hasta ahora llevamos visto que la verdad del cristianismo no puede probarse acudiendo a la evidencia histórica, y que tampoco pueden probarse las dos creencias básicas de una religión natural: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Es más, en este último caso lo razonable es pensar en el carácter finito de nuestra existencia. Es el momento de preguntarse, ¿adónde hemos llegado con todo esto? No, desde luego, a conclusiones que puedan resultar especialmente chocantes al creyente de hoy en día. Este podría reconocer sin ningún problema que los razonamientos de Hume demuestran convincentemente la inviabili-

5. «Of the Immortality of the Soul», en *Essays Moral, Political and Literary*, editados por E. F. Miller, Indianapolis, 1987, 596.

6. *Ibid.*

dad de una supuesta ciencia a la que la mayoría de sus contemporáneos estaban muy apegados: la teología natural. Pero ésta no era sino un tipo especial de metafísica de la que se puede prescindir fácilmente. ¿Acaso han caído las creencias religiosas al descubrirse su carencia de respaldo racional? A la religión habría que situarla en el dominio totalmente autónomo de la fe. Al adoptar una postura fideísta el creyente cristiano se libraría con facilidad de las críticas de Hume, aunque fuera al precio de no poder aportar ninguna razón que justifique las propias creencias y de reconocer que una corriente muy importante de su tradición ha estado radicalmente equivocada.

Sin embargo, las cosas no son tan sencillas; porque, ¿hay alguna buena razón por la que el escéptico deba desprenderse de esa postura crítica que, por lo que llevamos visto, tan buenos resultados teóricos le ha producido? Ahora bien, ¿qué significaría adoptar tal postura ante una persona que no busca defender racionalmente sus creencias? La respuesta de Hume a esta pregunta se encuentra en *The Natural History of Religion*. Allí trata de encontrar las causas psicológicas que provocan esas creencias para las que sabemos que no hay ninguna justificación racional. Se trata, en suma, de situar el origen de la religión en la naturaleza humana.

En esta obra Hume parte del reconocimiento de que el politeísmo es la religión más antigua de la humanidad. Algo que se explica muy bien si tenemos en cuenta que la mente humana se va elevando gradualmente de lo inferior a lo superior; y que, por lo tanto, igual que los hombres habitaron cabañas antes que palacios, o estudiaron agricultura antes que geometría, tuvieron que formarse una concepción familiar de sus dioses —atribuyéndoles órganos y pasiones humanas— antes de llegar a la idea de un Espíritu puro que ordenó el universo. Las primeras ideas religiosas habrían surgido de la preocupación del hombre primitivo por los sucesos que afectaban a su vida. Veía que las tormentas malograban lo que el sol había alimentado; y que, por su parte, el sol destruía lo que habían favorecido las lluvias. La guerra podía traer muchas ventajas a un pueblo que estaba condenado al hambre por la inclemencia de las estaciones. Una epidemia podía despoblar un reino que vivía en la mayor abundancia. Quienes hoy triunfaban sobre sus enemigos, mañana podían ser derrotados. Resultaba, entonces, que la salud y la enfermedad, la abundancia y la pobreza, y, en general, todas aquellas cosas que provocaban el deseo o el terror de los hombres, parecían distribuirse entre ellos mediante la operación de causas tan desconocidas como opuestas entre sí. Estas causas se convirtieron, consiguientemente, en el objeto de su esperanza o de su miedo, y mientras las pasiones de los hombres se veían continuamente agitadas por una expectativa ansiosa con respecto a los acontecimientos futuros, su imaginación no pudo sino intentar formarse una idea más concreta de esas causas o poderes de los que tanto dependía. De acuerdo con esto, la tendencia de los hombres a concebir a todos los seres según su propia imagen determinó

forzosamente su concepción de esas causas. Es así como se llegó a reconocer nuestra dependencia de poderes invisibles dotados de pasiones e inteligencia, cuando no de figura humana. Este es el origen del politeísmo. A partir de este momento, y ante cada situación o faceta de la vida, los idólatras recurrirán al agente invisible que se ocupa de la misma. Como muy gráficamente lo expresa Hume:

Se invoca a *Juno* en los matrimonios, y a *Lucina* en los nacimientos; *Neptuno* recibe las súplicas de los marineros y *Marte* las de los guerreros. El agricultor cultiva su campo bajo la protección de *Ceres* y el comerciante reconoce la autoridad de *Mercurio*. Se supone que cada suceso natural está gobernado por algún agente inteligente; y que en la vida no puede pasar nada próspero o adverso que no pueda ser el objeto de oraciones y expresiones de gratitud especiales<sup>7</sup>.

Pero, por muchas divinidades que existan, es frecuente que los hombres acaben venerando a una de ellas de forma especial. Esto puede deberse a que supongan que, en la distribución de poder y territorio entre los dioses, su nación ha quedado sujeta a la jurisdicción de una divinidad particular. O que, reduciendo las cosas celestes a sus modelos de aquí abajo, se imaginen a esa divinidad como un príncipe o magistrado supremo que gobierna a las demás con la misma autoridad con que los monarcas de este mundo ejercen su poder sobre sus súbditos. Tanto en un caso como en otro, lo importante es que los hombres buscarán como sea atraerse el favor de la misma. Suponiendo que, al igual que a los príncipes de este mundo, a esta divinidad le complacen las alabanzas y los elogios, no habrá encomio que no la prodiguen. Se la irá recargando con epítetos de alabanza cada vez más pomposos, y al final se insistirá en que es infinita y única. En este mismo momento ha entrado en escena el monoteísmo. Este tiene su origen, por tanto, en el miedo y en la tendencia a la adulación de la superstición más vulgar. Cuando alguien insiste en el carácter único y perfecto de la divinidad, ¿quién se atreverá a contradecirle insistiendo en que se trata de un ser finito y sujeto a los dolores y las flaquezas humanas? La mayoría de la gente pensará, por el contrario, que es mejor —más seguro— conceder su asentimiento a cualquier encarecida alabanza, e intentar, mediante una afectada devoción, buscar su favor. Por supuesto, ese asentimiento será meramente verbal. Su verdadera idea de ese único Ser perfecto será tan pobre como las concepciones que caracterizan a las divinidades del politeísmo. ¿No están, acaso, las religiones monoteístas llenas de prácticas frívolas y supersticiosas? Por poner un ejemplo:

Esa inteligencia originaria, dicen los *magos*, que es el primer principio de todas las cosas, se revela de un modo *inmediato* sólo a la mente y al entendimiento; pero ha

7. «The Natural History of Religion», en *The Philosophical Works of David Hume*, editadas por T. H. Green y T. H. Grose, 4 vols., London, 1874-1875, vol. IV, 315.

colocado al sol como su imagen en el universo visible; y cuando ese brillante cuerpo celeste difunde sus rayos de luz sobre la tierra y el firmamento, es sólo una débil copia de la gloria que reside en ciclos más altos. Si quieres escapar del enojo de este ser divino debes tener cuidado de no poner nunca tu pie desnudo sobre el suelo, de no escupir a un fuego y de tampoco echarle agua, aun cuando estuviera consumiendo una ciudad entera<sup>8</sup>.

Recapitulando ya. No sólo sabemos que las creencias religiosas carecen de cualquier apoyatura racional, conocemos también las causas psicológicas que las generan y que nos hacen propensos a las mismas. Un escéptico humeano escuchará con atención lo que el hombre religioso le diga, pero es muy poco probable que acabe «convertido». La idea de que conoce bien las pasiones que favorecen tales creencias nunca se alejará mucho de su mente. Ello hará que se sienta justificado en su actitud de sospecha ante las mismas<sup>9</sup>. Todo hace pensar que para Hume el escéptico y el creyente nunca pueden dialogar en un plano de igualdad. Al fin y al cabo, el primero dispone de una teoría psicológica que cree haber descubierto los motivos que llevan al creyente a defender sus ideas. La postura del escéptico será igual a la del médico que no ve en las palabras del melancólico sino síntomas de su enfermedad.

#### IV. HACIA UNA VALORACION MORAL DE LA RELIGION

Todavía nos queda un problema por tratar: los creyentes nos hablan de la influencia beneficiosa que las ideas religiosas ejercen en sus vidas y en el conjunto de la sociedad. ¿Es esto cierto? También aquí la postura de Hume va a ser muy crítica. De acuerdo con su teoría moral todos nosotros aprobamos de forma natural aquellas cualidades que son útiles o inmediatamente agradables a quienes las poseen o a los demás. Así, por ejemplo, la prudencia y la laboriosidad son útiles a la misma persona que las posee. Nuestra cortesía y corrección resultan agradables a los demás, y nuestra integridad y lealtad les son útiles. Por su parte, sobre el carácter inmediatamente agradable para uno mismo de la alegría y el buen humor no parece que haya que insistir mucho.

Si resulta que todo aquello que es útil o agradable merece nuestra aprobación, ¿qué pensar del ayuno, del celibato, de la mortificación, de la penitencia, de una vida basada en la soledad y el silencio, etc.? Estas son conductas que, como escribe Hume, «ni aumentan la fortuna de un hombre en el mundo (es decir, *no son útiles para uno mismo*); ni le convierten en un miembro más valioso de la sociedad (es decir, *tampoco son útiles para los demás*); ni le cualifican para el solaz de la compa-

8. *The Natural History of Religion*, cit., 333.

9. Hablando sobre la inmortalidad del alma Hume escribe: «Debemos sospechar de todas las doctrinas que favorecen nuestras pasiones. Y las esperanzas y miedos que dan origen a esta doctrina son muy evidentes», *Of the Immortality of the Soul*, cit., 598.

ña (no son, pues, inmediatamente agradables a los demás); ni aumentan su poder de disfrutar consigo mismo (tampoco resultan ser inmediatamente agradables para uno mismo)» (EM, 270)<sup>10</sup>. Tenemos, entonces, que las prácticas que nos recomienda el cristianismo no pueden aprobarse moralmente. Su carácter inútil y desagradable las convierte, por el contrario, en verdaderos vicios. En suma, no son sino obstáculos para la felicidad de los hombres. Es más, una vez que el creyente considere que ha obtenido el favor divino mediante sus austeridades y devociones, ¿no se sentirá autorizado a quebrantar todas las normas morales en sus relaciones con los demás hombres? De acuerdo con esto, uno de los personajes de los *Dialogues* podrá afirmar:

«Cuando los intereses de la religión están en juego, ninguna moralidad puede tener fuerza suficiente como para controlar al fanático entusiasta. El carácter sagrado de la causa santifica cualquier medida que pueda utilizarse para promoverla (D, 222).

Es así como se explicarían las persecuciones, las guerras, las torturas y los asesinatos que siempre han acompañado al dominio de la religión sobre las mentes de los hombres<sup>11</sup>.

Que el creyente cristiano será propenso a recurrir a estas conductas puede verse por otra característica de su religión: el hecho de que estamos ante una divinidad que emplea castigos tan desproporcionados como injustificables (y, por tanto, parecería autorizar a sus devotos para que se comporten de la misma manera). ¿Acaso no choca a nuestro sentido moral el que se hable de un castigo eterno para las ofensas siempre limitadas de una criatura tan frágil como es el hombre? Por otra parte, ¿no es cierto que todos pensamos que los castigos tienen que servir para algo? Pero, ¿qué finalidad puede cumplir ese castigo cuando,

10. Lo que aparece entre paréntesis es un añadido nuestro. ¿Cómo puede explicarse que esas conductas que recomienda el cristianismo sean directamente opuestas a los impulsos de nuestra naturaleza? Hume responderá a esta pregunta subrayando el carácter completamente secular de la concepción de la virtud que está exponiendo. Buscar lo útil y lo agradable es algo que uno hace sin necesidad de creer en Dios; y esto es lo que hace que el creyente no vea en ello nada de valor específicamente religioso. Por el contrario, cuando alguien lacera su cuerpo o decide mantenerse célibe, ¿qué motivos puede tener? Puesto que está realizando algo que violenta sus inclinaciones naturales y que carece de toda utilidad mundana, la única consideración que puede impulsarle a estos comportamientos es la de que con los mismos está probando más allá de toda duda su fe. Son, pues, una muestra de devoción. Véase *The Natural History of Religion*, cit., 359.

11. Véase D, 220. Así, por ejemplo, al tratar de la rebelión irlandesa de 1641 contra los ingleses Hume destacará las crueldades y los asesinatos cometidos por los irlandeses en el Ulster, y comentará: «En medio de todas estas barbaridades resonaba por todas partes el sagrado nombre de la religión; no para detener las manos de los asesinos, sino para conferir fuerza a sus golpes y endurecer sus corazones contra todo movimiento de una simpatía social o humana. Los sacerdotes señalaron que los ingleses, en tanto que herejes, aborrecidos por Dios y detestables para todos los hombres santos, debían ser exterminados, y el librar al mundo de estos enemigos declarados de la piedad y la fe católicas se representó como la más meritoria de todas las acciones. [...] Mientras la muerte terminaba con los sufrimientos de cada víctima, los fanáticos asesinos exclamaban con júbilo y alegría al oído de los que expiraban que sus sufrimientos no eran sino el comienzo de tormentos infinitos y eternos» (D. Hume, *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688*, 6 vols., Indianapolis, 1983, vol. V, 343).

como se expresa Hume, «toda la escena ha concluido»<sup>12</sup>? Hay, por tanto, una enorme contradicción entre nuestra idea de lo que debe ser la justicia y el comportamiento de ese Ser al que se presenta como modelo y objeto de adoración. Ello provoca necesariamente que los sentimientos morales naturales del cristiano le lleven a desaprobare la conducta del Dios al que ha de considerar al mismo tiempo infinitamente perfecto. Pero si, por una parte, detesta secretamente lo que ve como una implacable venganza (y, ¿de qué otra forma pueden considerarse las penas del Infierno?), por otra, ha de intentar acallar ese sentimiento que por fuerza le acarrearé un castigo que siempre le parece muy probable. Ha de luchar, por tanto, contra su propia naturaleza. El resultado de este enfrentamiento interior no podrá ser sino ese desequilibrio y esa tristeza que tanto caracterizan a muchos creyentes. En este sentido, el escéptico termina descubriendo que lo que, sin ningún argumento de apoyo, el hombre religioso le está proponiendo o recomendando se aproxima a la locura. Expresándolo con las palabras de Hume con que quisiéramos terminar: los principios religiosos que han prevalecido en el mundo no son otra cosa que «sueños de hombres enfermos»<sup>13</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Carabelli, G.: *Hume e la retorica dell'ideologia. Uno studio dei Dialoghi sulla religione naturale*, La Nuova Italia, Firenze, 1972.
- Flew, A.: *David Hume. Philosopher of Moral Science*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
- García Roca, J.: *Positivismo e Ilustración. La filosofía de David Hume*, Universidad de Valencia, 1981.
- Gaskin, J. C. A.: *Hume's Philosophy of Religion*, Macmillan, London, <sup>2</sup>1988.
- Hurbult III, R. H.: *Hume, Newton and the Design Argument*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1965.
- Jeffers, A.: *Butler and Hume on Religion*, Diakonistylsens Bökforlag, Stockholm, 1966.
- Leroy, A.: *La critique et la religion chez David Hume*, Félix Alcan, Paris, 1930.
- López Sastre, G.: *La crítica epistemológica y moral a la religión en el pensamiento de David Hume*, Universidad Complutense de Madrid, 1990.
- Mossner, E. C.: *The Life of David Hume*, OUP, Oxford, <sup>2</sup>1980.
- Stewart, J. B.: *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, Greenwood Press, Westport, Conn., <sup>2</sup>1973.
- Tweyman, St.: *Scepticism and Belief in Hume's Dialogues concerning Natural Religion*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1986.

12. *Of the Immortality of the Soul*, cit., 594.

13. *The Natural History of Religion*, cit., 362.

## TEXTOS

1. [*Falta de credibilidad de las narraciones de milagros*]

Nuestra más sagrada religión se funda en la *fe*, no en la razón, y es un modo seguro de arriesgarla el someterla a una prueba que, de ningún modo, está capacitada para soportar. Para hacer esto más evidente, examinemos los milagros relatados en la escritura y, para no perdernos en un campo demasiado amplio, limitémonos a los que encontramos en el [*Pentateuco*,] que examinaremos de acuerdo con los principios de aquellos supuestos cristianos, no como la palabra o testimonio de Dios mismo, sino como la producción de un mero escritor e historiador humano. Aquí, pues, hemos de considerar primero un libro que un pueblo bárbaro e ignorante nos presenta, escrito en una edad aún más bárbara, y, con toda probabilidad, mucho después de los hechos que relata, no corroborado por testimonio concurrente alguno, y asemejándose a las narraciones fabulosas que toda nación da de su origen. Al leer este libro, lo encontramos lleno de prodigios y milagros. De un relato del estado del mundo y de la naturaleza humana totalmente distinto al presente: de nuestra pérdida de aquella condición de la edad del hombre que alcanza a casi mil años, de la destrucción del mundo por un diluvio, de la elección arbitraria de un pueblo como el favorito del cielo y que dicho pueblo lo componen los compatriotas del autor, de su liberación de la servidumbre por los prodigios más asombrosos que se puede uno imaginar. Invito a cualquiera a que ponga su mano sobre el corazón y, tras seria consideración, declare si piensa que la falsedad de tal libro, apoyado por tal testimonio, sería más extraordinaria y milagrosa que todos los milagros que narra; lo cual sin embargo es necesario para que sea aceptado, de acuerdo con las medidas de probabilidad arriba establecidas. (*Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. de J. de Salas, Madrid, 1980, 157-158.)

2. [*Imposibilidad de decidir entre el monoteísmo y el politeísmo*]

Pero, aun cuando este mundo fuera una producción tan perfecta, todavía seguiría siendo dudoso el que todas las perfecciones de la obra puedan atribuirse a justo título al autor. Si contemplamos un barco ¡qué extraordinaria idea no debemos formarnos sobre la ingeniosidad del carpintero que construyó una máquina tan complicada, tan útil y tan bella! ¿Y qué sorpresa no debemos sentir cuando vemos que es un estúpido artesano que no hace más que imitar a otros y copiar un arte que se ha ido perfeccionando gradualmente a través de una larga sucesión de siglos, después de múltiples ensayos, errores, correcciones, deliberaciones y controversias? Muchos mundos podrían haber sido chapuceados y echados a perder durante una eternidad, antes de que estuviera a punto este sistema; puede haberse hecho mucho trabajo perdido,



muchos ensayos infructuosos, y haberse logrado un lento pero continuo progreso en el arte de hacer mundos a lo largo de infinitos períodos. ¿Quién puede determinar en tales temas dónde reside la verdad? Y más aún, ¿quién puede conjeturar dónde reside la probabilidad en medio de un gran número de hipótesis que pueden proponerse y un número más grande aún que pueden imaginarse?

¿Y qué sombra de argumento —continuó Filón— puedes construir, partiendo de tu hipótesis, para probar la unidad de la divinidad? Un gran número de hombres se juntan para construir una casa o un barco, para levantar una ciudad, para formar una república, ¿por qué no pueden colaborar varias divinidades para organizar y construir un mundo? No se trata sino de una semejanza tanto mayor con los asuntos humanos. Distribuyendo el trabajo entre varias divinidades podemos limitar tanto más los atributos de cada una y quitarnos de encima ese poder y ese conocimiento inmenso que deben suponerse en una divinidad única, y que, según tú, sólo sirven para debilitar la prueba de su existencia. Y si unas criaturas tan locas y viciosas como los hombres pueden sin embargo muchas veces unirse para formar y ejecutar un plan único ¡cuánto más no lo podrán hacer esas divinidades o demonios que podemos suponer varios grados más perfectos! (*Diálogos sobre la religión natural*, en *Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural*, trad. de los *Diálogos* de M. A. Quintanilla, Salamanca, 1974, 136-137.)

### 3. [*La generación y la vegetación como posibles fuentes del orden del universo*]

... hay otras partes del universo (además de las máquinas de invención humana) que presentan una semejanza todavía mayor con el edificio del mundo y que por consiguiente proporcionan una mejor conjetura sobre el origen universal de este sistema. Estas partes son los animales y los vegetales. Está claro que el mundo se parece más a un animal o a un vegetal que a un reloj o a un telar. Por consiguiente es más probable que su causa se parezca a la causa de los primeros. La causa de los primeros es la generación o la vegetación. Por consiguiente podemos inferir que la causa del mundo es algo semejante o análogo a la generación o a la vegetación. (*Diálogos*, cit., 145-146.)

### 4. [*Una hipótesis materialista*]

Suponed... que la materia fuera lanzada en una posición cualquiera por una fuerza ciega y sin guía. Es evidente que esta primera posición debe ser, con toda probabilidad, la más confusa y la más desordenada posición imaginable, sin ninguna semejanza con esas obras de la industria humana que presentan, junto a una simetría de partes, un ajuste de medios afines y una tendencia a la autoconservación. La fuerza actuante

cesa después de esta operación, la materia debe quedar en desorden para siempre y debe continuar formando un inmenso caos sin proporción ni actividad. Pero supongamos que la fuerza actuante, cualquiera que sea, continúe todavía en la materia: la primera posición dará lugar inmediatamente a una segunda que, con toda probabilidad, será igualmente tan desordenada como la primera, y así a lo largo de muchas sucesiones de cambios y revoluciones. Ningún orden, ninguna posición permanece nunca inalterada ni un momento. La fuerza original, manteniéndose todavía en actividad, imprime a la materia un desasosiego perpetuo. Cualquier situación posible se produce y en el mismo instante se destruye. Si por un momento se presenta una ligera apariencia o un comienzo de orden, inmediatamente es eliminado y destruido por esa fuerza incesante que acciona sobre cada parte de la materia.

Así el universo sigue durante muchos años en una sucesión continua de caos y desorden. Pero ¿no es posible que finalmente se asiente, de manera que sin perder su movimiento ni su fuerza activa (pues hemos supuesto que le son inherentes) conserve sin embargo una apariencia uniforme en medio del movimiento y la fluctuación continua de sus partes? Tal es el caso, como vemos, del universo en el momento actual. Cada individuo está cambiando continuamente, y cada parte de cada individuo; y sin embargo el todo continúa siendo en apariencia el mismo. ¿No podemos esperar o más bien estar seguros de que una posición de esta índole se haya producido como resultado de las revoluciones eternas de una materia sin guía ninguna? ¿Y no puede dar esto cuenta de toda la sabiduría y de toda la industria aparente que reside en el universo? (*Diálogos*, cit., 153.)

##### 5. [*El problema del mal*]

Las viejas cuestiones de Epicuro todavía están sin responder.

¿Tiene (Dios) voluntad de prevenir el mal, pero no poder para ello? Entonces es impotente. ¿Tiene poder para ello pero no lo desea? Entonces es malévolos. ¿Tiene poder para ello y lo desea? ¿De dónde proviene entonces el mal?» (*Diálogos*, cit., 166.)

##### 6. [*Crítica al argumento a priori*]

...hay un evidente absurdo en pretender demostrar una cuestión de hecho o probarla por cualquier tipo de argumento *a priori*. Nada es demostrable a menos que lo contrario implique una contradicción. Nada que sea concebible implica una contradicción. Todo lo que concebimos como existente podemos también concebirlo como no existente. No hay ningún ser, por lo tanto, cuya no existencia implique una contradicción. Consecuentemente no hay un ser cuya existencia sea demostrable. Propongo este argumento como completamente decisivo y estoy dispuesto a oprimir en él toda la controversia.

Se pretende que la divinidad es un ser necesariamente existente; y se ha intentado explicar esta necesidad de su existencia afirmando que, si nosotros conociéramos su esencia, su naturaleza completa, nos daríamos cuenta de que es tan imposible para él el no existir como para dos por dos el no ser cuatro. Pero es evidente que esto no puede suceder jamás mientras nuestras facultades sigan siendo las mismas que son en la actualidad. Nos seguirá siendo posible, en cualquier momento, concebir la no existencia de lo que anteriormente concebíamos como existente. Y el espíritu no podrá verse nunca en la necesidad de suponer que un objeto permanece siempre en la existencia de la misma manera que se ve en la necesidad de concebir siempre que dos por dos son cuatro. Por consiguiente las palabras existencia necesaria no tienen ningún significado o, lo que es igual, no tienen un significado consistente. (*Diálogos*, cit., 157-158.)

### 7. [*Flujo entre el politeísmo y el monoteísmo*]

Debe señalarse que los principios religiosos sufren una suerte de flujo y reflujo en la mente humana y que los hombres tienen una tendencia natural a elevarse de la idolatría al monoteísmo y a recaer de nuevo del monoteísmo en la idolatría. El vulgo, o sea, toda la humanidad excepto unos pocos, como es ignorante y carece de instrucción, nunca eleva su mirada al cielo ni investiga la oculta estructura de los vegetales y animales hasta llegar a descubrir una mente suprema o una originaria providencia que ha ordenado todas las partes de la naturaleza. Observa esta obra admirable desde un punto de vista más limitado y egoísta y viendo que su propia felicidad o desdicha depende de las influencias secretas y de la imprevista concurrencia de los objetos exteriores, dedica permanente atención a las *causas desconocidas* que gobiernan todos esos fenómenos naturales y distribuyen el placer y el dolor, el bien y el mal, por medio de su poderosa aunque callada acción. También se apela a las causas desconocidas en todas las necesidades urgentes. Y en esa vaga apariencia y confusa imagen se cifra el objeto eterno de las esperanzas y temores, de los deseos y aprehensiones humanas. La activa imaginación del hombre, molesta por esta concepción abstracta de los objetos de los que constantemente se ocupa, comienza poco a poco a hacerlos más particulares y a revestirlos de forma más adecuada a su natural comprensión. Los representa entonces como seres sensibles e inteligentes al modo de los hombres, movidos por el amor y el odio, sensibles a los dones y a los ruegos, a las plegarias y a los sacrificios. De aquí, el origen de la religión; de aquí, el origen de la idolatría o politeísmo.

Pero las mismas ansias de felicidad que llevan al hombre a pensar en estas fuerzas invisibles e inteligentes no le permiten que durante mucho tiempo siga concibiéndolas de la manera simplista con que lo hacía al principio, como seres poderosos pero limitados, dueños del destino humano pero esclavos del hado y del curso de la naturaleza. Las

loas y alabanzas exageradas de los hombres exaltan aún más la idea que tienen de ellos y, con el deseo de elevar a sus dioses a los más altos niveles de perfección, terminan por concebir los atributos de unidad, infinitud, simplicidad, y espiritualidad. Estos sutiles conceptos, que exceden un tanto la comprensión común, no se mantienen largo tiempo en su pureza original, sino que es necesario apuntalarlos con la noción de intermediarios inferiores o agentes subordinados que se interponen entre los hombres y su suprema deidad. Tales semidioses o seres intermedios, como participan más de la naturaleza humana y nos son más familiares, llegan a convertirse en el principal objeto de devoción y paulatinamente se vuelve a aquella idolatría que había sido antes desterrada por las ardientes plegarias y panegíricos de temerosos y míseros mortales. Pero como estas religiones idolátricas caen continuamente en los errores más groseros y en las concepciones más vulgares, se destruyen finalmente a sí mismas y, gracias a las viles imágenes que de sus dioses se forjan, hacen tornar nuevamente el flujo hacia el monoteísmo. Pero en esta alternada revolución de los sentimientos humanos, es tan fuerte la tendencia a volver a la idolatría que la mayor precaución posible no puede impedirla eficazmente. (*Historia natural de la religión*, trad. de A. J. Cappelletti y H. López, cit., 64-65.)

#### 8. [*El terror como principio fundamental de la religión*]

∴ Es cierto que el miedo, como la esperanza, entran en la religión porque ambas pasiones agitan en diferentes momentos al espíritu del hombre y cada una configura una especie de divinidad consecuente con ella. Pero cuando uno está alegre, se encuentra a gusto con los negocios, con los amigos o con un entretenimiento de cualquier tipo; y se entrega naturalmente a éstos y no piensa en la religión. Pero cuando uno está triste y abatido lo único que se puede hacer es dar vueltas a los terrores del mundo invisible y sumergirse en una aflicción aún más profunda. Puede suceder, desde luego, que después de haber grabado así profundamente en su pensamiento y en su imaginación las opiniones religiosas, pueda sobrevenir un cambio de salud o de circunstancias que pueda restaurar su buen humor y, haciéndole concebir alegres perspectivas de vida futura, le haga lanzarse al otro extremo, el de la alegría y el triunfo. Pero aun así debe reconocerse que, al ser el terror el principio fundamental de la religión, es también la pasión que siempre predomina en ella y sólo admite cortos intervalos de placer.

Sin contar con que esos accesos de alegría excesiva y entusiástica, al dejar agotados los espíritus, siempre preparan el camino para accesos iguales de terror y abatimiento supersticiosos; y que no hay ningún estado del espíritu tan dichoso como el de la calma y la ecuanimidad. Pero es imposible mantener este estado cuando uno piensa que se encuentra en una oscuridad e incertidumbre tan profundas, entre una eternidad de felicidad y una eternidad de miseria. No es de extrañar que tal opinión

desarticule la estructura normal del espíritu y le arroje a la más extraordinaria confusión. Y aunque esa opinión rara vez es tan firme en su forma de actuar como para influenciar todas las acciones, es sin embargo capaz de provocar un considerable desequilibrio en el temperamento y de producir esa tristeza y esa melancolía tan características de toda la gente devota. (*Diálogos*, cit., 192-193.)



El pensamiento de I. Kant (1724-1804), que es altamente relevante en la historia de la filosofía moderna en muchos aspectos (ética, gnoseología, metafísica...), lo es también, de modo singular, en la filosofía de la religión. Puede, incluso, tenerse a Kant como «fundador» de la misma, en razón de su libro *La religión en los límites de la mera razón*; ciertamente, fueron discípulos suyos quienes más colaboraron a hacer habitual la denominación (que Kant mismo no usó). Y, en todo caso, Kant ha marcado todo un estilo de hacer filosofía de la religión, con repercusiones diversas en bastantes filósofos posteriores.

La exposición del pensamiento de Kant sobre lo religioso tiene que tener dos partes muy marcadas. Una primera se referirá al núcleo mismo de la filosofía kantiana, que podemos llamar «criticismo», por cuanto hay en él una importante dimensión religiosa que culmina en la afirmación de Dios desde la conciencia moral: el «teísmo moral», como Kant lo llamó. La segunda parte se hará cargo de las reflexiones que Kant dedicó explícitamente a la religión en el último decenio de su vida (desde 1792, fecha de redacción de la obra antes citada). Como puede verse, la división es cronológicamente neta.

## I. LA DIMENSION RELIGIOSA EN LA FILOSOFIA DE KANT

Hay que mencionar al menos, aun cuando con suma brevedad, los antecedentes que hacen comprensible la formulación del teísmo moral en los años de madurez (de 1781, *Crítica de la razón pura*, a 1788, *Crítica de la razón práctica*, y a 1790, *Crítica del juicio*).

Immanuel Kant (1724-1804) fue educado en el pietismo, un movimiento cristiano iniciado por Ph. J. Spener a fines del siglo XVII y que había penetrado con fuerza en Königsberg a comienzos del XVIII. Estudió en el *Collegium Fridericianum*, dirigido por Franz A. Schultz,

máximo exponente del movimiento; a partir de 1740, durante sus estudios universitarios, asistió Kant a sus clases de teología. Ya para entonces había muerto su madre, de la que Immanuel conservará recuerdos religiosos y morales muy vivos: murió contagiada, asistiendo caritativamente a una parienta.

El influjo del pietismo resultó ambivalente. Kant parece haber quedado saturado hasta el disgusto de prácticas religiosas de tono sentimental; lo que contribuyó sin duda a hacerle buscar como antídoto un camino racional más sobrio. Por otra parte, le quedaría siempre el acento puesto por el pietismo en la exigencia moral, en la honradez y la sinceridad; en contraste con la actitud más doctrinaria de la ortodoxia luterana. Le quedaría, en todo caso, la persuasión de la excelencia del cristianismo, en razón precisamente de lo sublime de su moral.

En su búsqueda de fundamentación racional para lo religioso, y ante todo para la existencia de Dios, Kant siguió al principio la línea de la tradición filosófica feibniziano-wolffiana. Incluso en el período de la madurez crítica (1781-1790), optará explícitamente por el «teísmo» frente al «deísmo»: entendiendo esta contraposición como superación de la noción meramente abstracta («deísta»): «Ser necesario, infinito...», hacia una («teísta») que añade atributos personales: «inteligente, libre...»<sup>1</sup>. Pero, en cuanto a las argumentaciones que acepte como válidas para acreditar racionalmente la afirmación de Dios, evolucionará, desde una inicial preferencia por la que se basa en el orden del mundo (1755), hacia una más abstracta, «ontológica» pero no al estilo cartesiano, que arranca de la realidad de la posibilidad para concluir en un Fundamento único, necesario e infinito (1763: *La única base probativa para una demostración de la existencia de Dios*); sin poder, no obstante, mantenerla por mucho tiempo.

De 1766 datan los primeros indicios de lo que después llamará «teísmo moral»; parece haberle influido decisivamente la lectura de Rousseau en 1762. Busca cada vez más decididamente los atributos más cercanos al ámbito moral: Dios es el «Supremo Bien». Piensa que es más importante creer que demostrarlo. Y que, en todo caso, la fe se basará en la buena conducta y no a la inversa. Será oportuno ver el tema algo más detenidamente en su primera presentación explícita en la *Crítica de la razón pura*.

\* 1. *Dios no es susceptible de demostración teórica, sí de fe «moral»*

Así puede resumirse la aportación al tema religioso de la primera *Crítica* kantiana. La primera parte del enunciado es, con mucho, la más

1. *Crítica de la razón pura*, A 631, B 659; rr. 524. En adelante, citaré las obras de Kant en el mismo texto; para la *Crítica de la razón pura*, como es habitual, paginación de las dos ediciones originales (A, B) y traducción de P. Ribas (Madrid, 1978); para el resto, volumen y página de la edición alemana de la Academia y página de las traducciones referidas en la Bibliografía.



ampliamente desarrollada (Dialéctica trascendental, capítulo 3) y suele ser la única de que se da cuenta en las exposiciones del pensamiento kantiano; pero éste incluye la segunda con igual derecho y sólo con ella es lo que quiso ser. «Debí destruir la ciencia para hacer lugar a la fe», resumirá Kant años después en el prólogo a la segunda edición de la obra (1787) (B XXX; 27).

Recordemos con brevedad la crítica de las pretendidas demostraciones teóricas. Kant la hace preceder de un importante análisis del surgir del «ideal de la razón pura» en la mente humana; así llama al concepto de infinito (*ens realissimum*), uno de los conceptos-clave de la que llama «Ontoteología». No podemos afirmar sino lo que está totalmente determinado; pero en la «determinación» procedemos negando, desde una plenitud ideal mentalmente presupuesta (*omnitududo realitatis*). Paradójicamente, ocurre que tal plenitud es ella misma totalmente determinada, el único concepto que lo sea por sí mismo; no es confundible con nada diverso de él. Es, pues, obvio el paso de la *omnitududo realitatis* al *ens realissimum*. Como éste es el germen de la idea ontológica de Dios, hay que admitir que ésta es connatural a la mente humana. El único mal estará en sacarla precipitadamente de su estatuto regulativo de «idea» y afirmar su contenido como existente (A 571-583, B 599-611; 487-494).

A tres pueden reducirse, continúa Kant, los argumentos intentados para ello. El nuclear es el que queda en el mismo ámbito «onto-teológico» y puede llamarse argumento «ontológico»: el *ens realissimum*, puesto que tiene toda «realidad», tiene la existencia y, al tenerla en virtud del mismo concepto, la tiene *necesariamente*. Pero argumentar así es un sinsentido lógico (lingüístico); pues es homogeneizar predicados (que es lo que son las «realidades») y su «posición», es decir, su afirmación como reales (existentes). Cien monedas son las mismas en su contenido predicativo, sea que tengan simple estatuto de *objeto* de pensamiento, sea que *se las afirme* como existentes. El afirmar es heterogéneo. Y tiene que tener condiciones ulteriores a las del simple concebir. Para poder afirmar, hemos de contar con algo más que el análisis de los contenidos concebidos, hemos de hacer «síntesis» con algo real dado.

Las páginas que acabo de resumir (A 592-602, B 620-631; 500-506) constituyen una de las aportaciones más valiosas del criticismo a la metafísica. Sólo desde un cambio muy radical de todo el enfoque filosófico podrá Hegel pensar haberlas anulado y haber restablecido el «argumento ontológico» como clave de bóveda del pensar especulativo. (Sólo situándose de entrada en Dios —si es que es oportuno hablar entonces de «Dios»— puede erigirse el argumento en algo válido y clave de validez para el pensamiento. Pero ello tiene costes filosóficos y religiosos no pequeños.) Para la filosofía criticista —que se atiene al punto de partida humano, no simplemente empirista pero sí sensible a la primaria apelación de lo empírico—, lo Absoluto (el «Ser Infinito-Necesario») es sólo idea regulativa («Ideal», prefiere decir Kant, puesto que es algo singular).

La refutación de los otros dos argumentos, el «cosmológico» y el [«físico-teológico»] se apoya en la misma que acabo de exponer; por lo que, en cierto modo, todo se reduce a ella. El argumento «físico-teológico» es el del orden del mundo; no añade mucho Kant a la refutación que ya había hecho de su estricta fuerza probativa en 1763: además de otros fallos, dice en 1781, está el que, en todo caso, no conduce a Dios (es decir, a un Absoluto metafísico) si no cuenta (como veladamente hace) con el argumento ontológico (A 626-630, B 654-658; 521-523).

Otro tanto le ocurre al argumento [«cosmológico»]. Este comienza bien —según la «vía natural» de la razón humana— a partir de lo dado, del mundo. Una primera conclusión, que es la existencia de algo ya no contingente en la base de todo lo contingente (de lo que puede existir y no existir), es correcta, con tal que se la tenga no por empírica sino por puramente «noumenal» (es decir, puramente inteligible, no traducible en consecuencias relevantes para nuestra percepción sensorial; esto es algo a lo que Kant había llegado ya al final del capítulo anterior, discutiendo las «antinomias» cosmológicas y su posible solución) (A 560-565, B 588-593; 480-483). El problema viene cuando se quiere llegar a la segunda conclusión, la verdaderamente importante. Habría que probar que lo que existe necesariamente es único y es precisamente el *ens realissimum*; pero al intentar esto, dictamina Kant, se recae inevitablemente en el mismo proceder ya denunciado en la crítica del argumento ontológico: hay que volver a partir de la idea, del contenido conceptual, y argumentar que ya incluye la condición de su propia afirmación como real. Se vuelve a la «vía antinatural» (A 603-609, B 631-637; 506-510).

Ha sido muy discutido este último veredicto, pero aquí no es posible entrar en la discusión. Pienso, permítaseme resumir, que Kant es correcto, admitidos los presupuestos que asume (desde el planteamiento que le daba el autor que utilizaba en clase, Alexander Baumgarten), pero sin que quepa tener esos presupuestos por los únicos posibles<sup>2</sup>.

El mismo Kant concluyó con moderación su demolición de la «teología natural» recibida del racionalismo. El capítulo tercero de la Dialéctica se cierra con una reafirmación del papel del «Ideal» (el «Ser supremo»): es el ya mencionado de «regulación» (es decir, nos hace advertir por contraste la contingencia y finitud de todo lo objetivo). Y es algo más, de sumo interés para la filosofía de la religión:

Si tiene que haber una teología moral capaz de suplir esta deficiencia, la antes meramente problemática teología trascendental se revela indispensable debido a que (determina su concepto) y censura permanentemente una razón que a menudo es engañada por la sensibilidad y que no siempre está en armonía con sus propias ideas... (A 641, B 669; 530).

2. Ver J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, 1983, 99 ss. Más ampliamente debati el tema en *Metafísica trascendental*, Madrid, 1971, 173 ss.

El contexto muestra que piensa en los títulos («trascendentales», que aquí quiere decir: sumamente abstractos) de necesario, infinito, eterno..., como el sustrato o esqueleto de los que añadirá la «teología moral» (bondadoso, justo...), cuyo peligro es el antropomorfismo. (El «deísmo», pues, subyace al «teísmo», que lo desborda.) En todo caso, queda bien claro que piensa ya, en 1781, en una afirmación racional de Dios por vía moral; algo que en sus clases llamaba «teísmo moral» y que constituye su postura de madurez en la década criticista. [Contra lo que dejan entender exposiciones superficiales, el teísmo moral no es una solución de emergencia buscada tardíamente para paliar los efectos de la demolición crítica.]

Encontramos un primer desarrollo de los temas esenciales del teísmo moral ya en el capítulo titulado «El canon de la razón pura», el central en la última parte de la *Crítica*, dedicada al método. La razón humana tiene una vertiente práctica, tan esencial como la teórica; directamente, nos responde *a priori* a la ineludible pregunta: ¿qué debo hacer?; indirectamente también a la no menos ineludible: ¿qué me cabe esperar? Kant sostiene que, si debo promover el «bien supremo» —en el que, junto a la honestidad de mis acciones, entra un elemento de felicidad que no está garantizado por la sola Naturaleza— tengo derecho a creer en la existencia del «Supremo Bien originario» que sea el garante de la realizabilidad del «supremo bien derivativo» que, como agente moral, me propongo. [No se trata de un saber en sentido estricto; pero tampoco de simple opinión o de «fe pragmática».] La fe en cuestión es un acto teórico fundado, aunque no demostrable teóricamente, sino sólo por vía moral, para apoyo de la obligación de buscar el supremo bien (A 804-831, B 832-859; 629-646).

## 2. «Teología moral»: postulados y «fe racional»

Aunque la segunda y la tercera de las *Críticas* no innovan esencialmente en este punto, sí aportan amplios desarrollos del teísmo moral esbozado al final de la primera. Nos interesan especialmente las precisiones sobre el tipo de argumentación y sobre el estatuto epistemológico asignado a la «fe».

Y es oportuno comenzar por este último que, además, se anticipó en el tiempo. Dio ocasión para ello la controversia suscitada por F. H. Jacobi acerca del «spinozismo» de Lessing (fallecido no hacía mucho). Frente a Moses Mendelssohn, mantenedor de la validez de pruebas racionales de Dios, Jacobi defendía como único modo de llegar al auténtico Dios (y no a una vaga concepción panteísta) el recurso a la «fe»; que entendía como «revelación interior» muy teñida de sentimiento. Cuando Kant, solicitado a hacerlo de uno y otro lado, se decidió a terciar en la controversia, escribió un artículo titulado *¿Qué significa: orientarse en el pensar?*, aludiendo a una expresión de Mendelssohn. Ese escrito completa en algo importante la imagen de la razón que emer-

ge del resto de los escritos kantianos, y da la clave para entender su recurso a la fe. Además de pensar y argumentar, la razón sirve para «orientarse»; lo hace cuando «en la insuficiencia de los principios objetivos», acepta como «un derecho» emanado de su «necesidad» (*Bedürfnis*, que tiene matices de indigencia y exigencia), el regirse por ésta allí donde no llegan los principios de la objetividad. Eso es «orientarse en el pensar, en el espacio de lo suprasensible, para nosotros impenetrable y lleno de oscura noche». Es algo siempre permitido como hipótesis en el ámbito teórico; pero que se torna «postulado» cuando urge la necesidad de la acción moral y de darle sentido haciéndola realizable (VIII, 133-147).

Esta, es la «fe racional» (*Vernunftglaube*): así la llama aquí Kant y así seguirá llamándola en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Crítica del juicio*, cuando desarrolle más ampliamente la apelación a Dios desde los supuestos criticistas. Dejo para un poco después el preguntar por el alcance que se otorga a una convicción así descrita. Pero ya se ve que, en la insólita conjunción de los dos términos, «fe» y «racional», se busca a la vez una analogía y afinidad con las típicas convicciones de la tradición religiosa cristiana y una distancia. A destacar y caracterizar esta distancia dedicará Kant no pocas páginas de su libro sobre la religión. Pero, a pesar de la distancia, sigue siendo real la analogía y afinidad. Hay algo religioso en esa actitud, aun cuando su objeto sea por lo pronto más bien la realidad del sujeto humano, a quien se otorga confianza en su «necesidad». En este contexto ocurre también el término «sentimiento» (*Gefühl*) sin recelo y como algo positivo, «producido por la razón» (VIII, 136).

Pero la razón ejercita esta función de «orientarse» argumentando. Kant no ha vacilado en denominar «prueba moral» (*moralischer Beweis*) al proceso que conduce a «postular», es decir, a afirmar por «fe racional», la existencia de Dios. Eso no contradice el rechazo, ya recordado, de las pruebas teóricas. En algún sentido, las teóricas son las pruebas más propiamente tales; por ello, puede decirse kantianamente que «no hay pruebas de Dios». Pero, en otro sentido, también lo que Kant llama «postular» es probar; y él no ha vacilado en darle tal título (ver, por ejemplo, *Crítica del juicio*, V, 447).

Tenemos dos desarrollos del proceso concreto: uno en el punto clave de la «dialéctica» de la *Crítica de la razón práctica*, otro en el largo apéndice de la *Crítica del juicio*. Las diferencias son pequeñas: la más destacada es quizá la presencia en la última de las dos del concepto «fin final» (*Endzweck*), coherente con toda la arquitectura teleológica de la segunda parte de la última Crítica. El que podemos llamar «término medio» de la argumentación es en ambos casos el concepto de «supremo bien». Hay como un primer paso postulador más concluyente, hasta el punto de que Kant lo llame «objetivo»; pero que no por ello deja de tener estructura postuladora y apoyarse en la aceptación de la «necesidad de la razón». He aquí la formulación en la *Crítica de la*

*razón práctica*: «debemos tratar de fomentar el supremo bien (que, por tanto, tiene que ser posible)». Es a partir de ahí como, en un segundo paso, se acude a Dios: «Por consiguiente, se postula también la existencia de una Causa de la Naturaleza toda..., que encierra el fundamento de... la concordancia entre la felicidad y la moralidad» (V, 124-125; 175).

El pasaje de la *Crítica del juicio* que expone la «prueba moral de Dios» es particularmente claro y quizá por ello aquél al que conviene remitir para una información directa sobre el núcleo del teísmo moral kantiano. Lo reproduzco después, por tanto, en la breve antología de textos. Para ponderar aún su valor, es oportuno recordar el sentido de la tercera *Crítica* y el papel que en ella juega el subrayado final del teísmo moral. El libro se escribió sobre todo para tratar de sanar la escisión en que dejaba al hombre el doble estatuto de realidad *empírica* («creatura animal, que tiene que devolver al planeta, un mero punto en el Universo, la materia de que fue hecho, después de haber sido provista, no se sabe cómo, por un cierto tiempo, de fuerza vital...»), que es el que tiene ante la razón teórica, y de realidad *noumenal* (en que «la ley moral... eleva infinitamente mi valor como inteligencia, en esa personalidad, en la que la ley moral revela un vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible...») (V, 161-162; 223-224). El «abismo infranqueable» que así quedaba abierto, se salva de algún modo por la posibilidad de una consideración (regulativa) de la Naturaleza como teleológicamente ordenada. No es un caos, ni un simple determinismo causal; cabe pensarla —pues da pie para ello, aunque no mediante una argumentación teleológica simplemente «física», que siempre queda corta— como un sistema de fines. Ello ocurre desde la visión teleológica del sujeto moral (que tiene a todo ser personal por «fin en sí» y busca para todos como fin último el «supremo bien»); puede tomar como norte de su actuación el que sería «fin final» (*Endzweck der Schöpfung*) pretendido por el Creador<sup>3</sup>. Esta visión de las cosas y acontecimientos naturales, fundada en la opción moral y sólo parcialmente apoyada en confirmaciones físicas, sigue siendo «fe»; pero, al menos, ayuda a no ver tan heterogéneo y hostil el mundo físico en el que el agente moral ha de traducir en acción su intención interior.

### 3. Reflexión sobre el alcance de la dimensión religiosa del criticismo

¿Qué alcance debe atribuirse a esta «fe racional» incorporada por Kant en su filosofía criticista? Es una pregunta obligada, que puede quizá desglosarse así: ¿qué «Dios»? ¿con qué realidad? ¿con qué relevancia filosófica?

3. El término aparece unas cien veces en el largo apéndice (V, 416-485). Sobre el relieve de éste ver mi artículo «El "teísmo moral" en la tercera *Crítica* kantiana»: *Miscelánea Comillas* 49 (1991), 3-22.

Valgan estos sencillos apuntes de respuesta: Ya hemos recordado (y no es menester, por tanto, insistir en ello) la explícita voluntad de Kant de superar el «deísmo» (un Absoluto definido por simples predicados «trascendentales»), de reencontrar al Dios de la tradición religiosa (cristiana). Pienso que sí es importante insistir en que la afirmación postulatoria (de «fe racional») es una afirmación de realidad. El que sea realidad «noumenal» (es decir, puramente inteligible) y no empírica, no quita nada de realidad; si Kant habla de «subjetivo» en el proceder que lleva a la afirmación, es por contraposición a una «objetividad» que en el criticismo queda inexorablemente ligada a «la experiencia posible» sensorial. Pero realidad «noumenal» es también la del sujeto libre que se siente llamado a actuar moralmente en el mundo. Y de algún modo, para Kant, tal sujeto es lo más real. Aquí se inserta naturalmente la respuesta a la tercera pregunta planteada, sobre la relevancia filosófica de la fe racional. A esta luz, el mismo sujeto del conocimiento teórico es, en su fondo, el miembro del «nosotros» noumenal que descubre la razón práctica (eso es el «yo pienso», la «pura apercepción», que hay que suponer como raíz unitaria de receptividad sensorial y entendimiento categorial, aunque todo lo concreto que se conozca de cada «yo empírico» sea ya una objetivación, un «fenómeno»). Hay en el pensamiento kantiano una segunda revolución, de más alcance incluso que la epistemológica: la que, con palabras suyas, hemos de llamar «primado de la razón práctica» (V, 119-121; 169-171). Cuando él habló de este primado, se refirió directamente a los postulados; pero en todo su pensamiento sobre lo moral había ya de hecho otorgado un primado a la razón práctica.

Se presenta, pues, el criticismo como una filosofía honda aunque muy sobriamente religiosa: ya que en su centro está el hombre moral y éste encuentra su clave de armonía en su última referencia a Dios.

Queda aún otra pregunta, que mira ya más a la evaluación que a la descripción. ¿Qué racionalidad es la de la «fe racional» y, por consiguiente, la del criticismo que la incorpora? No es, desde luego, la más «normal», que para los pensadores de prevalencia empirista es la única y que (hasta cierto punto) rige los mismos desarrollos sobre el conocimiento teórico de la Analítica de la *Crítica de la razón pura* kantiana. Tampoco la gloriosa Razón que en Hegel construirá el «Sistema» y aspirará al «saber absoluto». La «razón» de que habla Kant es (desde las primeras palabras de su primera *Crítica*) «la razón humana», muy consciente de su finitud. Pero también muy consciente de su «derecho» a tenerse por no absurda y a resolver a su favor —en la consonancia, creo hay que interpretar, con una tendencia o deseo que se toma como constitutivo de la misma humanidad— pleitos en que no la ampara ninguna objetividad. Un humanismo ético, hay que concluir, que se autofunda; y que apela a Dios para poder ser coherente. Algo que puede hacer porque ya era en sí más religioso de lo que podría parecer.

## II. LA RELIGION EN LOS LIMITES DE LA MERA RAZON (1792 - 1798)

Hasta aquí no hemos encontrado el vocablo «religión» en el texto kantiano como objeto explícito de reflexión. Eso sí, el pensamiento criticista ha podido mostrar un cierto carácter «religioso», no pretendido explícitamente. Era importante tener esto en cuenta, para hacer más comprensible las reflexiones subsiguientes, que constituyen la filosofía de la religión más propiamente dicha, reflexiones que ocupan lugar preeminente en el último decenio de la vida activa de Kant.

Una definición de «religión» sí aparece ya al final del período criticista, a partir de la *Crítica de la razón práctica* (1788), si bien en ese momento no tiene mayor relieve y se presenta como simple consecuencia:

De esta manera conduce la ley moral, por el concepto del supremo bien como objeto y fin de la razón pura práctica, a la *religión*, esto es, al *conocimiento* de todos los deberes como mandamientos divinos, no como órdenes arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma que, sin embargo, tienen que ser consideradas como mandatos del Ser supremo, porque nosotros no podemos esperar el supremo bien, cuya realización la ley moral nos hace proponernos como deber, más que de una voluntad moralmente perfecta (santa y buena) y también todopoderosa (V, 129; 181).

La misma noción reaparece en el libro de 1793 (VI, 153; 150). Pero en este contexto, se hace central. Siempre no para fundar la moral sino apoyada en ella, la religión recibe en este último tiempo toda la atención que era necesaria para acreditar que el recurso no había sido adventicio y forzado.

Así, pues, la moral conduce ineludiblemente a la religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso, en cuya voluntad es fin final (de la creación del mundo) aquello que también puede y debe ser fin final del hombre (VI, 6; 22).

Este es como el enlace, con el que Kant, en el prólogo de la obra, justifica el emprenderla, desde aquello que ha sido preocupación primaria del criticismo, la razón práctica. En lo citado puede verse el relieve de lo aportado sobre el tema «teísmo moral» por la *Crítica del juicio*: la consideración teleológica.

1. *Las vicisitudes externas*

Antes de entrar en los pormenores del pensamiento, es imprescindible hacerse cargo de algo de la complicada historia de los escritos en los que el pensamiento vino a expresarse. La circunstancia ha pesado en este caso de modo determinante en su estructura.

El problema nacía de que no le era posible a Kant hablar de religión sin hablar del cristianismo, la religión en que se había educado, la única que conocía bien y por la que sentía profunda admiración; que, por otra parte, era la religión de sus conciudadanos que le iban a leer. Era, aquí empezaba lo delicado, religión oficial del estado prusiano. Y se vivían momentos críticos, en los que la autoridad política recelaba del espíritu revolucionario, peligroso para la estabilidad, en todo lo que pareciera debilitar la fuerza de la legitimación religiosa. El ejemplo de lo ocurrido en Francia era crecientemente alarmante. Y con Francia, la Francia revolucionaria, estaba Prusia en guerra, como aliada de Austria; desde la primavera de 1792 hasta 1795 (cuando, mediante la paz de Basilea, dejó la coalición).

Federico el Grande (1740-1786) había sido el gran monarca ilustrado, favorable a la libertad de pensamiento y expresión. Pero no era igual su sucesor, Federico Guillermo II (1786-1797). Su consejero J. C. Wöllner, ministro de culto, mostró eficaz preocupación por la censura de escritos. Sustrajo a las Universidades el privilegio que les había dado Federico de censurar ellas mismas los escritos de sus profesores, entregando el control (abril 1791) a una «comisión de examen» gubernamental, a cuyo frente estaba un tal Hillmer, con el clérigo Hermes como asesor teológico. Su control se extendió (octubre 1791) a las revistas.

Así estaban las cosas, justo en el momento en que Kant se proponía iniciar sus escritos sobre religión. Por alguna razón, prefirió publicar en forma de artículos y envió un primero a la *Berlinische Monatsschrift* a comienzos de 1792. Obtuvo el *imprimatur* de Hillmer, aunque por una razón («que a Kant sólo lo leían eruditos») que dejaba presagiar lo que vendría. El artículo vio la luz en el número de abril; pero muy poco después, el 14 de junio, negaba el mismo Hillmer (esta vez tras consultar a Hermes) el permiso de publicación de un segundo escrito. La razón esta vez también era extrínseca, pero diferente: «porque el escrito cae enteramente en el campo de la teología bíblica». Los ruegos del editor no lograron que el rey revocara la prohibición ni que los censores aclararan sus razones.

Kant reaccionó, entonces, de modo rápido y eficaz. Antes de finales de agosto reunió el artículo publicado, el prohibido y otros dos más, dándoles la forma de libro, bajo el título: *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Y lo pasó a la Facultad de Teología de Königsberg, no para censura, sino con el ruego de que dictaminaran si, por razón del tema, estimaban no poder dejar que la censura corriera a cargo de la Facultad de Filosofía. La respuesta fue favorable al deseo de Kant quien, para evitar crear una situación delicada a su propia Facultad, lo envió a la de Jena. Antes de fin de año contaba con el *imprimatur* y el libro vio la luz en marzo de 1793. Buena parte del prólogo está dirigida a justificar en dos puntos su proceder: en bien del saber, debe prevalecer el foro universitario sobre el gubernativo; y debe reconocerse a la



filosofía el derecho a tratar cuestiones religiosas cuando lo hace desde la razón.

El libro se difundió rápidamente y necesitó pronto una segunda edición (cuyo prólogo está firmado en enero de 1794). En parte como respuesta a las impugnaciones que iba recibiendo y en parte como reflexión ulterior sobre sus problemas con la censura, Kant fue redactando en este tiempo (fin de 1793 y hasta octubre 1794) unos escritos que titulaba *La contienda entre las Facultades de Teología y Filosofía*. Sólo verían la luz en 1798. Pues, entre tanto, las cosas se le agravaron. El 1 de octubre de 1794 recibió un rescripto regio que le conminaba a no seguir «abusando de su filosofía para deformar y profanar algunos principios capitales de la Sagrada Escritura y del Cristianismo». Kant, que había cumplido ya setenta años, se sentía progresivamente débil. Respondió con dignidad, pero extremando la prudencia. Incluso ofreció más de lo que le pedían: no volver a hablar ni escribir de religión. Por ello, fue sólo en 1798, muerto ya Federico Guillermo II y desligado así de la palabra dada, cuando publicó *La contienda...*<sup>4</sup>.

Las circunstancias, pues, no permitieron la redacción de unos escritos maduros y ponderados. El segundo, *La contienda*, debe demasiado a la polémica concreta; quizá su aportación más valiosa se refiere al papel de la filosofía y a la concepción de la Universidad —aunque, eso sí, confirma o prolonga puntos del escrito anterior—. El primero, *La religión en los límites de la mera razón*, es el tratado, pues, que ha de tomarse como «la» filosofía de la religión kantiana; aunque las circunstancias apresuradas de su redacción hacen también dudar de que tengamos todo lo que pudo ser<sup>5</sup>.

## 2. Contenido y problemas

Puede causar cierta sorpresa la centralidad que el libro concede al mal —a ese mal específicamente humano que es la culpa (*das Böse*, la maldad) —. El primer artículo se titula: «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno, o sobre el mal radical en la naturaleza humana». El segundo: «De la lucha del principio bueno con el malo por el dominio sobre el hombre». El tercero: «El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la Tierra». Sólo el último —que, por otra parte, tiene obvia conexión con el tercero— no tiene en el título expresa mención del mal: «Del servicio y el falso servicio bajo el dominio del principio bueno, o de religión y clericalismo». Recordar que Kant procede de ambiente religioso luterano es, sin

4. Más detalles sobre todo en mi estudio preliminar a la edición bilingüe de *La contienda* (ver bibliografía), XX-XXIV.

5. No es exacto el mismo Kant, cuando en carta tardía (1793) a su amigo C. Stäudlin interpreta *La religión* como respuesta a la «tercera pregunta: ¿qué me cabe esperar?» (entendiendo que las *Críticas* respondían a las otras dos: «¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer?»). A las tres preguntas habían respondido, en su propio género, las *Críticas*; quedaba ulteriormente la tarea sistemática.

duda, oportuno. Pero no va al fondo de la razón del acento kantiano. Más ilumina sobre ese fondo el teísmo moral del mismo Kant; el que su ángulo de mira sobre lo religioso sea siempre ético.

Veamos desde ahí la aportación del libro. Ante todo —y previo a lo propiamente religioso— aporta un complemento que era imprescindible para la consistencia de la antropología supuesta en la filosofía moral kantiana. En la *Crítica de la razón práctica* se afirma decididamente la libertad humana: es postulado del hecho moral, más inmediato que los religiosos (Dios, inmortalidad). Pero queda muy poco claro cómo podemos ser libres. Pues «voluntad» siempre es equiparada a «razón práctica». ¿Cómo puede hacer algo contra la razón práctica? El artículo de 1792 resuelve la cuestión, destacando el concepto de *Willkür* («albedrío») hasta casi eclipsar *Wille* (voluntad) que, obviamente, no es negada en su función esencial. La presencia en cada uno de la voluntad es, seguramente, lo que Kant designa como «disposición original al bien» (VI, 26; 35); a ella se tratará de volver, «restableciéndola» (VI, 44; 54). Tal es el tema central del libro y quizá la clave máxima del interés de Kant por la religión.

Ahora podemos ya comprender el por qué del acento en el mal; también qué es lo que la consideración explícita de lo religioso añade al teísmo moral (que es parte del criticismo). No se trata ya sólo de la fe racional en Dios como postulado de la acción moral —y de la consiguiente comprensión de la misma ley moral como emanada de Dios—. Sino de la comprensión ulterior de la fragilidad moral humana y de su posible remedio; que pide confiar en *un don* (gracia) de Dios y pide también la institución de una *comunidad ética* de mutuo apoyo (Iglesia). Estas dos tesis que acabo de enunciar son el núcleo del doble bloque del libro (partes 1 y 2, por un lado, partes 3 y 4, por otro).

El problema de la maldad humana (esa perversión, que pide una conversión) es para Kant más hondo de lo que deja entrever el resumen que acabo de hacer. Porque, piensa, no se trata sólo de que, de modo accidental, los humanos hagamos un gran número de opciones del albedrío contrarias a la ley moral (que nos pide, recordemos, «actuar sólo por máximas que podamos querer sean leyes universales», ya que debemos «tomar siempre a la humanidad, en nuestra propia persona y en la de cualquier otro, como fin y nunca puramente como medio»)<sup>6</sup>; sino de que esos desórdenes concretos ocurren porque habita en nosotros una «propensión» a ello, una como máxima suprema contraria a la ley —que, para Kant, es la «máxima del amor de sí» (*Selbstliebe*) por encima de cualquier consideración—. Es sólo propensión (*Hang*); por ello puede ser superada en un restablecimiento de la «disposición original» al bien (*ursprüngliche Anlage*), que es consustancial. Pero la propensión es fuerte: es una «radical perversión del corazón» (aunque no llegue a

6. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, IV, 421, 429. Sobre la estructura de la filosofía moral kantiana, ver *El teísmo moral de Kant*, 163-197.

«maldad radical»), que Kant llega a llamar «culpa innata» (*angeborene Schuld*) (VI, 38; 47).

Es menester ver esto más de cerca. «Innato», aclara Kant, no es ahí estricto. Pero hace falta destacar que el carácter «malo» de las acciones proviene de una determinación libre del albedrío, cual es la asunción de la máxima suprema egoísta; y que ello antecede al desarrollo de la vida concreta empírica en el tiempo. «Buenos» o «malos» somos los humanos, más que por nada concreto que decidamos, por la máxima (suprema) que preside nuestras decisiones. Ahí no hay término medio; Kant admite que esta afirmación suya puede ser llamada «rigorista» (VI, 23; 33). Pero quizá no es en ella donde hoy encontraremos problema; parece tratarse de lo mismo que muchos moralistas llaman hoy «opción fundamental». El problema viene de que Kant está combinando con esa afirmación otra relativa a la universalidad de la situación (que destaca con trazos enérgicos); y que es lo que más justifica el que se hable de «propensión». Esa situación común, anterior a los individuos, es la que conecta con preocupaciones teológicas cristianas y acerca al lenguaje luterano. Kant, eso sí, rechaza la idea de un pecado históricamente heredado; pero parece esencializar la caída histórica —algo que hace todo aún más oscuro—.

Contribuye a la oscuridad el que quiere guardar fidelidad a su idea criticista de que el tiempo es producto sólo «fenoménico» de formas *a priori* del sujeto humano; el cual, entonces, no puede ser (en ese sentido) temporal. Cuando, por otra parte y por el mero hecho de sugerir una conversión («restitución de la disposición buena»), está atribuyendo temporalidad —habrá que concluir: de otro tipo— al mismo sujeto en su uso de la libertad.

Volviendo a la universalidad del mal moral («Nadie nace sin vicios», Kant destaca como lema este verso de Horacio), no encuentro modo de evitar pensar que Kant ha mezclado indebidamente ese tema con el de la opción fundamental («máxima suprema»). Separándolo, cabe bien hablar de una propensión muy universal al mal; pero ya no es, en absoluto, concluyente que deba consistir en algo libre. El mismo Kant parece haberlo visto así cuando escribió (hacia 1797) en una reflexión (XIX, 650): «¿Se da junto al principio bueno otro malo en el mismo hombre? ¿O es suficiente el considerar la humanidad como realidad de razón y de sentidos, con lo que el último es sólo falta y no algo positivo?». En todo caso, nunca después insistió en el tema.

A lo que iba Kant con todo —hay que insistir— era a mostrar la necesidad y la posibilidad de la conversión moral; para ello acude a la religión. Ahí termina el primer artículo; y el tema del segundo (y, en parte, también del tercero) es una comprensión religiosa de la conversión. Repiensa desde este ángulo los básicos dogmas cristianos (encarnación, redención, gracia...), como posibles modelos para una religión racional. Una tesis sobrenada siempre: la libertad y responsabilidad humana en la conversión, sean los que sean los complementos (perdón

divino, ayudas de gracia...); sería doloso acudir a éstos para eludir aquélla.

Antes de ponderar algo más despacio, ese recurso metódico al Cristianismo (que fue, obviamente, el que soliviantó a los censores en 1792), evoquemos simplemente la línea general del complejo discurso kantiano sobre la Iglesia —que quizá adolece de las apresuradas circunstancias en que fue ultimado—; no sería posible intentar aquí un análisis detallado.

Kant argumenta que el hombre debe salir del «estado de naturaleza» ético, como del «estado de naturaleza» civil. Si por esta última razón surgen las sociedades políticas, por la primera debe surgir una «sociedad ética»; si, según la consecuencia del teísmo moral, debe tenerse a Dios como origen de la ley moral, tal sociedad será un «pueblo de Dios bajo leyes de virtud»<sup>7</sup>. Como tal, lo convocaría la «pura fe religiosa» (que es la denominación que aquí toma la fe racional). «Pero, por una particular debilidad de la naturaleza humana, no se puede contar nunca con esa pura fe tanto como ella merece, a saber, hasta fundar una iglesia sobre ella» (VI, 103; 103). Por ello, el camino de la humanidad pasa por la Iglesia fundada históricamente, dotada de estatutos (que han de atribuirse a Dios, aunque no son directamente divinos). La «fe eclesial» (otras veces llamada «histórica» o «estatutaria») es «vehículo» de la fe religiosa pura. Esta última tiene siempre el primado (como clave de interpretación). Y hay en la historia un «tránsito gradual» hacia ella desde la fe eclesial (que nunca puede ser plenamente universal). Ahí está el acercamiento del reino de Dios. El «Maestro del Evangelio» (VI, 128; 131) supuso un vuelco de la religiosidad de su pueblo hacia lo moral. Pero retornó después en la historia cristiana un primado de lo estatutario; con desviación hacia el clericalismo y la «ilusión». Kant es firme: «todo lo que, aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios, es mera ilusión religiosa» (VI, 170; 166).

### 3. *Sobre el método: religión racional y «revelada»*

Es del mayor interés el captar cómo ha visto Kant el método de su escrito. Como hubo de defenderse de la acusación de invadir el terreno de los teólogos, elaboró una muy cuidada defensa, que presentó en el prólogo a la segunda edición, fechado el 26 de enero de 1794. Acude en ella a una imagen muy expresiva. La religión de la razón y la religión revelada no deben considerarse como dos círculos mutuamente externos; sino como dos círculos concéntricos. El interno es el que representa a la religión de la «fe religiosa pura». Es la que interesa a Kant; pero

7. *La religión*, VI, 99; 100. No coincide exactamente esta *societas ethica* con el más radical «reino de los fines» (*Fundamentación...* IV, 432); es su versión religiosa; de la que las iglesias «visibles» (las propiamente tales) son, como alguna vez se nos dice, «esquemas» (VI, 131; 134).

con buen sentido advierte que, aunque en teoría podría idealmente desarrollarse *a priori* lo correspondiente a tal religión, sería excesivamente difícil y pretencioso el intentarlo. Insiste Kant en que ha sido muy deliberada la elección del título: «dentro de los límites de la mera razón». No ha querido decir: «religión de la razón» o «desde la razón». Por otra parte, en el recurso a lo cristiano, no ha pretendido suplantar al historiador o al erudito escriturista, y menos aún al teólogo. Ha intentado tomar los textos cristianos «de modo meramente fragmentario en lo que tienen de concepto moral», para, yendo del círculo externo al interno, reconstruir así algo de lo que puede ser religión racional (VI, 12-13; 26-27).

En la sección de *La contienda entre las Facultades de Teología y Filosofía* que aborda los contenidos en disputa —antes ha dedicado otras reflexiones al marco formal de la misma y a la estructura de la Universidad—, insiste en las mismas ideas y hace ver a sus objetores teólogos que su filosofía presta un gran servicio al cristianismo, mostrando su excepcional (llega a decir: única) elevación moral. Algo que, incluso, expresa así: «El cristianismo es la idea de la religión que se fundamenta genéricamente en la razón y, en cuanto tal, tiene un carácter natural» (VII, 44; 25). Pero en el mismo contexto aclara cómo esta manera de mostrar el aprecio no equivale a reducir naturalísticamente el cristianismo, negándole el carácter de «revelación». Sí mantiene, en todo caso, la primacía de lo racional; ya que sólo ello, precisamente, permitirá (si ocurre) reconocer la revelación como tal. Como expresa Kant con fuerza, a propósito de la interpretación de la Escritura, sin mengua de las otras competencias (ante todo, la del erudito), para lo más relevante «el intérprete es Dios en nosotros» (VII, 48, 67; 28, 45): la voz divina que resuena a través de la legislación moral ilumina el sentido de los textos de un modo no suplible (aunque tampoco necesariamente el único). No podrá pertenecer a una auténtica revelación lo que contradiga a la religión natural (allí, digamos, donde los círculos se interseccionen y algo del externo quede fuera del interno). Kant ha ilustrado bien su idea con el caso de la voz que pidió a Abraham el asesinato de su hijo; Abraham tuvo que responder: más cierto es que Dios me pide no matar (VII, 63; 42).

Pero, a pesar de ello, Kant fue siempre neto en su rechazo de la postura «naturalista», que niega la realidad de la revelación. Tampoco quería ser «sobrenaturalista», lo que supone tener por necesaria la revelación para que haya religión. Sino «racionalista puro»: es la postura de quien, manteniéndose en el ámbito racional, reconoce sin embargo la posibilidad de la revelación, es decir, de que ciertas doctrinas de origen histórico sean asumidas como de algún modo especial provenientes de Dios (VI, 154-155; 150-151).

Hay que reconocer que es la postura más lógica para quien mantiene el teísmo moral (no «deísmo», de un Absoluto impersonal): un Dios personal *puede* revelarse. En una de sus clases dijo, según testimonio de

un alumno (XXVIII, 1319; de 1785): «si el naturalista llega a negar la posibilidad misma de la revelación, entonces debe negar lógicamente la existencia de Dios —o bien, el que la revelación pueda aportar algo a la perfección humana». (Quizá, es bueno añadir, eso último es lo que no quedaba del todo claro para Kant)—.

En este momento es oportuno —y muy difícilmente evitable si tratamos de comprender a fondo la postura kantiana— establecer las posibles convergencias y divergencias con una postura creyente (cristiana) y su teología. Pienso que el creyente y el teólogo pueden aceptar el planteamiento expresado en el símil del doble círculo. Estimarán también y compartirán mucho de las apreciaciones kantianas sobre lo cristiano. No podrán, evidentemente, «reducirse» a las interpretaciones que da Kant de las básicas afirmaciones cristianas (encarnación, resurrección...); lo que equivale a decir (tautológicamente) que tienen fe cristiana. Pero no podrán con justicia llamar a Kant «reduccionista» en cuanto habla como filósofo, por ese solo hecho.

Kant conoció relativamente bien la teología protestante más difundida en su momento. Tuvo, incluso, relación de cierta amistad con algún teólogo, como C. F. Stáudlin, autor del libro *Ideas para una crítica del sistema de la religión cristiana* (1791), que Kant leyó y con el que tiene muchas convergencias. (Al mismo autor dedicaría después *La contienda*.) Por otra parte, hace una pintura desoladora (en esa misma última obra) del «teólogo bíblico puro», que debe prescindir de la razón. Para demostrar, entonces, la existencia de Dios, tiene que asumir que ha hablado en la Biblia —no pudiendo probar el hecho de que así sea, pues habría de recurrir a la razón—; tiene, pues, que apoyarse en un sentimiento del carácter divino de la Biblia —sin poder declararlo así ante el pueblo, que quedaría sumido en la confusión—. Ha de optar por apoyarse en el amplio margen de confianza que el pueblo le da. No puede acudir a la interpretación ética de las Escrituras; y, para urgir sus preceptos morales no debe apelar sino a la gracia... (VII, 23-24; 7-8).

Todo eso se dice en un escrito polémico, redactado cuando está viva la herida de la prohibición por la censura de su segundo artículo, «porque invadía el campo del teólogo bíblico». Podría quizá interpretarse como una *reductio ad absurdum* de la idea del «teólogo bíblico puro». Quizá no faltaba base para esta impugnación. En todo caso, hay que apreciar con esta ocasión cuánto ha avanzado desde entonces la teología; y reconocer la parte que en ello pueda deberse al mismo Kant y a los otros filósofos ilustrados.

Quedan otras preguntas abiertas, que apenas cabe sino esbozar: ¿dijo Kant todo con su imagen del doble círculo? ¿No cabe advertir en sus escritos que, más allá de la postura estrictamente filosófica del «racionalista puro», él tiene una postura *religiosa* que podría llamarse «post-cristiana», por cuanto avanza desde una inicial identificación cristiana, nunca explícitamente renegada, hacia su superación? ¿No podría vérselo complementariamente como un reformador radical del cristia-

nismo que, en el intento, lo diluye en «pura religión racional»? Ciertamente, en más de un pasaje parece presentar Kant la religión racional como asíntota de la historia religiosa; y habla de «vehículo» para referirse a «lo revelado» (con lo que sugiere una valoración «pedagógica», como había sido la de Lessing)<sup>8</sup>.

No es posible una respuesta satisfactoria a esas preguntas. En cuanto a la última alusión, junto a la semejanza hay que poner el contraste. Del optimismo ilustrado —que Lessing ejemplifica y del que Kant, sin duda, participa— separa a Kant el reconocimiento del «mal radical» y el consiguiente realismo, nunca suprimible, de la demanda de la gracia. Algo del «círculo externo» cobra por ahí peculiar vigencia. Los humanos necesitan poder confiar en que «sus pecados son perdonados». Pero no es cuestión —añade Kant cuando lo ha recordado en un texto muy significativo de *La contienda*— de esperar una imposible voz sobrenatural. Es preferible «la fe racional y la confianza» de que el Dios, en quien creen en base a su esfuerzo moral, no dejará de darles «el complemento» requerido por su fragilidad (VII, 47; 28). Una especie de pelagianismo mitigado tendría así la última palabra en el tema...

#### EPILOGO: EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DEL ÚLTIMO KANT

Como sugerencia complementaria —más no puede ser— me parece ineludible la mención de las repetidas reflexiones sobre Dios que se contienen en los dos últimos legajos (séptimo y primero) del *Opus postumum*, testimonio de la preocupación de Kant en los últimos meses lúcidos de su vida (de 1801 a abril 1803).

El contexto, como es sabido, es un repensamiento de los grandes temas criticistas, que vendría a coronar en forma de «sistema de filosofía trascendental» el proyectado tratado de «Transición de los principios metafísicos de la Ciencia natural a la Física». Los textos son sumamente fragmentarios e iterativos, por lo que permiten múltiples interpretaciones. Falta aún un estudio analítico exhaustivo —que, por otra parte, es dudoso permita conclusiones inequívocas—. Lo que ofrezco a continuación son sólo unas líneas esquemáticas de interpretación, las que a mí se me imponen tras bastantes lecturas.

1) *Sigue en pie el teísmo moral*; aunque puede hablarse, en ciertos aspectos de una crisis suya. Es un hecho que, en varios centenares de recurrencias del tema «Dios» en esos escritos, sólo una media docena recurren los términos usuales: «postulado», «Supremo Bien»...; pero hay que añadir que no hay un solo rechazo expreso. Aparece una búsqueda de innovación, ante todo a propósito de los títulos de Dios;

8. La obra de referencia es *La educación del género humano* (1780); ed. de A. Andreu en *Escritos filosóficos y teológicos de G. E. Lessing*, Barcelona <sup>2</sup>1990, 627-658. Sobre la relación de Kant a Lessing en este punto, J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants...*, Hildesheim, 1966, 51 ss., 629; también J.-L. Bruch, *La Philosophie religieuse de Kant*, Paris, 1968, 252.

reaparecen alguna vez los habituales («Legislador, Gobernador, Juez») pero parece otras recelarse de su antropomorfismo. En todo caso, se repite más de una treintena de veces la fórmula latina: *Summum ens, summa intelligentia, summum bonum*, a modo de definición; donde es claro que el primer término refiere a los predicados trascendentales (deísmo), el segundo a los teístas, el tercero a los del teísmo moral.

2) *Hay una «interiorización» de Dios*, afín a la depuración del antropomorfismo. Lleva aneja una reconsideración de Spinoza, a quien Kant siempre había rechazado de modo sumario y rutinario. No cabe, empero, hablar de identificación. Sobre 32 referencias, la mitad, más o menos, expresan disconformidad. La expresión predilecta para la interiorización usa la preposición «en» (Dios *en* nosotros, nosotros *en* Dios); cabe, pues, hablar de «panenteísmo»; más quizá en el sentido en que podría aplicarse al último Fichte que en el peculiar de Krause<sup>9</sup>.

3) *Dios es directamente origen del deber* en numerosos textos. Podría, por algunos de ellos, parecer que «Dios» queda reducido a «la razón moral». Pero, dado que en el criticismo se trata siempre de la razón *humana*, y que un humanismo ateo no ha dejado otros vestigios y es contrario a la mayoría de las expresiones de estos pasajes, la interpretación más verosímil parece ser ésta: Kant busca, sin dejar la exigencia de autonomía, una «teo-nomía» no heterónoma, que dé firmeza a lo absoluto del deber.

4) *Profundización de lo religioso*: tal podría ser la síntesis. El «*como mandamiento divino*» se revela ambiguo y pide una toma de postura más neta, la que se expresa en el «Dios manda *en* mí» (a través, claro es, de mi propia conciencia). Una religiosidad como la kantiana, tan fuertemente centrada en lo ético, tenía más fácil que otras esta profundización por interiorización. La (relativa) des-objetivación del sujeto «Dios» y sus predicados es un índice de tal profundización perfectamente compatible (complementaria) con la mayor cercanía vivida del Dios «*en* mí». Era lógico que se suscitara —y aparece en bastantes textos— el recelo que Kant siempre mostró hacia el posible fanatismo (*Schwärmerei*)<sup>10</sup>; Kant, pienso, lo supera gracias a la purificación anti-dogmatista que siente aportada por la des-objetivación conceptual.

Tales son las conjeturas que tengo por más probables acerca de estos enigmáticos textos. Entiendo que hacen más comprensible toda la evolución religiosa de Kant y la inserción en ella de su filosofía de la religión. Pero insisto, para terminar, que este último punto ha de tenerse por conjetural.

9. Tres veces al menos remiten expresamente los textos kantianos al pasaje de los Hechos de los Apóstoles (17, 27): «en Él vivimos, nos movemos y existimos». Sobre el sentido de «panenteísmo» que sugiero puede verse lo que escribí en la *Metafísica trascendental*, 305-321.

10. Sobre el recelo kantiano a la *Schwärmerei*, puede verse *El teísmo moral de Kant*, 134-137.



## BIBLIOGRAFÍA

1. *Obras de Kant*

- Crítica de la razón pura* [1781 y 1787], trad. de P. Ribas, Madrid, 1978.  
*Crítica de la razón práctica* [1787], Akad., V, trad. de E. Miñana y M. García Morcote, Madrid, 1981.  
*Crítica del juicio* [1790], Akad., V, trad. de M. García Morente, Madrid.  
*La religión dentro de los límites de la mera razón* [1793], Akad., VI, trad. de F. Martínez Marzoa, Madrid, 1969.  
*La contienda entre las Facultades de Filosofía y Teología* [1798], Akad., VII, trad. de R. Rodríguez Aramayo, estudio preliminar de J. Gómez Caffarena, Madrid, 1992.  
*Transición de los principios metafísicos de la Ciencia natural a la Física («Opus postumum»)*, Akad., XXI-XXII, edición preparada por F. Duque, Madrid, 1983.

2. *Sobre la filosofía de la religión kantiana*

- Bohatec, J.: *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion...»* [1938], Hildesheim, 1966.  
 Bruch, J.-L.: *La Philosophie religieuse de Kant*, Paris, 1968.  
 Cortina, A.: *Dios en la Filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, 1981.  
 D'Aviau de Ternay, H.: *Traces bibliques dans la Loi morale chez Kant*, Paris, 1986.  
 Gómez Caffarena, J.: *El teísmo moral de Kant*, Madrid, 1983.

## TEXTOS

## 1. [Refutación del argumento ontológico]

Todos los ejemplos ofrecidos están tomados, sin ninguna excepción, no de *cosas* ni de su existencia, sino de simples *juicios*. Ahora bien, la necesidad absoluta de los juicios no es una necesidad absoluta de las cosas. En efecto, la necesidad absoluta del juicio constituye tan sólo una necesidad condicionada de la cosa o del predicado del juicio. La proposición anterior no afirmaba que hubiese tres ángulos absolutamente necesarios, sino que decía: si tenemos aquí un triángulo (si está dado), tenemos también necesariamente (en él) tres ángulos. Sin embargo, la fuerza de ilusión que esta necesidad lógica ha revelado es tan grande, que del hecho de que uno se haya formado de una cosa un concepto *a priori* de características tales, que —en opinión de uno mismo— abarque en su comprensión la existencia, se ha creído poder inferir con toda seguridad: que, como la existencia entra de modo necesario en el objeto de ese concepto —es decir, si ponemos esa cosa como dada (existente)—, quedará puesta su existencia de modo igualmente necesario (según la regla de la identidad); que, consiguientemente, este ser será, a su vez, absolutamente necesario, ya que su existencia es pensada en un concepto arbitrariamente adoptado y bajo la condición de que pongamos su objeto.

Si en un juicio idéntico elimino el predicado y conservo el sujeto, surge una contradicción, y por ello digo que el primero corresponde al segundo de modo necesario. Pero si elimino a un tiempo sujeto y predicado no se produce contradicción ninguna, ya que *no queda nada* susceptible de contradicción. Es contradictorio poner un triángulo y suprimir sus tres ángulos. Pero no lo es el suprimir el triángulo y los tres ángulos a la vez. Exactamente lo mismo ocurre con el concepto de un ser absolutamente necesario. Si suprimimos su existencia, suprimimos la cosa misma con todos sus predicados. ¿De dónde se quiere sacar entonces la contradicción? En el aspecto externo no se contradice nada, ya que se supone que la cosa no es necesaria desde un punto de vista externo a ella. Tampoco se contradice nada internamente, puesto que, al suprimir la cosa misma, ha quedado también suprimido todo lo interno. «Dios es omnipotente» constituye un juicio necesario. No podemos suprimir la omnipotencia si ponemos una divinidad, es decir, un ser infinito, ya que el concepto de lo uno es idéntico al de lo otro. Pero si decimos que *Dios no existe* no se da ni omnipotencia ni ninguno de sus predicados restantes, ya que todos han quedado eliminados juntamente con el sujeto, por lo cual no aparece en este pensamiento contradicción ninguna.

Hemos visto, pues, que si eliminamos a la vez el predicado y el sujeto de un juicio nunca puede surgir una contradicción interna, sea cual sea el predicado. No queda entonces otra escapatoria que la de sostener que hay sujetos que no pueden ser suprimidos, sujetos que deben, por tanto, subsistir. Pero ello equivaldría a decir que hay sujetos absolutamente necesarios, lo cual constituye precisamente la suposición cuya legitimidad he puesto en duda y cuya posibilidad se trataba de mostrar. En efecto, no puedo hacerme el menor concepto de una cosa que, una vez suprimida con todos sus predicados, dejara tras sí una contradicción, y sin ésta, con meros conceptos puros *a priori*, no poseo criterio ninguno que indique la imposibilidad.

Frente a todas estas conclusiones generales (que nadie puede negar) me desafiáis con un caso que presentáis como prueba de que hay efectivamente un concepto, y *uno* solo, el no-ser de cuyo objeto o la supresión del mismo constituye algo contradictorio en sí mismo. Ese concepto es el de ser realísimo. Vosotros decís que este ser posee la realidad toda y que tenéis derecho a asumirlo como posible (cosa que yo, de momento, concedo, aunque un concepto que no se contradice está muy lejos de demostrar la posibilidad de su objeto)\*.

\* El concepto es siempre posible si no se contradice. Tal es el criterio lógico de la posibilidad, el cual nos sirve para distinguir el objeto de ese mismo concepto respecto del *nihil negativum*. Ahora bien, esto no quita que pueda tratarse de un concepto vacío en el caso de que la realidad objetiva de la síntesis mediante la cual se produce el concepto no sea demostrada de modo particular. Tal demostración se basa empero, según expusimos antes, en los principios de la experiencia posible, no en el principio del análisis (en el principio de contradicción). Esto constituye una advertencia en el sentido de que no deduzcamos de inmediato la posibilidad de las cosas (posibilidad real) a partir de la posibilidad de los conceptos (posibilidad lógica).

Ahora bien, en la «realidad toda» va incluida la existencia. Consiguientemente, ésta se halla en el concepto de una cosa posible. Si suprimimos esta cosa, suprimimos su posibilidad, lo cual es contradictorio.

Mi respuesta es: habéis incurrido ya en contradicción al introducir —ocultándola bajo el nombre que sea— la existencia en el concepto de una cosa que pretendíais pensar desde el punto de vista exclusivo de su posibilidad. Si se admite vuestro argumento, habéis obtenido una victoria, por lo que parece. Pero en realidad no habéis dicho nada, ya que habéis formulado una simple tautología. Ahora os pregunto yo: la proposición que afirma que *esta o aquella cosa* (que os admito como posible, sea la que sea) *existe*, ¿es analítica o sintética? Si es lo primero, con la existencia de la cosa no añadís nada a vuestro pensamiento de la cosa. Pero entonces, o bien el pensamiento que se halla en vosotros tiene que ser la cosa misma, o bien habéis supuesto una existencia que forma parte de la posibilidad y, en este caso, habéis inferido —pretendidamente— la existencia de la posibilidad interna, lo cual es una simple y miserable tautología. La palabra «realidad», que suena en el concepto de la cosa de otro modo que «existencia» en el concepto del predicado, no resuelve el problema. En efecto, si llamáis también realidad a todo poner (sea lo que sea lo que pongáis), habéis puesto ya la cosa con todos sus predicados en el concepto del sujeto y la habéis aceptado como real. En el predicado no hacéis más que repetirla. Si admitís, por el contrario, como debe razonablemente admitir toda persona sensata, que las proposiciones existenciales son siempre sintéticas ¿cómo vais a sostener que no se puede suprimir el predicado «existencia» sin incurrir en contradicción, teniendo en cuenta que este privilegio corresponde propia y únicamente a las proposiciones analíticas, las cuales basan precisamente en él su carácter de tales?

Creo que podría terminar de una vez para siempre y de forma rotunda con esta argumentación sofística mediante una exacta determinación del concepto de existencia si no hubiese advertido que la ilusión consistente en tomar por real un predicado lógico (es decir, en tomarlo por una determinación de la cosa) es poco menos que refractaria a toda corrección. Cualquier cosa puede servir de *predicado lógico*. Incluso el sujeto puede predicarse de sí mismo, ya que la lógica hace abstracción de todo contenido. Pero la *determinación* es un predicado que se añade al concepto del sujeto y lo amplía. No debe, por tanto, estar ya contenido en él.

Evidentemente, «ser» no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. La proposición «*Dios es omnipotente*» contiene dos conceptos que poseen sus objetos: «Dios» y «omnipotencia». La partícula «es» no es un predicado más, sino aquello que *relaciona* sujeto y predicado. Si tomo el sujeto («Dios») con

todos sus predicados (entre los que se halla también la «omnipotencia») y digo «Dios es», o «Hay un Dios», no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el *objeto* con mi *concepto*. Ambos deben poseer exactamente el mismo contenido. Nada puede añadirse, pues, al concepto, que sólo expresa la posibilidad, por el hecho de concebir su objeto (mediante la expresión «él es») como absolutamente dado. De este modo, lo real no contiene más que lo posible. Cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles. En efecto, si los primeros contuvieran más que los últimos y tenemos, además, en cuenta que los últimos significan el concepto, mientras que los primeros indican el objeto y su posición, entonces mi concepto no expresaría el objeto entero ni sería, consiguientemente, el concepto adecuado del mismo. Desde el punto de vista de mi situación financiera, en cambio, cien táleros reales son más que cien táleros en el mero concepto de los mismos (en el de su posibilidad), ya que, en el caso de ser real, el objeto no sólo está contenido analíticamente en mi concepto, sino que se añade sintéticamente a tal concepto (que es una mera determinación de mi estado), sin que los mencionados cien táleros queden aumentados en absoluto en virtud de esa existencia fuera de mi concepto. (*Crítica de la razón pura*, «Dialéctica trascendental» III, 4: A 593-599, B 622-627, trad. de P. Ribas, 501-504.)

## 2. [*Primado de la razón pura práctica*]

a) III: «Del primado de la razón pura práctica en su conexión con la especulativa».

Si la razón práctica no puede admitir ni pensar, como dado nada más que lo que la razón especulativa por sí y por su conocimiento pueda proporcionarle, entonces tendrá ésta el primado. Pero en el supuesto de que tuviese por sí principios originarios *a priori*, con los cuales estuviesen unidos inseparablemente ciertas posiciones teóricas que, sin embargo, se sustraen a toda posible penetración de la razón especulativa (aun cuando no contradigan tampoco a las mismas), entonces la cuestión de cuál sea el más alto interés (no de cuál tenga que ceder al otro, pues no se contradicen necesariamente) es ésta: si la razón especulativa, que no sabe nada de lo que le ofrece la práctica para que lo acepte, tiene que admitir esas proposiciones y, aunque para ella sean trascendentes, tratar de unir las con sus conceptos como una posesión extraña transportada a ella; o si ella está autorizada a seguir tenazmente su propio interés separado, y según, el canon de Epicuro, a rechazar como vanas sutilezas todo lo que no pueda justificar su realidad objetiva por medio de evidentes ejemplos a presentar en la experiencia, por muy entretreído que esté con el interés del uso práctico (puro), y aunque en sí no sea contradictorio tampoco con el del teórico, sólo porque realmente perju-

dica al interés de la razón especulativa en cuanto levanta los límites que ésta se pone a sí misma, abandonándola a todos los contrasentidos o desvaríos de la imaginación.

En realidad, mientras se ponga como fundamento la razón práctica, como patológicamente condicionada, es decir, administrando solamente el interés de las inclinaciones, bajo el principio sensible de la felicidad, no se puede hacer esa reclamación a la razón especulativa. El paraíso de Mahoma o la unión deluciescente de los *teósofos* y *místicos* con la divinidad, conforme cada uno sienta, impondría a la razón su monstruosidad, y tanto valdría no tener ninguna como entregarla de tal modo a todos los ensueños. Pero si la razón pura puede ser por sí práctica y lo es realmente, como la conciencia de la ley moral lo manifiesta, entonces es siempre sólo una y la misma razón la que, sea en el aspecto teórico o en el práctico, juzga según principios *a priori* y entonces resulta claro que, aunque su facultad no alcance en el primero a fijar afirmándolas ciertas proposiciones, sin embargo, como tampoco las contradice, tiene que admitir precisamente estas tesis tan pronto como ellas pertenezcan *inseparablemente al interés práctico* de la razón pura, si bien como algo extraño que no ha crecido en su suelo, sin embargo, como suficientemente justificado, tratando de compararlas y enlazarlas con todo lo que como razón especulativa tiene en su poder; se contiene, sin embargo, en que ellas no son conocimientos suyos, sino amplificaciones de su uso en algún otro sentido, a saber, en el práctico, el cual no está en pugna con su interés, que consiste sólo en la limitación de su temeridad especulativa. (*Crítica de la razón práctica*, «Dialéctica» V, 120-121.)

b) VII: «De cómo es posible pensar una ampliación de la razón pura con intención práctica, sin que ello suponga ampliar su conocimiento como especulativa».

Para ampliar prácticamente un conocimiento puro, debe estar dada *a priori* una *intención*, es decir, un fin como objeto (de la voluntad), que sea representado, independientemente de todos los principios teóricos, como prácticamente necesario por un imperativo (categórico), que determine inmediatamente la voluntad; tal es aquí el *supremo bien*. Pero éste no es posible sin presuponer tres conceptos teóricos (para los cuales, al ser puros conceptos racionales, no es posible encontrar ninguna intuición correspondiente, por lo que tampoco ninguna realidad objetiva por vía teórica): a saber, libertad, inmortalidad y Dios. Así es, pues, postulada la posibilidad de aquellos objetos de la pura razón teórica por la ley práctica, que ordena la existencia del supremo bien posible en el mundo: la realidad objetiva que aquélla no podía asegurarles. Con lo cual, el conocimiento teórico de la razón pura recibe en cualquier caso un incremento; pero uno que consiste sólo en que aquellos conceptos por sí problemáticos (sólo pensables) son ahora asertóricamente declarados tales que les corresponden realmente objetos, por cuanto la razón práctica necesita ineludiblemente de su existencia para la posibili-

dad de su objeto, el supremo bien, que es prácticamente del todo necesario; con lo que la razón teórica queda autorizada a suponerlos. Ahora bien, esta ampliación de la razón teórica no es ninguna ampliación de la especulación, como si cupiera desde ahora hacer un uso positivo de los mismos *desde un punto de vista teórico*. Ya que lo único que ha propiciado la razón práctica es que aquellos conceptos sean reales y tengan realmente sus (posibles) objetos, pero con ello no se ha dado la menor intuición de los mismos (lo que no hubiera sido exigible), no resulta posible ningún juicio sintético *a priori* por medio de esta aceptación de realidad. No nos sirve, por consiguiente, lo más mínimo esta apertura para ampliación de nuestros conocimientos en sentido especulativo; aunque sí en relación con el uso práctico de la razón pura. (*Crítica de la razón práctica*, «Dialéctica», V, 134-135.)

### 3. [*Teísmo moral (génesis): los motivos de la razón pura práctica*]

Concuerdar bien con esto la posibilidad de un mandato como: *Ama a Dios sobre todo y a tu prójimo como a ti mismo*. Ya que pide, como mandamiento, respeto hacia una ley que *manda amar* y no deja al capricho el hacer de ello un principio. Pero el amor a Dios por inclinación (amor patológico) es imposible, ya que no es un objeto de los sentidos. Hacia el prójimo es posible, pero no puede ser mandado: no está en manos de nadie amar a alguien sólo por mandato. De modo que es sólo el *amor práctico* lo que se entiende en aquel núcleo de todas las leyes. Amar a Dios, en este sentido, es hacer *con gusto* sus mandamientos; amar al prójimo, ejercitar *con gusto* los deberes hacia él. Ahora bien, el precepto que hace de esto una regla tampoco puede mandar el tener de hecho esa disposición interna, sino sólo el tender hacia ella. Un mandato de que se haga algo con gusto es en sí contradictorio: si al saber a qué estamos obligados ya tenemos conciencia de hacerlo a gusto, es inútil el mandato añadido; si lo hacemos pero no por gusto sino por respeto a la ley, entonces un mandato que ha de hacer tal respeto motivo de la máxima iría exactamente contra la disposición (presuntamente) mandada. En consecuencia, lo que aquella ley de todas las leyes, como toda prescripción moral del Evangelio, presenta es la disposición moral en su plena perfección, como un ideal de santidad no alcanzable por creatura alguna, pero, eso sí, prototipo al que debemos tratar de aproximarnos y asemejarnos en un proceso ininterrumpido e infinito. Si pudiese alguna vez una creatura racional llegar a cumplir todas las leyes morales de modo enteramente gustoso, ello significaría tanto como no darse en ella ni siquiera la posibilidad de un deseo que la atrajera a desviarse, pues superar un tal deseo supone siempre sacrificio y constricción hacia lo que no se hace enteramente a gusto. A este grado de disposición moral no puede llegar nunca una creatura. (*Crítica de la razón práctica*, «Analítica», I, 3; «De los motivos de la razón pura práctica», V, 83-84.)

## 4. [Teísmo moral: la prueba moral de la existencia de Dios]

La ley moral, como condición formal de la razón en el uso de nuestra libertad, nos obliga por sí sola, sin depender de fin alguno como condición material; pero, sin embargo, nos determina también, y *a priori*, un fin final, que nos obliga a perseguir; tal es el supremo bien posible en el mundo por la libertad.

La condición subjetiva, bajo la cual el hombre (y, en cuanto podemos juzgar, toda realidad inteligente finita) puede ponerse un fin final bajo las leyes dichas es la felicidad. Consiguientemente el supremo bien posible en el mundo (por nosotros a fomentar como fin final) es, en su aspecto físico, felicidad; siempre bajo la condición objetiva de la concordancia del hombre con la ley de la moralidad (con aquello que hace al hombre digno de ser feliz).

Pero nos es imposible representarnos (según todas nuestras facultades racionales) que se unan por solas causas naturales estas dos exigencias del fin final que nos propone la ley moral, de modo adecuado a la idea de dicho fin. De modo que no concuerda el concepto de la necesidad práctica de un tal fin mediante la aplicación de nuestras fuerzas con el concepto teórico de la posibilidad física de realización del mismo, si no enlazamos con nuestra libertad ninguna otra causalidad (de un medio) que la de la Naturaleza.

Por consiguiente, tenemos que admitir una causa moral del mundo (un Creador) para proponernos un fin final según leyes morales; y tan necesario como es admitir ese fin, tanto lo es (en el mismo grado y por el mismo motivo) admitir lo dicho, es decir, la existencia de Dios. (*Crítica del juicio*, Apéndice, 87: «La prueba moral de la existencia de Dios», V, 450.)

## 5. [Religión dentro de los límites de la mera razón]

Del título de esta obra (pues se han manifestado dudas respecto a la mira escondida bajo él) hago notar lo siguiente: puesto que la *revelación* puede al menos comprender en sí también la *religión racional* pura, mientras que, a la inversa, esta no puede comprender lo histórico de la primera, puedo considerar a aquélla como una esfera *más amplia* de la fe, que encierra en sí a la última como a una esfera *más estrecha* (no como dos círculos exteriores uno a otro sino como concéntricos). El filósofo ha de retenerse dentro del último de estos círculos, como mero maestro de la razón (a partir de meros principios *a priori*) y por lo tanto ha de hacer abstracción de toda experiencia. Desde este punto de vista, puedo también hacer la segunda prueba, a saber: partir de alguna revelación, tenida por tal, y, haciendo abstracción de la Religión racional pura (en tanto constituye un sistema consistente por sí), poner la revelación como *sistema histórico* de modo meramente fragmentario en conceptos morales; y ver si este sistema no remite al mismo *sistema*

*racional* puro de la Religión. El cual, hay que decir, no se haría con ello consistente en sí mismo y autosuficiente con miras teóricas (a las que habría que añadir también la mira técnico-práctica del método de enseñanza como doctrina de arte); pero, con miras moral-prácticas, sí adquiriría esa consistencia y suficiencia de auténtica religión, que, como concepto racional *a priori*, sólo tiene lugar en tal respecto. Si lo que propongo es correcto, se podrá decir que entre Razón y Escritura no sólo se encuentra compatibilidad sino también armonía; de modo que quien sigue la una (bajo la guía de los conceptos morales) no dejará de coincidir con la otra. Si no ocurriera así, entonces, o bien se tendrían dos religiones en una persona, lo cual es absurdo, o una *religión* y un culto; en cuyo caso, puesto que el último no es (como sí lo es la religión) fin en sí mismo sino que sólo tiene valor como medio, ocurriría que ambos habrían de ser con frecuencia agitados juntos para que se ligan por un tiempo y en seguida, como aceite y agua, separarse de nuevo, dejando flotar el elemento moral puro (la religión racional). (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, Prólogo a la segunda edición [enero 1794], VI, 12-13.)

6. [*Dios en nosotros es el intérprete. Basta confianza en la gracia*]

*Objeción:* La fe en un ignoto complemento a la deficiencia de nuestra justicia, que proviene de beneficio ajeno, es una causa tomada en vano (*petitio principii*) para satisfacer esa exigencia que nos asola. Pues cuanto aguardamos de la gracia de un superior no podemos tomarlo como algo que vaya de suyo y tenga que correspondernos necesariamente, salvo cuando se trate de algo que nos ha sido prometido realmente asumiendo una promesa determinada, como mediante un contrato formal. Así pues, se diría que sólo podemos esperar y presuponer aquel complemento en tanto que nos haya sido prometido realmente merced a la *revelación* divina y no al albur del azar. *Respuesta:* Una revelación divina inmediata de tenor consolador, como «tus pecados te son perdonados», supondría una experiencia suprasensible que es de todo punto imposible. Pero tampoco es necesaria respecto a lo que (como es el caso de la religión) se basa en principios morales de la razón y es por ello cierto *a priori* cuando menos desde un punto de vista práctico. Por parte de un legislador santo y bondadoso cuesta imaginar de otra manera los decretos relativos a criaturas que, si bien son frágiles por naturaleza, se afanan por conseguir con todas sus fuerzas aquello que reconocen como deber; es más, la fe racional y la confianza en un complemento tal, sin necesidad de una promesa cierta empíricamente respaldada, prueba mucho mejor de lo que lo haría una fe enraizada en la experiencia un genuino talante moral y con ello pone de manifiesto la predisposición para recibir esa gracia esperada.

Ésta es la forma en que se debe llevar a cabo toda interpretación de las Escrituras, *en la medida en que atañan a la religión*, conforme al



principio de la moralidad que se apunta en la revelación, principio sin el cual la interpretación se torna vana desde un punto de vista práctico, cuando no se vuelve un grave obstáculo para el bien. Sólo entonces la interpretación es estrictamente *auténtica*, al convertirse Dios dentro de nosotros en el intérprete mismo, pues no comprendemos a nadie que no nos hable a través de nuestro propio entendimiento y nuestra propia razón, de modo que la divinidad de una enseñanza recibida no puede ser reconocida sino mediante conceptos de *nuestra* razón, en tanto que dichos conceptos sean moralmente puros y por eso mismo infalibles. (*La contienda entre las Facultades de Filosofía y Teología* II, 3: «Objeciones relativas a los principios de la exégesis y réplica de las mismas», VII, 47-48, trad. de R. Rodríguez Aramayo, 1992, 27-28.)



La filosofía de la religión de Hegel (1770-1831) es parte tan sustantiva de su sistema filosófico que sin ella apenas puede definirse la filosofía hegeliana en general. Y viceversa, sin una comprensión global y matizada del sistema entero, es imposible precisar con exactitud el sentido que la filosofía de Hegel confiere a la religión.

En efecto, el sistema de Hegel culmina con una filosofía del arte, de la *religión* y de la filosofía misma que nos presenta esos tres productos culturales del ser humano como tres formas gradualmente ascendentes de «autoconocimiento del espíritu absoluto», cosa que aproximadamente significa que arte, religión y filosofía, a lo largo de sus historias respectivas, no solamente son tres reflejos de la sociedad de cada época en los que aquella sociedad cobra conciencia de sí misma, conoce a Dios y le rinde culto, sino que son autoconocimiento de Dios mismo, entendido éste como sustancia-sujeto del universo. De donde resulta que cualquier saber de Dios que alcanza el ser humano en las distintas religiones ocurre en el seno de la autognosis divina y resulta también que filosofía y arte son ellas mismas religión en sentido genérico<sup>1</sup>. Pero además, la mutua implicación de religión y filosofía en el hegelismo es del todo clara si se atiende a que la *Lógica*, primera parte y verdadera espina dorsal de esta filosofía, se ofrece no sólo como ontología sino también como teología racional, puesto que Hegel nos la presenta como «expo-

1. Enz § 554. Citaremos así la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*<sup>3</sup>, Berlín, 1831. Si citamos una edición anterior de la misma obra lo indicaremos con un exponente (*Enz*<sup>1</sup> o *Enz*<sup>2</sup>). Cuando al número del párrafo se añade N, se indica así que el texto citado pertenece a la nota o *Anmerkung* que el propio Hegel añadió al párrafo. La traducción castellana de los textos de la *Enciclopedia* de Hegel es nuestra.

sición de Dios tal como está en su ser eterno antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito»<sup>2</sup>.

Esa continua implicación de filosofía y religión en el pensamiento de Hegel, su «sangre teológica» —como se ha dicho— dista mucho de ser sosegada. Religión y filosofía están enzarzadas; forcejean y luchan en innumerables pasajes, quizá en toda la obra de Hegel, de manera más o menos patente; y es difícil decidir si una (la religión) muere engullida por la otra (la filosofía) o si ambas subsisten mediante un cierto reparto político de papeles, en cualquier caso no pacífico. Tensión que no puede causar extrañeza, si se advierte que Hegel atribuye a ambas el mismo objeto (Dios, la verdad<sup>3</sup>), siendo así que un bien compartido por varios propietarios se convierte siempre en objeto de disputa. Por otra parte, si la diferencia entre filosofía y religión consiste simplemente (!) en la *distinta forma* (representación/concepto) con la que ambas captan lo mismo, es decir, lo divino, esa definición de la diferencia no contribuye tampoco a suavizar el conflicto. Efectivamente, esta tesis verdaderamente fundamental en el hegelismo y demasiado clara en su simple enunciado, complica más la cuestión, dado que la tal distinción entre representación y concepto es la que define, en Hegel, la diferencia global entre el conocimiento filosófico, por una parte, y cualquier otra clase de saber por la otra, sea éste científico o vulgar. Todos los saberes no-filosóficos los tiene siempre por inferiores a la filosofía y la razón de ello es clara: tales saberes, como también la religión, porque se valen de la *representación*, contemplan sus objetos como algo enfrentado al sujeto que los conoce y *separados* de él: las cosas o Dios de un lado y nosotros del otro. La filosofía, por el contrario, valiéndose del *concepto*, comprende el lazo que constituye la unidad del universo. Bajo su luz, los objetos se presentan entonces *unidos* entre sí y al sujeto que los conoce, porque lo conceptual en que la filosofía consiste es siempre orgánico y articulador<sup>4</sup>: Dios o los objetos *en* nosotros, y nosotros *en* ellos. Unidos y distintos, cada uno vive en el otro. Sólo el concepto nos presenta así la realidad entera y nos revela de forma transparente el sentido o verdad del universo.

Advirtamos sin embargo desde el principio que, si bien el concepto unificador es siempre superior a la representación separadora, cosa que por sí sola decide la supremacía de la filosofía sobre la religión, resulta también que el concepto hegeliano, en cuanto versión adecuadamente racional del contenido de la religión revelada, presupone siempre a ésta,

2. Log 47. Citamos así la *Ciencia de la Lógica*, traducción de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, 1956, que a veces corregimos. Cf. también: «la universalidad lógica se presenta por consiguiente no ya como una particularidad frente a aquella riqueza real [del mundo sensible y del mundo intelectual], sino más bien como universalidad que contiene esa riqueza, como universalidad verídica; ésta obtiene entonces el significado de *teología especulativa*» (Enz<sup>1</sup> § 17). Un poco antes se lee que «la lógica, en tanto filosofía *puramente especulativa* es ante todo la idea encerrada en el pensamiento o lo absoluto confinado a su eternidad».

3. Enz § 1.

4. La especulación consiste en abarcar los momentos opuestos en su unidad (cf. Log 134).

no sólo histórica y psicológicamente, sino también lógicamente, porque el concepto surge en nosotros de la negación dialéctica de la representación<sup>5</sup>. Además, para la representación religiosa y para el conocimiento común, la claridad del concepto resulta tan misteriosa como el propio contenido de la religión<sup>6</sup>. Si a esto se añade que Hegel encuentra «filosofía auténtica» en los autores místicos<sup>7</sup> y que, según él, antiguos teólogos como Eckhart concibieron profundamente aquello que los teólogos modernos no comprenden, perdidos como están por los vericuetos de la exégesis bíblica, podemos también pensar que la especulación hegeliana continúa un cierto pensamiento específicamente religioso, digamos esotérico o místico<sup>8</sup>, carente empero de arrebatos sentimentales opuestos o enfrentados a la racionalidad; un misticismo —no se olvide— que siempre fue sospechoso ante autoridades eclesiásticas y teólogos oficialistas.

Resulta por tanto que basta con enunciar la tesis que se ha de retener siempre como básica en todo este asunto, a saber, que religión y filosofía tienen en común su objeto material (Dios, la verdad), pero difieren en el modo de captar ese objeto, para que se levante una batalla de interpretaciones opuestas.

En efecto, se puede discutir con sólidos argumentos textuales si lo que Hegel nos proporciona con su filosofía es simplemente una teología más, es decir, una versión especulativa del cristianismo (cosa que sostuvieron la mayor parte de sus discípulos junto con Rosenkranz, su primer biógrafo), o una forma de panteísmo semejante al espinosiano (acusación que el mismo Hegel oyó con irritación y de la que se defendió con bravura)<sup>9</sup> o tal vez un ateísmo más o menos larvado, latente o virtual (que fue deducido ya por Bruno Bauer y Feuerbach, por ejemplo, y que

5. *Enz* § 81.

6. Cf. las palabras finales de una lección del año 1831 sobre el argumento ontológico. El texto puede verse en G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., 1986, Bd. 17, 535 (en adelante *Wk*, 17, 535; donde la primera cifra significa el volumen y la segunda cifra la página). También los misterios elucosinos tienen un contenido especulativo (*Wk* 18, 100); G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, México, 1955, I, 77-78, que en adelante se citará como *Fil.*

7. *Fil.* III, 148. Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la religión*, 3 vols., Madrid, 1984 (en adelante *Rel*), I, 233.

8. Acertadamente calificó Feuerbach de «mística racional» a la filosofía de Hegel en *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, Gesammelte Werke*, Berlin, 1970, IX, 53.

9. Véase por ejemplo el prólogo a *Enz*<sup>2</sup> y la larga nota al § 573 que aparece ya en *Enz*<sup>1</sup> (1827) y se repite en *Enz*<sup>2</sup>. Esta nota destaca que incluso en las religiones orientales, comúnmente inculpadas de panteísmo, Dios y las cosas finitas no se confunden. Son por tanto religiones encarnacionistas, si se quiere decir así. Esta nota concluye: «Por causa de este coro [que acusa a la filosofía de panteísmo o de ser sistema de la identidad o del todo-uno] he creído necesario explicarme larga y esotéricamente sobre la falta de verdad extrínseca e intrínseca de eso que se da como un hecho [o sea, el panteísmo de su filosofía][...]. Pero el tratamiento esotérico de Dios y de la identidad, así como del conocimiento y del concepto, es la filosofía misma». Entre las dos últimas ediciones de la *Enciclopedia*, Hegel publicó el año 1829 una larga recensión defensiva contra dos libros que habían divulgado la acusación de panteísmo contra él (*Wk* 11, 390 ss.). Puede verse, por ejemplo, la página 407 donde Hegel explica que el centro de su filosofía no es simplemente la sustancia spinoziana porque la sustancia verdadera se mueve fuera de sí y el fin de este movimiento de salida no es la misma sustancia [que sería entonces única], sino el espíritu [es decir, la unidad de los distintos]. Éste es el verdadero centro y la verdad

en nuestro siglo subrayó Kojève en su conocido comentario a la *Fenomenología del Espíritu*<sup>10</sup>. Pero a pesar de que todas las filosofías permitan múltiples interpretaciones, el autor de este artículo tratará de mostrar que la ambigüedad de Hegel no es tanta. Más bien es verdad que si se entra en el corazón de la filosofía hegeliana, a saber, el concepto de concepto, las preguntas en torno a su ortodoxia cristiana, a su panteísmo o ateísmo pierden enteramente su sentido usual porque tales etiquetas o calificaciones son solidarias de una visión representativista que el concepto hegeliano trata continuamente de superar. La persistencia, sin embargo, de tales preguntas puede deberse tanto a la dificultad intrínseca que ofrece la «lógica del concepto» como a la repugnancia casi instintiva que la filosofía hegeliana despierta en muchas conciencias religiosas. Hiere la sensibilidad de estas conciencias, porque el filósofo, con su desparpajo especulativo, no da la imagen de un alma devota precisamente, sino la de un profanador de los santos misterios. Un personaje como Hegel, que entra en el *sancta sanctorum* para comprobar que está vacío, o si se prefiere, para ver que allí dentro sólo se encuentra el entendimiento que acaba de entrar<sup>11</sup>, inquieta profundamente al alma piadosa. Cosa que no impide su admiración ante la finura interpretativa y la magnificencia conceptual de la construcción hegeliana, si es que la tal alma es también especulativa. Tal vez, la calificación de ambigua que recibe frecuentemente la filosofía hegeliana de la religión no es más que la proyección de la ambigüedad sentimental que ella suscita en muchas conciencias que si, por un lado, no pueden renunciar a sus vivencias religiosas, tampoco saben renunciar a la razón.

[concreta], dice Hegel. Su irritación puede verse, por ejemplo, en la página 415, cuando exige estudio y meditación a los que murmuran plegarias hipócritamente piadosas, porque las oraciones auténticas brotan del espíritu de la verdad.

10. En la famosa «Nota sobre la eternidad, el tiempo y el concepto» que por cierto acaba con el tan traído y llevado «fin de la historia» (A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947, 336 ss.). El malentendido de Kojève tanto por lo que se refiere al ateísmo de Hegel como al fin de la historia se basa en la afirmación del propio Hegel de que el saber absoluto es la historia comprendida o conceptualizada y que el tiempo es el concepto existente. Pero el concepto según Hegel jamás es en sí mismo temporal. Eso debía aprenderlo Kojève no en la *Fenomenología* sino en las obras posteriores que jamás estudió. La categoría «tiempo» no es una categoría «pura»; no pertenece por tanto a la *Lógica* y su primer lugar sistemático está en la *Filosofía de la naturaleza* (Enz § 257 ss.). El despliegue del concepto es de *ser* eterno en tanto que pensamiento puro y su cierre lógico no equivale sin más a un cierre en el orden fenoménico o temporal. La identidad que Hegel establece entre concepto y tiempo no es una identidad simple, sino una correspondencia entre los momentos lógicos del concepto eterno y las figuras que asume su manifestación temporal. Nosotros no conocemos más momentos del concepto (de la vida divina) que los hasta ahora históricamente revelados, pero nada impide que se revelen otros en el futuro. El hecho de que conozcamos la totalidad no significa que ésta se encuentre agotada en todas sus virtualidades internas. Puede determinarse o especificarse más. Nuevas escisiones y reconciliaciones no las podemos predecir en concreto pero podemos esperarlas. La actividad de los sujetos individuales lleva a cabo la razón en la historia, pero de manera en buena parte inconsciente. La razón «está en ellos como esencia suya sustancial que es en sí, pero también como su fondo que por de pronto es aún oscuro y está oculto a los sujetos» (G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia universal*, Madrid, 1974, 100).

11. Cf. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 1952 (en adelante *PhG*), 128-129. En la traducción castellana de W. Roces (*Fenomenología del Espíritu*, México, 1966 [en adelante *Fen*]), el pasaje citado se encuentra en las páginas 103-104).

Y hay algo más, seguramente, en la irritación que Hegel provoca en ciertas almas religiosas, sobre todo en las más ligadas a las estructuras eclesíásticas. Porque su irritación se comprende cuando se observa que más allá de la cuestión de las etiquetas y más allá también del terreno de los puros sentimientos religiosos, la filosofía hegeliana amenaza a las formas institucionales de cristianismo que llamamos iglesias y en buena medida descubre un nexo intrínseco entre ellas y los regímenes políticos anteriores a la Revolución francesa y a los intentos de restaurarlos. Quien lee a Hegel directamente no dejará de preguntarse si el filósofo atinó de tal manera al captar la esencia de la religión en general y del cristianismo en particular, que vino a expresar su destino; a saber, un destino terminal en el seno de una cultura que ha digerido y asimilado bajo formas seculares los viejos valores cristianos (dignidad de la persona libre, solidaridad). Por ello deviene entonces superfluo el organismo religioso institucional (o se hace incluso perjudicial, como Estado dentro del Estado) y nuestra cultura empuja la religiosidad hacia la intimidad subjetiva y, en lo público, le reserva únicamente una función de educadora del pueblo, casi diríamos de la conciencia infantil, al mismo tiempo que confiere al Estado (¡en exclusiva!) la función de legislar y hace de la filosofía la instancia doctrinal suprema. Al fin de este trabajo volveremos sobre ello con mayores elementos de juicio; ahora debemos explicitar más esta visión hegeliana de la religión que hasta aquí hemos presentado sólo globalmente junto con los principales problemas que suscita.

Valga de momento, como formulación condensada, lo siguiente: Toda la filosofía de Hegel es, en sentido lato, filosofía de la religión. La sustancia del universo se revela progresivamente a lo largo de la historia de la humanidad y cada religión atesora, por decirlo así, un aspecto de esa sustancia que viene a ser el predicado bajo el que cada pueblo y época conocen a Dios. La revelación alcanza su cumbre con el cristianismo en el cual se comprenden todas las religiones, pero él, como religión que también es, no alcanza a superar el modo representativo de conocimiento. Sólo la filosofía que llega al conocimiento dialéctico y especulativo, es decir, conceptual, logra la forma adecuada a este objeto supremo del pensamiento.

## I. LA RELIGION EN LA FORMACION DEL SISTEMA

### 1. *Razón contra tiranía (Tubinga y Berna 1788-1796)*

Veamos primero el camino de la maduración intelectual de Hegel, cosa que nos permitirá situar su doctrina en el correspondiente marco histórico.

Como no podía ser de otro modo en un estudiante de teología de fines del siglo XVIII que iba a ser, tal vez, pastor de la iglesia evangélica<sup>12</sup>,

12. Según una declaración posterior, Hegel no estuvo nunca demasiado inclinado al ministerio pastoral. Fue a Tubinga a estudiar teología por presión de sus padres y porque se trataba de un estudio muy emparentado con literatura e historia. Cf. O. Pöggeler, *Hegel*, Freiburg i. Br. -München, 1977 (en adelante Pög), 12.

Hegel se preocupó inicialmente por la crítica que la Ilustración había hecho y aún estaba haciendo a la religión, especialmente a la cristiana. Sabemos que junto con sus amigos Schelling y Hölderlin tomó partido a favor de la Revolución francesa<sup>13</sup>. En una carta a Schelling (enero 1795), cuando Hegel ya se encontraba en Suiza después de haber terminado sus estudios de filosofía y teología, se despide así de su compañero de Tubinga: «Razón y libertad sigan siendo la consigna, y nuestro punto de unión la iglesia invisible»<sup>14</sup>. Razón y libertad que durante toda la vida de Hegel serán, más que instrumentos, principios para la elaboración de una religión de los nuevos tiempos que acabe con la degeneración de unas iglesias que «habían enseñado lo que quería el despotismo»<sup>15</sup>.

En los primeros escritos fragmentarios que conservamos de Hegel y que éste nunca publicó, seguramente por considerarlos inmaduros, el aprendiz de teólogo aparece dependiendo de la filosofía práctica de Kant y de la religiosidad que ella implica, pero intenta al mismo tiempo rebasar el rigorismo racionalista propio de Kant mediante una religión popular subjetivamente cargada de sentimiento. Hegel piensa entonces que una religión estrictamente racional, basada solamente en los postulados prácticos de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios, como quería el kantismo, jamás podrá motivar el comportamiento hermano de los individuos y de los pueblos<sup>16</sup>. Arranca muy pronto, por tanto, la implicación, que será constante en el pensamiento de Hegel, de religión y política asociadas desde el primer momento por la observación de que la religión se ha hecho cómplice de la tiranía, por una parte, y por la búsqueda de aquel elemento que amalgama o hermana a los hombres entre sí (espíritu), por la otra. Hegel quiere que la religión, renovada hasta donde sea preciso, contribuya a la educación del espíritu (unificador) del pueblo y no bendiga banderías.

## 2. La «positividad» de la religión

Ahora bien, como concreción de las primeras preocupaciones de Hegel, aparece pronto una meditación que se prolongará por todas las etapas de su formación, sobre la «positividad» de la religión<sup>17</sup>. Recordemos que Kant, siguiendo en ello el espíritu común de la Ilustración, había hecho una crítica despiadada de la religión «estatutaria» o «positiva»

13. Aunque la anécdota frecuentemente aducida del baile alrededor del árbol de la libertad parece legendaria, el entusiasmo juvenil de Hegel y sus amigos en Tubinga por la Revolución francesa es indudable (Pög 11).

14. G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, México, 1978 (en adelante *Juv*), 56.

15. *Juv* 61.

16. Pög 30-31.

17. No es descabellado cifrar en este punto la discrepancia irreductible entre Schelling y Hegel más allá de la muerte de este último. Schelling parece mantener un componente «positivo» en la experiencia (empirismo superior), irreductible a concepto. Hegel, por el contrario, no puede aceptar una positividad que debería calificarse como irracional, por lo menos si la oposición entre ambos extremos se presenta en forma de *Kluft* (abismo o sima) que no admite *Übergang* (tránsito o paso).



oponiéndola a la religión «dentro de los límites de la razón». Por religión «positiva» se entendía<sup>18</sup>, el conjunto de dogmas y prácticas de culto que establecían las iglesias presentándolo como positivamente revelado y por tanto inasequible a la sola razón. Tales dogmas y prácticas de culto eran denunciados por los filósofos ilustrados en general como algo simplemente irracional y contrario a la libertad de pensamiento. La primera postura de Hegel al respecto es todavía la de un seguidor de la Ilustración: Jesús enseñó una religión racional, pero ésta se convirtió en «positiva», es decir, en contraria a la razón y libertad, cuando los cristianos se organizaron como Iglesia y se aliaron con el Estado. Aunque más tarde Hegel variará sustancialmente su visión y valoración de la «positividad» de las religiones, defenderá siempre, desde este momento hasta el fin de su vida, la separación de las Iglesias y el Estado<sup>19</sup>.

### 3. Nueva valoración de la positividad (Francfort 1797-1800)

El traslado desde Suiza a Francfort donde entra en contacto con el círculo de amigos de Hölderlin, abre un período de profundas transformaciones espirituales en Hegel en busca de la nueva religión, racional y sensible, que los tiempos reclaman<sup>20</sup>. Al ritmo de los acontecimientos, su actitud política francamente favorable a la Revolución francesa se matiza por causa de Robespierre y el Terror, y se muda muy pronto en admiración por Napoleón. Por mérito de las reformas constitucionales en Francia y en otros países europeos, así como por la promulgación del

18. La distinción entre una teología «positiva» y otra «especulativa» era común entre los teólogos y tenía consecuencias en la educación de los estudiantes de teología a los que se les enseñaban ambas disciplinas por separado. La teología positiva pretendía transmitir los contenidos religiosos revelados por Dios tal como pueden hallarse en «las fuentes», es decir, en la Biblia (y en la tradición tal como se encuentra atestiguada en los Padres de la Iglesia, añadían los católicos). La teología especulativa, por el contrario, significaba la elaboración conceptual de la revelación realizada por los teólogos valiéndose de categorías de pensamiento tomadas de los filósofos, sobre todo de Aristóteles a partir de los autores musulmanes y de la recepción de éstos desde los siglos XII y XIII.

Es de gran importancia ver cómo el itinerario mental de Hegel acabó eliminando la distinción tajante entre especulación y positividad, haciendo ver primero que la oposición entre ambas es relativa a las épocas históricas y que no siempre es instrumento de tiranía sobre las almas, sino que en la «positividad» de una religión todavía no comprendida por la filosofía puede darse auténtica liberación. Luego vio que «lo positivo» puro no se da en ninguna «fuente» pretendidamente revelada, porque toda religión es ya una elaboración intelectual de experiencias humanas que pueden ser reelaboradas en nuevos contextos culturales. Su «especulación» o versión conceptual del cristianismo no pretenderá ser otra cosa, pero importante porque muestra su verdad o racionalidad.

19. El pasaje correspondiente de la *Filosofía del derecho* es tajante: la separación ha sido y es beneficiosa para ambos. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, 1955 (en adelante *PhR*) § 270 fin de la nota. En la traducción castellana de Verma, *Principios de la Filosofía del derecho*, Barcelona, 1988 (en adelante *Der*) el texto se encuentra en la página 346.

20. *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*. *Juv* 219-220. En este documento de paternidad dudosa (¿Hölderlin? ¿Schelling? ¿Hegel?), cuyo único ejemplar fragmentario está escrito desde luego de puño y letra de Hegel, es patente la adhesión de los jóvenes idealistas a los principios de la Ilustración. El documento embiste contra la superstición embaucadora del pueblo y contra los clérigos «modernizados» que se revisten de aparente racionalidad. Véase *Mythologie der Vernunft: Hegels «ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus»*, ed. de Chr. Jammc y H. Schneider, Frankfurt a. M., 1984.

código civil, Hegel otorgará luego a Napoleón una especie de doctorado *honoris causa* particular al llamarle «gran maestro de derecho político». Esta admiración no cesará ni durante las guerras de «independencia» de los estados alemanes contra el emperador francés. «Independencia» que dejará frío a Hegel en tanto ésta se haga equivalente a una restauración del antiguo régimen de privilegios<sup>21</sup>.

Mientras tanto, el problema de la positividad de la religión no se abandona y pasa por distintas metamorfosis a lo largo de varios escritos<sup>22</sup> no publicados hasta recibir un tratamiento más original y matizado, que juzgamos crucial, el año 1800, al fin de su estancia en Francfort. Por un lado, en este momento, Hegel declara ya muy insuficientes los criterios usados por la razón ilustrada para condenar a la religión «positiva». Esos criterios consistían básicamente —descubre ahora Hegel— en un concepto general, *fijo y vacío*, de la naturaleza humana que luego, cuando la terminología hegeliana se sedimenta, se llamará «representación intelectual» y no ya concepto. Por otra parte, contenidos considerados como «positivos», es decir, deleznable a la luz de aquella representación, pueden ser precisamente «lo necesario, lo único natural y bello»<sup>23</sup>. Esta nueva posición es momentáneamente coherente con la devaluación de la razón filosófica que en la misma época y por un corto tiempo ensaya Hegel, de tal modo que por un instante subordina explícitamente la filosofía a la religión. En efecto, la condición limitada del ser humano —dice ahora— sólo se supera en la religión y por ello la filosofía debe cesar ante ella<sup>24</sup>. Esa devaluación de la filosofía ante la positividad religiosa se vincula entonces probablemente al intento de Hölderlin de hallar nuevos dioses mediante la poesía. Pero lo más seguro es que tal actitud antifilosófica consistía en una neta oposición a la filosofía ilustrada que, aquejada de finitismo y representativismo, resultaba inevitablemente miope ante los valores más profundos de la religión en general y del cristianismo en particular<sup>25</sup>. Lo positivo de las religiones expresa ingenuamente caracteres profundos de la esencia del universo y el culto ha sido liberador uniendo el ser humano a esta esencia, pero al fin lo positivo, siendo racional en sí, podrá ser reproducido

21. Pölg 19. Véase además cómo en el escrito tardío sobre el proyecto de reforma política en Gran Bretaña, Hegel aconseja modernizar la representación parlamentaria. El régimen tradicional de privilegios es insostenible: o reforma o revolución; ésta es la única alternativa (*Wk* 11, 128).

22. Los textos pueden verse por ejemplo en *Juv* 73 ss.

23. *La positividad de la religión cristiana (nuevo comienzo)*, *Juv* 419 ss., especialmente 420 y 421.

24. *Fragmento de sistema* [1800], *Juv* 399 ss. Cfr. especialmente 402.

25. El distanciamiento respecto del racionalismo ilustrado y, con él, de Kant será ya definitivo. Ello no impedirá, sin embargo, la explotación por parte de Hegel de los gérmenes «especulativos» que encuentra en Kant en orden a la elaboración de un nuevo concepto de razón. Su meollo se formulará como «lógica del concepto» y se desplegará como teoría del triple silogismo circular con los términos medios intercambiables. Como principales gérmenes kantianos de su razón dialéctico-especulativa Hegel suele citar la apercepción trascendental y, asociada a ella, la espontaneidad de la razón, el carácter dialéctico de ésta y la restauración del concepto de finalidad que se encuentra en la *Crítica del juicio*.

por la filosofía mostrando su entera racionalidad de acuerdo con un concepto ampliado de razón. En diciembre del mismo año Hegel decide dedicarse por entero a la construcción del nuevo sistema filosófico que los tiempos están demandando.

#### 4. *Hacia una nueva razón (Jena 1801-1817)*

La nueva razón especulativa partió de hecho de Spinoza<sup>26</sup>, se benefició en profundidad de Platón y Aristóteles y, en un primer momento, Hegel pudo barruntarla en su amigo Schelling (como filosofía de la identidad) con quien ahora se juntaba en la Universidad de Jena. Sin embargo, tanto la sustancia espinosiana como la identidad schellingiana pronto fueron juzgadas también insuficientes porque ambas venían a recaer en el formalismo vacío y muerto del entendimiento reflexivo. Había que dinamizar al uno del *en kai pan*<sup>27</sup> y dotarle de vida espiritual plétórica que se derramase en el todo. El largo y doloroso camino culminaba con la asunción de la negatividad en el interior del principio de la nueva filosofía del espíritu. Lo absoluto se define ahora con una fórmula que ya no se abandonará, es decir, como sustancia-sujeto y con ello alcanza Hegel su madurez y la fecundidad necesaria para la construcción del sistema<sup>28</sup>. La nueva razón se caracterizará precisamente como libertad y espíritu, es decir, como espontaneidad pura y energía unificadora, tan objetiva como subjetiva, que engendra todas sus determinaciones, y se expande en forma de concepto. Un concepto que asumirá críticamente a toda la tradición filosófica occidental y será al mismo tiempo la reproducción especulativa del credo cristiano entero y no solamente del dogma de la encarnación. Con ello Hegel se aparta definitivamente del proyecto de inventar una nueva religión, por lo menos en la medida en que ese proyecto buscara nuevos contenidos. El *credo* cristiano sirve y es, él mismo, compendio de todas las religiones. Pero ha de ser refundi-

26. Spinoza había sido recibido en Alemania por la polémica suscitada a raíz de la publicación de las *Cartas a M. Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*, escritas por Jacobi para refutar a este filósofo y levantar la sospecha de panteísmo contra los filósofos ilustrados en general. (Un fragmento traducido al castellano de esta obra puede verse en G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Intr. trad. y notas de A. Andreu, Barcelona, 1990, 402 ss.). Que las cartas de Jacobi sirvieran para introducir a Spinoza porque despertaron las ganas de leerlo, es cosa clara. Véanse las cartas cruzadas por Hegel, Schelling y Hölderlin que se incluyeron en la edición española de los *Escritos juveniles* de Hegel (*Juv* 49 ss.) para convencerse de ello. En estas cartas se ve también cómo el estudio de Spinoza permitió a aquellos estudiantes de teología echar raíces en la Ilustración mediada para ellos por Lessing y sirvió también para rechazar con éste los «conceptos ortodoxos sobre Dios». Pero Spinoza les ofrecía sobre todo una plataforma de lanzamiento para crear una doctrina de la contemplación de Dios en todo. Muy pronto el grupo de amigos ensayó una transformación dinamizadora del spinozismo a base de igualar la sustancia de Spinoza con el yo de Fichte. Ese camino de integración de Fichte parece que fue abandonado primeramente por Hölderlin y más tarde por Schelling. Quizá Hölderlin no fue ajeno a la interpretación de Fichte usual en Hegel que lo afilia a la «filosofía de la reflexión». Sin embargo, tanto la fórmula hegeliana de la sustancia-sujeto para lo absoluto, como la comprensión de éste como negatividad dinamizadora y creadora de oposiciones no pueden ocultar su ascendencia fichteana.

27. Uno y todo.

28. *PhG* 19, *Fen* 15.

do y reencontrado como concepto, cosa que no ocurrirá —Hegel lo sabe— sin escándalo, porque insertar negatividad y mediación en Dios será visto como equivalente a una finitización blasfema y podrá valorarse como un antropomorfismo teológico extremo. Pero Hegel se siente seguro, porque entiende haber dado con la correcta interpretación especulativa de los misterios cristianos<sup>29</sup>.

En resumen, la religión de los nuevos tiempos limita su novedad a la forma y halla su punto germinal en la sustancia-sujeto vista como «espíritu». La nueva religión es razón y libertad como la época demanda, pero es también cristianismo trinitario y encarnatorio. Es sin embargo un espíritu<sup>30</sup> que, más que tomar cuerpo en una iglesia, lo toma en la sociedad civil y en la vida política, como luego veremos. La filosofía religiosa de Hegel ha madurado en confrontación continua con las filosofías ilustradas de su propia época, todas más o menos tocadas por la «filosofía de la reflexión». Las modificaciones ulteriores de su pensamiento se harán todavía en virtud de esta misma confrontación.

### 5. *Religión en la Fenomenología (Jena 1807)*

La religión encuentra en la *Fenomenología del Espíritu* el lugar que ya no abandonará dentro de la filosofía hegeliana. Religión es el fenómeno histórico o manifestación más elevada del espíritu absoluto o divino, sólo inferior a la filosofía misma por la forma representativa que separa y yuxtapone lo finito y lo infinito, Dios y la creación. Todo el capítulo VII de la *Fenomenología* se dedica a la religión y prepara el acceso al último capítulo, titulado «Saber absoluto», que establece los caracteres básicos del saber filosófico estricto y en el cual confluyen la tradición política y filosófica secular y la tradición religiosa. Aparte de este capítulo, los textos más importantes para la filosofía de la religión hegeliana que la *Fenomenología* contiene son los ya citados del prólogo, sin olvidar a la conciencia desventurada con que concluye el capítulo IV<sup>31</sup> y su transformación en conciencia moderna por la práctica de la ascesis cristiana.

29. *PhG* 20-21. *Fen* 15-17.

30. «Que lo verdadero sólo es real como sistema o que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como *espíritu*, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión» (*Fen* 19). Hegel ya no abandonará la tesis de que «espíritu» expresa «el concepto más elevado» y en la medida en que su filosofía se pretenderá «filosofía del espíritu» puede presumir también de religión de los nuevos tiempos. Dejando aparte la asociación de ese «espiritualismo» de Hegel con el milenarismo de Joaquín de Fiore que frecuentemente se ha hecho, creemos conveniente advertir que el uso tan polivalente que hace Hegel de la palabra «espíritu» introduce invariablemente una constante noción de «unidad en la pluralidad» que se decanta en fórmulas de intersubjetividad y aparece muy constantemente asociada a la libertad como un «estar consigo (o cabe sí) en el otro (*bei sich im Anderen sein*)».

31. La conciencia es desventurada cuando sabe que lo esencial o inmutable le es extrínseco, se le escapa. Hay que dar importancia al texto de *PhG* 160 (*Fen* 129). La tensión y movimiento continuo entre inmutable y conciencia, es decir, entre lo divino y lo humano, busca la paz en la ascesis de los tres votos monásticos (pobreza, castidad y obediencia), pero cuando la conciencia los cumple, logra la

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que en el primer párrafo del capítulo VII<sup>32</sup>, Hegel advierte que la religión en un sentido genérico se encuentra diseminada por toda la obra como «conciencia de la esencia absoluta», aunque de modo específico sólo en el capítulo VII se trate la religión como «autoconciencia del espíritu». La noción más propia de religión es la segunda y para una correcta interpretación de esta fórmula debe tenerse muy en cuenta que Hegel jamás reduce la religión a una vivencia subjetiva, sino que para él religión es siempre una organización social o institución pública que comprende una creencia con contenido determinado y un culto en el que la religión se realiza porque ahí tiene lugar la unión de lo divino y lo humano. Las dos nociones de religión y su doble tratamiento, el primero diseminado y el segundo concentrado bajo la rúbrica de «espíritu absoluto», serán también constantes. El enlace entre ambos modos de comprender la religión viene dado precisamente por la suprema experiencia ética del reconocimiento mutuo de las autoconciencias que se otorgan perdón recíprocamente. Ahí reside el culto moderno porque «el sí reconciliador [...] es el Dios que se manifiesta en medio de ellos» y aquél que se llama espíritu en las fuentes bíblicas<sup>33</sup>. Este punto es de extrema importancia porque esa revelación activa, real y efectivamente unificadora de los seres humanos, es el ápice de la eticidad y *ahí y sólo ahí* coincide lo ético (¡y político!) con lo religioso<sup>34</sup>. Es más, ahí y sólo ahí tiene lugar efectivamente la reconciliación real que la religión solamente anuncia y siempre pospone en virtud de su representativismo<sup>35</sup>.

Por último, se debe observar que el desarrollo del capítulo correspondiente de la *Fenomenología* presenta también dos características que serán permanentes en las obras posteriores de Hegel: la estrecha implicación de arte y religión, sobre todo por lo que se refiere al politeísmo de los griegos, y la exposición de las distintas religiones en forma gradual ascendente desde las religiones «naturales» o inmediatas de la luz, la planta y el animal (Oriente, Egipto) a la religión revelada, pasando por la religión del arte o de la belleza (Grecia). El esquema sufrirá variaciones por la necesidad de introducir más religiones al filo de la lectura de estudios particulares (por ejemplo, la magia, la religión de los chinos y el hinduismo), pero la interpretación de las religiones no cristianas seguirá subordinándolas al cristianismo en las *Lecciones* de

identificación con lo inmutable y deviene entonces consciente de que su propia singularidad es absoluta. Deviene así razón. En estos textos se contiene por tanto la interpretación conceptual del tránsito desde lo medieval a lo moderno. Todavía en *Enz* § 552 N encontraremos esta transformación de la conciencia religiosa en conciencia ética moderna mediante la práctica de la ascesis cristiana.

32. *Pen* 395.

33. Palabras finales del capítulo VI, que lleva por título *Espíritu*, *PhG* 472, *Fen* 392.

34. «...si bien la religión constituye el *fundamento*, que contiene en sí a lo ético en general y más precisamente a la naturaleza del estado como voluntad divina, es al mismo tiempo sólo fundamento, y es [también] aquí donde ambas esferas se separan» (*PhR* § 270 N).

35. «Su propia reconciliación entra, por consiguiente, en su conciencia como algo *lejano*, como la lejanía del futuro...» (*Pen* 456).

Berlín<sup>36</sup>. De todas maneras, conviene no olvidar además, que siendo la filosofía también religión, la exposición de la historia de la filosofía debe considerarse como una serie igualmente ordenada de religiones «especulativas» o no representativistas.

## II. RELIGION EN EL SISTEMA FORMADO

### 1. *El problema del comienzo*

La filosofía de Hegel, como cualquier otra, nunca estuvo enteramente acabada. Hallar la sustancia-sujeto como principio de ella equivalía a poner los cimientos, pero la ejecución de la obra planteaba continuos problemas que en los casos más graves comprometían la estabilidad del edificio. El problema del comienzo, siempre recurrente, es uno de ellos.

36. La excelente edición en castellano de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* dictadas por Hegel en Berlín (trad. de R. Ferrara, Madrid, 3 vols., 1984-1987) permite hoy al lector español el estudio directo y detallado del pensamiento de Hegel sobre la religión a partir de manuscritos bien fechados y evaluados en su fiabilidad. De todos modos, siempre habrá que tener en cuenta que en su mayor parte no se trata de manuscritos del propio Hegel sino de apuntes de discípulos. La interpretación, por tanto, no puede descansar sobre ellos sino sobre el texto de la *Enciclopedia* del cual valen a lo sumo como explicación.

Esta edición, preparada al mismo tiempo que la edición crítica alemana y publicada simultáneamente con la traducción inglesa, cancela definitivamente el texto de las *Lecciones* tal como había sido propuesto en la edición compuesta por los discípulos de Hegel (1832) a base de mezclar apuntes de diversas manos y fechas. El texto de esa artificiosa composición es el que se reprodujo repetidamente desde la muerte de Hegel y es el mismo que encontramos todavía en la colección manual de las obras completas que apareció en 1986 (*Wk*). Ahora, empero, hay que desechar ese texto, el cual sólo puede valer como documento sobre el que se tejó la historia posterior del hegelismo. En relación con las *Lecciones sobre filosofía de la religión* conviene que el lector del presente trabajo sepa, por lo menos, lo siguiente:

1) Hegel dio cuatro veces su curso de filosofía de la religión en Berlín: 1821, 1824, 1827 y 1831, el año de su muerte.

2) La edición crítica actual, al separar las fuentes de los distintos cursos, permite apreciar el carácter vivo del pensamiento de Hegel, el cual, al hilo de nuevas lecturas y preocupaciones, se rectificaba a sí mismo continuamente. El apéndice al segundo volumen de la citada edición castellana titulado «Estructura y evolución de la religión determinada» (pp. 629ss.), redactado por R. Ferrara, resulta muy ilustrativo para ver que Hegel jamás consideró su filosofía como perfecta y acabada. Se recomienda también la lectura de la «Introducción a la religión consumada», escrita por el mismo Ferrara, con la que se abre el volumen 3 de la edición española.

3) Especialmente notables son los cambios introducidos por Hegel para dar cabida a la magia y a otras diversas religiones antiguas. El volumen 2 de las *Lecciones* es especialmente interesante al respecto. El conocimiento que fue adquiriendo Hegel de estas religiones le forzó a cambiar las claves conceptuales que utilizaba para interpretar los fenómenos religiosos. En cualquier caso, sin embargo, resulta claro que Hegel no pretendió jamás hacer una historia de las religiones, ni tan siquiera, en las *Lecciones*, una fenomenología de ellas, sino ofrecer siempre una interpretación conceptual que las subordina constantemente al cristianismo. Son todas ellas revelación del mismo Dios progresivamente más perfectas cuanto más se aproximan a la plenitud de la revelación cristiana.

4) Como sea que las lecciones de Hegel se impartían como explicación del texto muy condensado de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en esbozo*, el cual valía como manual para los alumnos, el autor del presente trabajo lo ha escrito con especial atención a esta obra. La mayor concisión de los pasajes dedicados a la religión en la *Enciclopedia* la recomendaba como base para redactar un trabajo al que se le imponían límites muy estrechos.

5) Condensar en pocas páginas los tres volúmenes de las *Lecciones* significaba un trabajo ímprobo que en el mejor de los casos habría llegado al resumen que el propio Hegel hizo de su pensamiento

¿Por dónde hay que empezar el discurso filosófico estrictamente demostrativo? ¿Cómo se sienta el principio y bajo qué formulación? Las variaciones en torno a este tema llegaron a comprometer la función de la *Fenomenología* en relación con el sistema. Aquí no podemos entrar a fondo en esta cuestión<sup>37</sup>, pero es preciso mencionarla porque tiene mucho que ver con la religión. En efecto, en el comienzo mismo de la *Fenomenología*, Hegel observaba que difícilmente hallaríamos lo absoluto si éste no estuviera o no quisiera estar en nosotros<sup>38</sup>. Por su parte, el comienzo absoluto de la *Lógica* y, con la *Lógica*, del sistema, es el «ser». Pero el ser es ya «lo absoluto» o, si se quiere, Dios<sup>39</sup>. Por tanto, el problema del comienzo en la filosofía de Hegel es la forma que toma en ella el viejo problema del «ascenso» a Dios. No podemos empezar, si no estamos ya en el «saber absoluto» que es en el fondo autoconocimiento de Dios. ¿Estamos desde siempre en él o hemos de acceder? Porque si no tenemos intuición intelectual del ser divino ¿de dónde hemos de partir para llegar a él?

en la *Enciclopedia*. De todas maneras creo que el nervio filosófico de la cuestión tal como queda puesto de relieve en el cuerpo del presente artículo es imprescindible para una interpretación correcta de las *Lecciones*. Sobre todo se debe subrayar la necesidad de entender el concepto de revelación tal como Hegel lo explica (*Enz* § 564), cosa que supone una cierta inmersión en la «lógica del concepto» (§§ 236-237) y con ella en algo tan esencial al hegelismo como la «subjetividad de la sustancia». Lograda esta comprensión (que no se trasluce por lo demás en el juicio final [xxxix y xi del vol. 3] de la introducción de R. Ferrara a «La religión consumada») creo que resultará relativamente posible la lectura directa de las *Lecciones* en la muy excelente traducción del mismo Ferrara y valiéndose de todo el resto de ayudas documentales muy precisas que esa edición nos aporta. La reserva que he hecho afecta solamente a una página escasa de la edición de Ferrara. La edición es en cualquier caso de primera calidad y su lectura y estudio se recomiendan sin reservas.

6) Hay que advertir también, sin embargo, que habiendo tenido la *Enciclopedia* tres versiones distintas en vida de Hegel (1817, 1827 y 1830), ello ha de tenerse en cuenta cuando se leen las *Lecciones*, pues conviene saber en cada lugar cuál era la versión de la *Enciclopedia* que se explanaba con la lección de aquel año.

37. Sería preciso afinar mucho la noción de intuición intelectual y la naturaleza del discurso racional estrictamente probativo. Ello nos conduciría a la circularidad del sistema desplegado en un triple silogismo que concluye la totalidad y se concluye exactamente en el punto por donde empezó. Una circularidad que no puede ser «viciosa» ni consistir en una petición de principio, sino que ha de ser el propio despliegue conceptual y real de lo absoluto que primero se da y pone sus diferencias para recogerlas luego en sí mismo. Una circularidad, en fin, que es automediación. Los puntos clave son: Primero, la observación de que el discurso en un cierto sentido no avanza sino que especifica y plenifica, despliega o expande el punto inicial. Segundo, que el punto inicial se convierte así en círculo y los puntos de ese círculo se convierten a su vez en círculos; tenemos así el círculo de círculos (que no es espiral) y tenemos también ya una cierta circularidad en sí o virtual del primer punto en tanto éste es «pura referencia a sí». Tercero: todo es mediato e inmediato; cada paso del sistema es conclusión de lo que precede y punto de partida inmediato de lo que sigue. Cuarto, si al comienzo no le conviene propiamente el carácter de intuición intelectual, sí le conviene al discurso entero en su final, es decir, cuando éste concluye y ofrece una visión sintética de todo el transcurso discursivo. Este compendio, sin embargo, no recae en una intuición intelectual simple sino que consiste más bien en una visión condensada pero compleja de lo diferenciado.

38. *PhG* 64, *Fen* 52.

39. La palabra «Dios» en sí misma carece de significado inmediato. Sólo empezamos a saber lo que puede significar ese término cuando le añadimos un predicado y entonces sabemos de él tanto como aquel predicado nos dice, no más. Por ello cree Hegel que «lo absoluto» es palabra mejor, desde el punto de vista filosófico, para usarla como sujeto de las «definiciones metafísicas de Dios». Lo absoluto, en efecto, dice ya algo, a saber, lo no-relativo, lo exento de toda dependencia, lo no hipotético o incondicionado, etc. Véase más abajo, *Definiciones metafísicas de Dios*.

## 2. *La cuestión del saber inmediato*

La *Fenomenología* había negado (contra Jacobi) la intuición intelectual inmediata de lo absoluto y había proclamado la necesidad de conducir a la conciencia ineducada hasta el conocimiento (explícito) de él. Pero entre la primera edición de la *Enciclopedia* (Heidelberg, 1817) y la segunda (Berlín, 1827) parece que Hegel varió su postura. El año 1816 había publicado una recensión de las obras de Jacobi<sup>40</sup> en que se mostraba más receptivo ante la doctrina del conocimiento inmediato de Dios divulgada por este autor, entonces todavía vivo. El hecho fue que en la *Enciclopedia*<sup>2</sup> se incluyó el saber inmediato de Jacobi dentro de una consideración introductoria a la *Lógica*. En este lugar Jacobi aparece como representante de una tercera actitud del pensamiento ante la objetividad, actitud que Hegel contempla como propia del momento histórico y del cual la filosofía siempre debe partir. Jacobi cierra así un ciclo iniciado por Descartes (metafísica moderna, primera actitud) y continuado luego por la crítica al dogmatismo metafísico llevada a cabo por Hume y Kant (segunda actitud). Lo que aquí interesa especialmente es que Hegel, negando la distinción tajante entre inmediato y mediato como propia del entendimiento representativo, hace ver que aquello que se presenta como inmediato (la fe en Dios presente en la conciencia según Jacobi) esconde muchas mediaciones anteriores, quizá ahora olvidadas, y no excluye tampoco mediaciones posteriores. Puestas así las cosas, lo que Hegel combate de la doctrina del saber inmediato es sólo un exclusivismo que asume el saber *inmediato* de Dios como *único* modo de conocer lo absoluto. Esa doctrina, cree ahora Hegel, hace bien en oponerse a las mediaciones consistentes en series inacabables de condiciones condicionadas, pero no puede oponerse a la auténtica auto-mediación del concepto propugnada por Hegel.

## 3. *La elevación a Dios*

Llegamos así al punto crucial. Lo que Jacobi denomina fe o saber inmediato de Dios (y que no conviene confundir con la fe cristiana porque ésta incluye la autoridad de la Iglesia y un contenido más rico; es una fe ya secularizada, si se quiere decir así) expone de manera muy simplificada algo que efectivamente ocurre en la conciencia. Se trata de un proceso de elevación de la conciencia humana a Dios, pero es un proceso tan connatural que puede verse como acto simple porque consiste sencillamente en pensar<sup>41</sup>.

40. Wk 429-461.

41. *Enz* § 50 (ver texto 3, en el apéndice; en la continuación del lugar allí citado Hegel aclara que el pensamiento con el que la conciencia se eleva a Dios permanece implícito y mezclado con representaciones). En una palabra, el ser humano es siempre religioso, como es también moral, en tanto es ser pensante. El pensamiento absolutiza, pero tal cosa implica que el ser humano es religioso en una primera acepción del término (es consciente de la «esencia absoluta») pero no lo es necesariamente como perteneciente a una religión determinada con su credo y su culto. Véase más arriba *Religión en la Fenomenología* y nota 32.



La misma elevación a Dios que se esconde en el saber inmediato es así clave para la interpretación de las llamadas pruebas de la existencia de Dios. Tales pruebas no han de verse como un invento artificioso, sino que son otra expresión de la misma elevación connatural del pensamiento a lo absoluto y de «las propias y necesarias mediaciones del espíritu», aunque estas mediaciones no encuentren en las pruebas su expresión más correcta<sup>42</sup>.

#### 4. Pruebas de la existencia de Dios

Hegel suele abordar esta cuestión partiendo de Kant. Acepta a su manera la vinculación establecida por éste entre el argumento ontológico y los demás, pero invierte el sentido de tal vinculación: los argumentos prueban juntos, o mejor dicho, cada uno separa y, por así decirlo, analiza, un aspecto parcial de la elevación total a Dios que es la que vale, aunque esa elevación en un momento dado explicita solamente un aspecto del entero proceso y no atiende expresamente a otros. Es más, cada uno de estos argumentos, siendo como es la explicitación de un «momento del concepto», se afilia a una determinada época histórica y resulta así definitorio de la religión de aquel tiempo.

Ahora bien, por lo que se refiere al llamado argumento ontológico en particular como paso del concepto al ser, Hegel advierte primeramente que la argumentación kantiana basada en el ejemplo de los cien táleros meramente posibles o reales es del todo improcedente porque es un ejemplo tomado del campo de las realidades finitas y ahí todo el mundo concede la separabilidad de concepto y ser. El argumento pretende valer para un solo concepto, el de infinito, y así debe analizarse. Por otro lado, en la medida en que con este argumento se alcanza meramente el «ser», nos proporciona una determinación pobrísima de Dios, a saber, lo más abstracto, la «pura referencia a sí» que Hegel coloca al comienzo de la lógica. Pero Hegel no ubica el argumento anselmiano en ese lugar inicial, sino en la transición entre concepto y objetividad dentro de la doctrina de la idea. Puesto ahí, el argumento se interpreta como explicitación de la unidad *dinámica* de concepto y objetividad que constituye a la idea, unidad que no «es» de una vez por todas, como identidad pura, sino que se produce radicalmente en el proceso eterno de diferenciación immanente de lo absoluto y regreso de la diferencia a la unidad<sup>43</sup>.

En cuanto a las otras pruebas que pasan inversamente del ser (finito) al concepto, Hegel advierte que la forma silogística que adoptan tradicionalmente parece otorgar a la realidad empírica un ser sólido y firme, aquel precisamente que se toma como premisa. La prueba pasa

42. *Enz* § 68 N.

43. *Enz* § 193.

así de un ser (dado) a otro ser (pensado) y demanda el complemento del argumento ontológico para regresar así del pensamiento al ser y dibujar el círculo entero del eterno devenir. Sin embargo, dice Hegel, lo contingente de lo que se parte nada tiene de sólido, sino que es caedizo y efímero, y la elevación a Dios consiste precisamente en la negación de una tal solidez y en la atribución a Dios del verdadero ser. De donde resulta que el sentido auténtico de la prueba consiste en lo inverso de su apariencia: lo que aparece como premisa o fundamento no es de suyo sólido y lo que parece derivado como conclusión es en verdad fundamento.

Respecto del contenido de conocimiento que se gana con las pruebas<sup>44</sup>, Hegel afirma tajantemente que si el contenido de conocimiento atribuido a Dios en virtud de las pruebas no puede ser otro que el de sustancia del mundo (Spinoza), ente necesario (argumento cosmológico, según Kant) o causa ordenadora y rectora según fines (argumento físico-teológico, según el mismo Kant), tal contenido es desde luego muy pobre. Es inadecuado a lo que se entiende o debiera entenderse por Dios. Esos predicados son de gran valor y son momentos necesarios, es decir, elementos constitutivos de la idea total de Dios, pero se quedan cortos. Ni tan siquiera la vida natural es un buen punto de partida para entender la divinidad porque «Dios es más que viviente, es espíritu»<sup>45</sup>.

### 5. *El nuevo argumento ético*

Con esto llegamos a un punto muy propio del pensamiento que estamos repasando y ciertamente capital para entender la operación especulativa que Hegel lleva a cabo con la religión. Lo encontramos, por ejemplo, en el prólogo a la *Filosofía del derecho* cuando su autor se indigna con aquellos que se precian de hallar a Dios en la naturaleza, pero son incapaces de ver sus huellas en el mundo del espíritu, es decir, en la sociedad, en la política o en la historia.

Este modo de pensar, tratando de las pruebas de la existencia de Dios, se expresa en la *Enciclopedia* en un pasaje muy expresivo. Éste empieza alabando a Kant de quien se dice que acertó al anclar la fe en Dios en la razón práctica<sup>46</sup>. En efecto, ya que el punto de partida de las pruebas —prosigue— contiene la materia que se explicita luego como concepto (predicado) de Dios, y siendo así que la verdadera materia concreta no es el ser (argumento cosmológico) ni tampoco la actividad con arreglo a un fin (argumento físico-teológico), sino el espíritu, se sigue que sólo la moralidad y la libertad son la base adecuada para hacerse un concepto concreto de Dios, es decir, un concepto que incluya relación de libertades.

44. *Wk* 17, 394. Las pruebas no sólo afirman la existencia de Dios sino que con ellas se obtiene una determinación de su concepto.

45. *Enz* § 50, hacia el fin de la nota.

46. *Enz* § 552 N. Ver *infra* texto 5.

Explica luego que la negación o purificación del punto de partida en que consiste el verdadero sentido de cualquier elevación a Dios, la encontramos aquí en forma de «purificación real y efectivamente cumplida en el mundo ético», es decir, en la vida social y en la práctica política que nos limpian de opinión subjetiva y de egoísmo. En fin, que «la verdadera religión y la religiosidad verdadera proceden únicamente de la eticidad que piensa [...] Sólo desde ella se conoce la idea de Dios como espíritu libre; fuera del espíritu ético es inútil por tanto buscar religión y religiosidad verdaderas».

Para enfatizar como es debido la importancia de este punto, hay que destacar primeramente el desplazamiento decidido de la cuestión de Dios y de la religión desde su lugar cosmológico tradicional a su lugar ético. Esa revolución se atribuye sin reparos a Kant<sup>47</sup> aunque Hegel le reprocha la falta de una afirmación apodíctica de Dios. En segundo lugar, ese desplazamiento a lo ético evoca implícitamente a Platón, no sólo por el uso del término «purificación» asociado a «opinión» y «deseo», sino por la ubicación misma de esa purificación en el terreno de la práctica social en vez de considerar el ascenso como una artificiosa operación intelectual. En tercer lugar, la recuperación ética de la cuestión religiosa no significa una recusación total de las pruebas cosmológicas o físicas en su auténtico significado<sup>48</sup>, pero sí una cierta subordinación de ellas al argumento ético. Esa subordinación puede declararse con mucha exactitud diciendo que el momento libertad o autodeterminación es el que constituye propiamente el elemento central del concepto de Dios, mientras los otros momentos de extracción natural se constelan en torno al primero. En definitiva, la filosofía de Hegel no es una filosofía de la naturaleza sino del espíritu y libertad. Subrayar que sólo en lo ético se da la base para conocer a Dios como espíritu implicará luego, ya en el terreno de las consecuencias, la estrecha vinculación de la religión con la política; un vínculo que no será de simple subordinación al Estado gracias al papel, ése sí de instancia última doctrinal, que Hegel otorga a la filosofía.

## 6. *Definiciones de Dios*

Con lo dicho hasta aquí se puede ver ya claramente que son posibles muchas definiciones de Dios, desde la más abstracta y pobre (Dios es el ser) hasta la más concreta y determinada (Dios es el espíritu). Sin olvidar nunca que esta forma proposicional es muy poco apta para expresar la especulativo, Hegel declara que «el ser mismo como las determi-

47. Cf. *Fil* III, 445. «Para la voluntad no hay otro fin que el procedente de ella misma, el fin de la libertad. El establecimiento de este principio representa un gran progreso; de acuerdo con él la libertad es el último eje en torno al cual gira el hombre, la última cúspide que ante nada se humilla ...».

48. Semejantemente a lo que ocurre con la subordinación de las distintas religiones al cristianismo como religión cumplida, acabada o perfecta (*vollendetete*).

naciones lógicas que seguirán», es decir las categorías que irá desgranando el saber de la racionalidad pura, «se pueden ver como definiciones de lo absoluto, como las definiciones metafísicas de Dios». No obstante, se restringe en seguida el alcance de lo dicho ya que, de manera más propia, valdrán sólo como definiciones metafísicas de Dios las determinaciones primera y tercera de cada esfera, es decir, la simplicidad o inmediatez inicial con la que se abre cada círculo y la unidad última que, al cerrarlo, articula las diferencias surgidas en el segundo momento. Las determinaciones segundas son precisamente las definiciones de lo finito. Esta precisión, esencial al hegelismo, es la que hace injusta de raíz la acusación de panteísmo que con tanta frecuencia se dirige a esa filosofía. Así pues, a lo largo de la deducción de las categorías del pensamiento en que consiste la lógica como ontología o metafísica general se pueden ir formando definiciones de Dios tales como «lo absoluto es el ser»<sup>49</sup>, pero también que «es la nada»<sup>50</sup>. Afirmación paradójica, ésta última, que si bien puede referirse a la vaciedad del concepto de Dios como «ente supremo» tal como lo alcanza la filosofía racionalista, puede también interpretarse como verdad del budismo —dice el texto—, pero debe referirse sobre todo a la libertad<sup>51</sup>. Igualmente, se puede decir que lo absoluto es cantidad pura, esencia, lo idéntico consigo mismo, silogismo, objeto (en el sentido de la mónada leibniziana) y, finalmente, idea<sup>52</sup>. Esta última definición lógica «es ella misma absoluta y todas las anteriores regresan a ella», por cuanto «la idea es la verdad y la verdad consiste en que la objetividad se corresponda con el concepto». Y si esta definición es la suprema en el orden lógico, en el orden de la realidad plena la definición máxima de Dios dice que «lo absoluto es el espíritu»<sup>53</sup>.

Con esta doctrina se explicita lo que Hegel había escrito en su *Lógica* y que ya hemos citado más arriba, a saber, que el concepto puro es «exposición de Dios tal como está en su ser eterno antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito»<sup>54</sup>. La *Lógica* hegeliana no es solamente ontología o metafísica general en el sentido que la división wolffiana de la filosofía había dado a estas palabras, sino también teología o metafísica especial. Procediendo de esta manera, Hegel, aquí como en otras partes, recupera la unidad aristotélica de la filosofía primera como ciencia del ente en cuanto ente que es a la vez conocimiento del principio del ente, pero supera además la vaciedad y formalismo del Dios de la teología racional porque recupera en su seno, condensada como «idea» y «espíritu», toda la riqueza de contenido que nos ofrece o

49. *Enz* § 85. Esta es la primera y por ende la más pobre de las definiciones de Dios. La más rica es «Dios es espíritu», cf. *infra* nota 53.

50. *Enz* § 87.

51. Véase *ibid.*, fin de la nota, pero sobre todo *Enz* § 552.

52. *Enz* §§ 99, 112, 115, 181, 194, 213.

53. *Enz* § 384. Ver *infra* texto 7.

54. *Log* 47.

puede ofrecer la historia de las religiones hasta el cristianismo inclusive, el cual es precisamente la forma más elevada de religión<sup>55</sup>.

### III. CONTENIDO ESPECULATIVO DE LA RELIGION

Lo absoluto es el espíritu. He ahí la suprema definición de lo absoluto.— Hallar esta definición y comprender conceptualmente su sentido y contenido, éso, se puede decir, fue la tendencia de toda la cultura y de toda la filosofía; toda religión y todo saber se han esforzado para alcanzar este punto; sólo desde este impulso hay que entender la historia universal<sup>56</sup>.

Los párrafos de la *Enciclopedia* en los que se formula el contenido de la religión revelada empiezan<sup>57</sup> ofreciendo una prueba de que «la verdadera religión, es decir aquélla cuyo contenido es el espíritu absoluto, ha de ser religión revelada y precisamente por Dios». Tal prueba consiste en darse cuenta de que el saber, principio que convierte la sustancia en espíritu (recuérdese el prólogo de la *Fenomenología*), es en tanto principio que se autodetermina, manifestar simplemente. Sin detenernos ahora en el «perfeccionamiento» del spinozismo que implica esta fórmula (los atributos son expresión de la sustancia, pero ¿para quién se expresan en Spinoza?) se advierte inmediatamente que Hegel no se aparta aquí de las doctrinas más comunes de la teología cristiana: «el espíritu es sólo espíritu en tanto es para el espíritu y, en la religión absoluta es el espíritu absoluto el que se manifiesta a sí mismo y no ya momentos abstractos de sí».

Llegado a este punto Hegel está en condiciones de interpretar que ese espíritu absoluto, que es de suyo manifestación, en su inmediatez sensible (!) es espíritu de la naturaleza y de la historia. Las representaciones finitas de que se valen las religiones separan los momentos constitutivos de lo absoluto, pero mediante la fe y mediante la devoción en el culto empieza a superarse la finitud hasta pasar luego a la representación religiosa de lo infinito mismo, cosa que ocurre con la distinción de tres momentos en la divinidad, cada uno de los cuales expone el contenido absoluto: como contenido eterno que en su manifestación permanece dentro de sí (vida intratrinitaria), como distinción entre esencia eterna y manifestación que ahora deviene mundo (Dios creador), y como regreso infinito y reconciliación del mundo enajenado con la esencia eterna, es decir, como regreso desde la manifestación a la unidad de su plenitud (redención).

55. Un estudiante de teología llamado Wilhelm Vatke escribía el año 1830: «La filosofía de Hegel ha encontrado *a priori* lo que nos ofrece *a posteriori* el cristianismo y la historia universal. Claro que muchas cosas se configuran de manera distinta si se comparan las representaciones corrientes en el ancho mundo con los conceptos hegelianos... El ansia [de saber] está saciada. Te parecerá una locura si te digo que contemplo a Dios cara a cara...» (Texto citado en *Pög* 21).

56. *Enz* § 384 N. Ver *infra* texto 7.

57. *Enz* § 564.

La apretadísima formulación de todo el misterio trinitario *ad intra* y *ad extra* que se encuentra en la *Enciclopedia*<sup>58</sup> puede interesar a los teólogos quienes advertirán seguramente que las expresiones hegelianas no distan mucho, en el fondo, de otras formulaciones que se han sucedido a lo largo de la historia de la teología cristiana. Discutir ese o aquel detalle, discutir sobre todo su ortodoxia o heterodoxia sería un bizantinismo inútil que debiera empezar por preguntarse qué es ortodoxia, cuántas ortodoxias hay y de qué saber arcano dispone aquél que sentencia heterodoxias. Lo que sí es importante, sin embargo, es advertir que los términos utilizados por Hegel, tomados de la tradición teológica en buena parte, son asumidos dentro de un contexto interpretativo que se teje con los términos específicos de la lógica hegeliana (universalidad, particularidad, singularidad; pensamiento, inmediatez, mediación, presuposición, etc.). Se consuma así lo que cabe llamar un proceso de secularización. El misterio cristiano cumple su ciclo de revelación y se hace transparente al pensamiento. La representación cristiana, revertida a concepto, no es más que la estructura racional del universo que se repite en todos los peldaños de la escala de los seres, cada vez con mayor riqueza específica, desde la mecánica celeste a la vida y desde el psiquismo a las relaciones sociales que son en su ápice relaciones entre libertades. Estas sólo se encuentran a sí mismas y se realizan en la libertad del otro. Toda la estructura del universo se contempla así como soberana autoposición del punto inicial del todo que, negándose, pone lo otro de sí fuera de sí para recogerlo luego en sí. Punto inicial que en el primer momento lógico y eterno es sólo Dios, pero es ya realidad (virtualmente, toda la realidad) y pensamiento; por éso se llama idea. Punto inicial que al explicarse da lugar a toda la complicación del mundo que se implica en el principio. ▶

### 1. *Religión y Estado*<sup>59</sup>

El texto de la *Enciclopedia* donde explícitamente se trata de las relaciones entre Estado y religión se encuentra ubicado en el quicio mismo entre los tratados del espíritu objetivo (sociedad y política, para entendernos) y espíritu absoluto (religión en general). Se trata de un texto añadido en la 3ª edición de la *Enciclopedia* y es por tanto muy tardío (1830). El tono general de este fragmento es elevado y conciliador, aunque no falta en él un duro ataque al catolicismo como religión de la falta de libertad. De todas maneras, el tono es elevado, porque trata la cuestión en el terreno de los principios, y es conciliador, porque Hegel no ve que en el campo de los principios haya de surgir una disensión necesaria. Esta tesis, entiende Hegel, se desprende de la articulación

58. *Enz* §§ 567-570.

59. Los lugares que consideramos más importantes en los que Hegel trata este asunto son los siguientes: *Enz* § 552 N, *PhR* 270 nota y agregado, *Rel* 1, 321. Son pasajes largos, pero de fácil lectura y divertida actualidad.

misma del sistema y se desarrolla estableciendo primero una relación de interioridad y exterioridad entre eticidad y Estado. La eticidad es como el alma del Estado y éste es un desarrollo y realización exterior de la eticidad. Ahora bien, la religión es la «sustancia» de los dos lados del organismo social y por ello se puede concluir que «el Estado descansa sobre el talante ético y éste [a su vez] sobre el religioso». Armonía perfectamente comprensible, piensa Hegel, porque el contenido de la eticidad y de la religión no son en definitiva distintos. Dicho de otra manera: la religiosidad-eticidad son el alma del matrimonio, de la familia, de la sociedad y del Estado.

Sin embargo, aunque el tono genérico y pacífico sea dominante en este pasaje, Hegel no se resiste a una consecuencia más polémica: «A un espíritu no libre le corresponde un Estado no libre», lo cual significa primeramente que a los países europeos católicos, que no se beneficiaron de la educación de la libertad de espíritu aportada por el protestantismo, les corresponden constituciones políticas de sometimiento. Y cuando, como en Francia, el Estado se ha dado una constitución libre, surge un conflicto inevitable con la religión que se pone de lado del restauracionismo del antiguo régimen. En segundo lugar, dice Hegel, Platón advirtió ya que el fundamento inconcluso de la vida política es la idea y que el conocimiento de ésta es negocio de la filosofía, pero no supo reconocer la necesidad de la libertad subjetiva. Ésta la trajo la religión y la recogió la filosofía, creándose así las condiciones para vivir ahora políticamente en libertad:

Solamente bajo el principio del espíritu que conoce su esencia, del espíritu que es *en sí* absolutamente libre y que tiene su efectiva realidad en la actividad de liberarse, reside la posibilidad y necesidad de que el poder político, la religión y la filosofía vengan a coincidir, y se cumpla generalmente la reconciliación de la realidad efectiva con el espíritu, del Estado con la conciencia religiosa y a la vez con el saber filosófico.

En definitiva, en este clima de armonía «la eticidad del Estado y la espiritualidad religiosa del Estado son de esta manera las garantías que se corroboran mutuamente».

En el pasaje paralelo y cronológicamente anterior de la *Filosofía del derecho* (1820), sin embargo, el tono es mucho menos conciliador. No creo que entre ambos textos exista contradicción, porque uno se sitúa en el plano de los principios y el otro en el de las relaciones prácticas e incluso jurídicas. El texto destaca la necesidad de que el Estado regule normativamente las zonas de roce. El principio sobre el que ahora descansa Hegel es el enunciado en el cuerpo del § 270 de la *Filosofía del derecho*, a saber que al Estado le compete la salvaguarda del interés general y, que para hacerlo, posee todo el saber necesario; no necesita que otro (las Iglesias) vengan a enseñárselo. Actúa persiguiendo fines sabidos, de acuerdo con principios conocidos y leyes que no sólo son en sí, latentes o misteriosas, sino para la conciencia, es decir, democráticamente asequibles a todos y comprensibles de suyo.

Sentado este principio, Hegel se pregunta si la religión es el fundamento del Estado, como muchos dicen. Decir tal cosa, responde Hegel con su punta de agresividad, puede resultar altamente confusivo en la medida en que induzca a las conciencias a buscar consuelo en la religión ante las injusticias de los regímenes tiránicos. El pasaje no emplea la conocida expresión de «opio del pueblo» —claro es— pero casi. Y lo peor, piensa Hegel, no es este uso estupefaciente de la religión, sino que en otros casos la apelación a ella como fundamento del Estado puede utilizarse como medio para desprestigiar a éste, insistiendo en la corrupción en la que el Estado puede verse envuelto. Pero la religión ¡también se corrompe!, clama Hegel. «Y a veces hace falta un poder salvador que se haga cargo de los derechos de la razón».

Puesto eso por delante y para evitar confusiones, Hegel no tiene reparo en conceder que la religión es fundamento del Estado, pero añade en seguida que la religión es «sólo fundamento y a partir de ahí se separan». Al Estado, porque es espíritu presente y real, le compete el gobierno de la realidad en exclusiva, mientras la doctrina se la reparten política, religión y filosofía. A continuación, Hegel subraya enérgicamente que la «concentración en lo religioso» que practican ciertas conciencias, acarrea la difamación de la realidad, el fanatismo, la condena de aquellos que son estigmatizados como irreligiosos (o laicos y anticlericales, añadiría alguien). Sigue un reconocimiento por parte de Hegel de que el Estado ha de ayudar a la religión (¡e incluso podría exigir que los ciudadanos pertenecieran a alguna!), ha de regular las propiedades eclesiásticas y los actos de culto externo, etc. En el campo doctrinal, el Estado debe dejar plena libertad a la Iglesia, pero no puede olvidar que él también tiene una doctrina.

En resumen, Estado e Iglesias, en la práctica, pueden coincidir u oponerse. Y si surge «la brusca oposición» hay que destacar entonces la superioridad del Estado (como razón objetiva) y la filosofía (como concepto). En cualquier caso, sin llegar al conflicto, la separación de ambas instituciones ha traído bienes para las dos:

La separación de la Iglesia, lejos de ser o haber sido una desgracia para el Estado, es el *único medio* a través del cual éste pudo llegar a su determinación, es decir a la racionalidad y a la moralidad autoconscientes y autónomas. Pero la separación también es lo mejor que le pudo ocurrir a la Iglesia y al pensamiento para que llegaran a la libertad y a la racionalidad que les corresponde.

Y todavía, según el final del añadido de los discípulos, parece que Hegel remató en clase: «La religión como tal no debe ser pues quien gobierna».

Por último, puede ser útil mencionar un escrito que nos transmite una lección de Hegel del año 1831<sup>60</sup> sobre el mismo asunto, en el que también se destaca el lado conflictivo de la relación. Esta lección, prác-

60. *Rel* 1, 341.



ticamente contemporánea a la *Enciclopedia*<sup>61</sup> confirma la no contradicción entre la tesis de la armonía en principio con la conflictividad en la práctica. Porque la coincidencia de religión y Estado se da únicamente en lo formal; queda un amplio campo de lo concreto donde se producen las disensiones. Pero, si las dos instituciones se separan, malo —dice ahora Hegel— porque la religión se erige entonces en ideal superior, desprestigiador de la política. Porque el espíritu ético moderno ha transformado la vieja ascesis de los tres votos monásticos (la castidad es ahora fidelidad, la pobreza laboriosidad y la obediencia, obediencia a las leyes), ha ingresado en el mundo una «formidable diferencia», «una lucha que no puede ser verdaderamente neutralizada». Con ello parece muy claro cómo Hegel practica un modo de filosofar que se orienta a la explicación de lo que sucede y no a la prédica de lo que debiera ser. Sea como sea, en este terreno no se ha producido la reconciliación.

## 2. *Filosofía y religión*

Esta relación es menos compleja que la anterior y el recurso al principio consiste aquí siempre en recordar la comunidad de objeto y la diferencia formal entre representación y concepto. Los conflictos concretos surgen no tanto con la religión sino con los teólogos, los cuales vienen siempre a descansar en la acusación de panteísmo. La acusación de ateísmo, observa Hegel, es menos frecuente.

Los pasajes donde se trata esta cuestión son muchos, largos y vivaces<sup>61</sup>. En ellos Hegel contraataca y denuncia la religiosidad hipócrita e ignorancia de los que repiten esta vieja acusación que se había puesto de moda a partir de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi. Si se tiene en cuenta lo que el propio Hegel dice cuando se refiere a Spinoza, se entiende porque rechaza indignado la acusación de panteísmo dirigida contra él mismo. En efecto, según Hegel, la doctrina de Spinoza debiera llamarse mejor acosmismo, porque reduciendo el mundo a la categoría de modo y no a la de sustancia, éste queda prácticamente evaporado. Pero además, la sustancia que no es sujeto y no es, por tanto, espíritu, carece de aquel movimiento de autoposición de lo otro y de regreso al origen que viene a conferir sustancialidad al mundo, aunque ésta sea siempre una sustancialidad derivada y precaria en tanto que inserta en la primera sustancialidad y dependiente de ella. Con esto se ve por qué Hegel insiste siempre en que la comprensión fundamental de sus tesis hay que ir a buscarla en la *Lógica* y muy especialmente en la doctrina del concepto. Allí se explica el modo cómo la especulación articula la diferencia en la unidad. Como ilustración expresiva puede verse<sup>62</sup> lo que Hegel dice a propósito de Eckhart:

61. Textos muy pormenorizados son: El prólogo de *Enz*<sup>2</sup>, donde se ve la vigencia prolongada del *Pantheismusstreit* suscitado por Jacobi a propósito de Spinoza, la réplica de Hegel a ciertas recensiones de la *Enciclopedia* (cf. *Wk* 11, 390) y la larga nota al § 573 de la misma *Enciclopedia*.

62. *Rel* 1, 232 y 233.

Teólogos más antiguos han captado esta profundidad de la manera más íntima, pero especialmente los católicos ...<sup>63</sup> Un monje dominico del siglo XVI [Hegel tomó la cita seguramente de Baader; el siglo es el XIV] dice: El ojo con el que Dios me ve es el ojo con el que yo lo veo; mi ojo y su ojo son una sola cosa. En la justicia yo seré pesado en Dios y él en mí. Si Dios no existiera, yo no existiría; si yo no existiera, él no existiría. Pero no es necesario saber ésto, porque hay cosas que se malentienden fácilmente y que no pueden ser captadas sino por el concepto.

En definitiva, la comprensión especulativa del cristianismo no lo falsea; capta en profundidad la doctrina de la unión con Dios tal como la captaron los teólogos místicos. Su comprensión supone la inmersión en la especulación conceptual, pero éso es cosa de pocos. «La religión es la verdad tal como es para todos los hombres»<sup>64</sup> y por ello se encomienda a la religión la educación del pueblo.

#### CONCLUSION

Respecto de la religión Hegel no es tan ambiguo como se dice. Supera simplemente al cristianismo en el triple sentido que dio él al verbo superar. Elimina primeramente aquel cristianismo que pone a Dios de un lado y al mundo del otro y se agarra a la interpretación material de los «hechos salvíficos» singulares; un cristianismo, por otra parte, siempre inclinado a la dominación y a la alianza con la tiranía o, por lo menos a los regímenes de «altar y trono». Hegel permite, a lo sumo, la perpetuación de ese cristianismo como cultura popular en tanto educador de la conciencia moral e iniciador en los misterios sagrados, pero de ningún modo como criterio último de verdad. Conserva, en segundo lugar, el «contenido racional» del credo (trinidad, creación, caída, encarnación, redención por la muerte, inhabitación del espíritu en la comunidad). Y eleva por último este contenido a «concepto», es decir, a estructura general y dinámica del universo, estructura que es común al ser y al pensar y que los enlaza.

El pensamiento que se comprende a sí mismo en el concepto desvela por tanto el misterio para sí, pero no por ello el individuo que accede al concepto deja de venerar lo divino como algo superior y distinto de él. Lo conoce porque vive inserto en él. Y ese pensamiento, que será siempre misterio *para la representación*, es también misterioso en relación con el lenguaje humano común, porque éste, separando siempre sujeto y predicado, permanece atado a la representación.

En resumen, Hegel propone una nueva religión filosófica para el tiempo de la racionalidad y libertad. Religión, si se quiere decir así, de

63. Hegel raramente alaba al catolicismo. Suele reprocharle la adoración de la hostia como caso extremo de una interpretación grosera, material y rígida, del cristianismo. Ello le costó una queja ante el Ministerio prusiano el año 1826 por difamación del catolicismo. La denuncia partió seguramente de un capellán de la Iglesia católica de Berlín que asistía a las clases de Hegel. (Cfr. *Wk XI*, 577).

64. G.W.F. Hegel, *Propedéutica filosófica*, Caracas, 1980, 160. *Wk 4*, 66.

la razón *ampliada*. Traspone y transforma el cristianismo tradicional. Las viejas funciones de la religión se reparten así: a la filosofía le compete la vida contemplativa y la educación superior; a la sociedad y al Estado la vida activa, eso es, la realización de la comunidad humana; a la Iglesia le queda la educación popular.

A los ojos de los teólogos católicos Hegel ha de aparecer como dos veces hereje. Una vez, por protestante; puesto que asume la fe subjetiva luterana. Y una segunda vez porque construye su propia herejía en el interior del protestantismo cuando considera que esta fe es de suyo racional y es sustancia de la subjetividad moderna (conciencia de libertad). Supera, en virtud del concepto, la forma subjetiva del sentimiento y la autoridad de la Iglesia, propias de la fe específicamente religiosa, y hace de su contenido estructura y sentido del universo, o sea verdad última. Pero hereje se dice en relación a una ortodoxia y una ortodoxia es la fijación (¡representativista!) de la religión propia de un tiempo anterior. Si esto es así, todo fundador de religión para un tiempo nuevo es un hereje ..., pero con tales calificaciones no se adelanta mucho<sup>65</sup>. La doble herejía de Hegel puede verse como un fracaso porque se desintegró rápidamente después de su muerte. Al luteranismo le faltó coraje intelectual para asumirla<sup>66</sup> y hoy nadie quiere ser hegeliano. Pero no fracasó del todo porque remachó el clavo de la Ilustración, de la que tomó distancia, cuando sentenció como ya imposible la perpetuación del cristianismo tradicional como religión cultural y pública de todos. La concepción entera de Hegel no la profesa nadie, pero fragmentos de ella los hay por todas partes<sup>67</sup>. Y Hegel sigue siendo una excelente plataforma, aunque de difícil acceso, para seguir discutiendo sobre razón y fe.

#### BIBLIOGRAFIA

- Barth, K.: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihré Vorgeschichte und ihre Geschichte*, trad. francesa de J. Carrère, Delachaux-Niestlé, Paris-Neuchâtel, 1955.  
 Bruaire, C.: *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Seuil, Paris, 1965.  
 Chapelle, A.: *Hegel et la religion*, Éditions Universitaires, Namur, 1964-1971.

65. Las objeciones católicas a Hegel, aunque no faltaron intentos de asimilación (Georg Herms en el siglo pasado, varios jesuitas franceses en el actual), repiten siempre los mismos motivos: pérdida del carácter sobrenatural de la revelación; menoscabo de la libertad divina en la creación, encarnación y redención; relación mutua entre Dios y criaturas, panteísmo. A lo cual se replica que estas objeciones surgen y se sustentan en la medida en que no se abandona la visión representativista que pone a Dios de un lado y a la creación del otro. La visión especulativa parte por el contrario de la unidad de la idea (concepto real, realidad concebida) y, sin abandonar esta contemplación total, sigue el análisis diferenciador en que consiste el movimiento propio del concepto (y que puede llegar hasta la total negatividad y oposición Dios-culpa) hasta articular finalmente las diferencias en una realidad superior que no las anula.

66. Ésta es la opinión de Karl Barth. Véase el libro de este autor citado en la bibliografía.

67. Aparte los elementos «religiosos» y mesiánicos que sin duda existen en el ateísmo marxiano, es curioso que la supervivencia teológica del hegelismo en este siglo se haya dado mayormente en el mundo francófono.

- Ferrara, R.: *Prefacio editorial*, en G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofia de la religion I y II; Introduccion a la «religion consumada»*, *Ibid.* III, Alianza, Madrid, 1984.
- Ginzo, A.: *Estudio introductorio*, en G.W.F. Hegel, *El concepto de religion*, FCE, México-Madrid-Buenos Aires, 1981.
- Ginzo, A.: «La filosofia de la religion en Hegel y Schleiermacher»: *Anales del Seminario de Metafisica* (Universidad Complutense de Madrid) 16 (1981), 89-118.
- Kimmerle, H.: «Religion und Philosophie ais Abschluss des Systems», en O. Pöggeler, *Hegel*, Alber, Freiburg i. Br.-München, 1977.
- Küng, H.: *Menschwerdung Gottes. Eine Einföhrung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Herder, Freiburg i. Br.-Basel-Wien, 1970.
- Peperzak, A.: *Autoconoscenza dell'assoluto*, Bibliopolis, Napoli, 1988.
- Planty-Bonjour, G. (ed.): *Hegel et la religion*, PUF, Paris, 1982.
- Pöggeler O. (ed.): *Hegel*, Alber, Freiburg i. Br.-München, 1977.
- Theunissen, M.: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, W. de Gruyter, Berlin, 1970.

## TEXTOS

## 1. [Objeto común de la filosofia y la religion]

La filosofia carece de la ventaja, que favorece a las otras ciencias, de poder *suponer* sus *objetos* como inmediatamente ofrecidos por la representacion y de poder suponer el *método* de conocimiento como ya recibido, [tanto] para empezar [como] para proseguir. Pero también es cierto que la filosofia en primer lugar tiene sus objetos en común con la religion. Ambas tienen a la verdad por objeto y, precisamente, en el sentido más elevado [de esta expresion], a saber, en el sentido de que (Dios es la verdad y él solo lo es.) Ambas tratan también de la region de lo finito, de la *naturaleza* y del *espíritu humano*, de su relacion mutua y de su relacion con Dios en cuanto verdad suya. La filosofia puede, por tanto, suponer desde luego una cierta *familiaridad* con sus objetos; es más, debe suponer esa familiaridad, así como un cierto interés en aquellos objetos; y ésto por la simple razon de que la conciencia se hace *representaciones* de los objetos antes (en el tiempo) de hacerse *conceptos* de ellos, hasta el punto de que el espíritu *que piensa* solamente *pasando por* el representar y aplicándose *sobre* él, alcanza el conocimiento pensante y el concebir.

Ahora bien, a la meditacion pensante pronto se le hace manifiesto que ella comporta la exigencia de mostrar la necesidad de su contenido y de demostrar asimismo tanto el ser como las determinaciones de sus objetos. Aquella familiaridad con los objetos aparece entonces como insuficiente; y aparece también como improcedente hacer suposiciones o aseveraciones [gratuitas], o simplemente permitir las. Pero la dificultad en establecer un *comienzo* se presenta al mismo tiempo, ya que un comienzo en cuanto *inmediato* hace una suposicion o, más bien, es él mismo un supuesto. (Enz § 1.)

2. [*La idea absoluta es el objeto común a filosofía y religión*]

... sólo la idea absoluta <sup>es</sup> ser, vida imprecedera, verdad que se sabe a sí misma y es toda la verdad.—(Ella es el único objeto y contenido de la filosofía)... La naturaleza y el espíritu son en general distintas maneras de exponer su existencia, religión y arte son sus distintas maneras de comprenderse y de darse una existencia adecuada a ella misma; la filosofía tiene el mismo contenido y el mismo fin; pero ella es la manera suprema de comprender a la idea absoluta porque su manera, la suprema, es el concepto... (*Ciencia de la Lógica*, Wk VI 549; Log 725.)

3. [*El pensamiento es la raíz y el lugar de la religión*]

Es un prejuicio antiguo, una tesis convertida en trivial, que el ser humano se distingue del animal por el pensamiento; puede parecer trivial [desde luego], pero también podría parecer extraño recordar esa antigua creencia, si hubiere necesidad de ello. Y sin embargo puede tenerse como una necesidad [recordarlo ahora] ante el prejuicio de nuestro tiempo que separa de tal modo sentimiento y pensamiento que los opone, y tan enemigos deben ser, que el sentimiento, especialmente el religioso, se mancha y pervierte por el pensamiento, es más, se aniquila, de tal modo que [según este prejuicio] religión y religiosidad no tienen esencialmente su raíz y su lugar en el pensamiento [sino en el sentimiento]. Al hacer esa separación se olvida que sólo el ser humano es capaz de religión; el animal, por el contrario, [a pesar de tener sentimientos] tiene tan poca religión como derecho y moralidad. (*Enz* § 2 N.)

4. [*La elevación a Dios y las pruebas de su existencia*]

Porque el ser humano es ser que piensa, nunca el sano entendimiento humano, como tampoco la filosofía, se dejarán convencer de que para elevarse a Dios se tenga que partir solamente *de y desde* la intuición empírica del mundo. Esta elevación no tiene ningún otro fundamento que la contemplación que piensa el mundo, no la meramente sensible o animal. La esencia, la sustancia, el poder universal o la determinación finalística del mundo son para el pensar y sólo para el pensar. Las llamadas pruebas de la existencia de Dios hay que verlas solamente como algo así como descripciones y análisis del camino del espíritu hacia sí, el cual es espíritu que piensa y que piensa lo sensible. La elevación del pensamiento sobre lo sensible, su salir por encima de lo finito hasta lo infinito, el salto que se da a lo suprasensible rompiendo las series de lo finito, todo esto es el pensar mismo, este tránsito es sólo pensar. (Si un paso de esta clase no debe darse, eso significa que no hay que pensar.) Los animales, en efecto, no dan este paso; son ellos los que se quedan parados en la sensación y en la intuición empírica y por esta causa no tienen ninguna religión. Tanto en general como en particular

hay que hacer dos clases de observaciones acerca de la crítica de esta elevación del pensamiento. En *primer lugar*, si esta elevación se presenta en forma de *silogismos* (las llamadas *pruebas* de la existencia de Dios), el punto de partida es entonces, desde luego, la contemplación del mundo de algún modo determinado como [una] agregación de contingencias o de fines y relaciones finalísticas. Dentro del pensar y en cuanto éste hace silogismos, este punto de partida puede parecer como un *fundamento firme que permanece y se deja* tan enteramente empírico como esa materia lo es al principio. La relación entre el punto de partida y el punto de llegada al que se pasa, se representa así como solamente *afirmativa*, como un concluir desde *algo* que *es* y *sigue siendo a otro algo* que *también es*. Pero [la gran equivocación consiste en querer comprender la naturaleza del pensar sólo bajo esta forma propia del entendimiento.] Pensar el mundo empírico significa más bien, de manera esencial, cambiar su forma empírica y transformarla en un universal; el pensamiento ejerce al mismo tiempo una actividad *negativa* sobre aquel fundamento; la materia percibida, cuando se determina por la universalidad, *no se queda* con su primera figura empírica. [La *riqueza* interna de lo percibido, se extrae alejando y *negando* la cáscara (cf. §§ 13 y 23). Las pruebas metafísicas de la existencia de Dios son interpretaciones y descripciones deficientes de la elevación del espíritu desde el mundo a Dios, porque no expresan el momento de *negación* que se contiene en esa elevación o, mejor dicho, no lo ponen de relieve pues [también es verdad que] diciendo que el mundo es contingente queda igualmente dicho que es meramente *caedizo*, fenoménico, *nulo* en sí mismo y de por sí. El sentido de la elevación del espíritu consiste precisamente en atribuir al mundo un ser que sólo es empero apariencia, no es el verdadero ser, no es verdad absoluta, sino que ésta se encuentra solamente en Dios más allá de ese fenómeno, sólo Dios es el verdadero ser. Siendo esta elevación *tránsito* y *mediación*, es ella igualmente *superación* del tránsito y de la mediación, pues aquello mediante lo cual Dios podría parecer mediado, el mundo, se declara más bien como lo nulo; solamente la *nulidad del ser del mundo es el nexo de la elevación*, de modo que aquello que se presenta como mediador desaparece y, de este modo, con esta mediación, se supera incluso la mediación... (Enz § 50 N.)

##### 5. [El nuevo argumento ético]

Hemos hablado ya, en la introducción a la *Lógica* (véase en especial § 51, nota), del aspecto formal de la elevación del espíritu a Dios.— Respecto del punto de partida de esa elevación, *Kant* ha comprendido de manera general el punto más preciso [del que se debe partir] en tanto contempla la fe en Dios como procedente de la *razón práctica*, pues el punto de partida contiene *implícite* el contenido o materia que constituye el contenido del concepto de Dios. Y la materia verdaderamente concreta no es ni el *ser* (como [sucede] en la prueba cosmológica) ni la

*actividad adecuada a un fin* (como en la prueba físico-teológica), sino que es el espíritu, cuya determinación absoluta es la razón activa, es decir, el concepto que se determina y realiza a sí mismo; es la libertad. Que la elevación del espíritu subjetivo a Dios, la cual acaece bajo esta determinación, se degrade luego, en la exposición kantiana, a postulado, a un mero *deber ser*, es la equivocación ya expuesta consistente en restablecer inmediatamente lo finito opuesto [a lo infinito] como válido y verdadero, oposición cuya superación para alcanzar la verdad es precisamente aquella elevación.

Respecto a la *mediación* en que consiste la elevación a Dios, hemos indicado anteriormente (§ 192, véase también § 204 nota) que sobre todo hay que atender al momento de la *negación*, por cuanto a través de ésta el contenido esencial del punto de partida se purifica y de esta manera emerge libre. Este momento, que en su forma lógica es un momento abstracto, ha recibido ahora [en este argumento] su significación más concreta. [Lo finito de que aquí se parte es la autoconciencia ética real] la *negación*, por medio de la cual [la autoconciencia] eleva su espíritu a la verdad, es la purificación de su saber respecto de la opinión subjetiva, [purificación que se ha cumplido de manera *efectivamente real* en el mundo ético,] y ella es liberación de su voluntad respecto del egoísmo del deseo. La verdadera religión y verdadera religiosidad procede únicamente de la eticidad y ella es la eticidad pensante, es decir, la eticidad que se hace consciente de la universalidad libre de su esencia concreta. Sólo a partir de ella y desde ella deviene sabida la idea de Dios como espíritu libre; (fuera del espíritu ético se buscará en vano verdadera religión y religiosidad)... (Enz § 552 N.)

#### 6. [Definiciones metafísicas de Dios; la forma proposicional es impropia]

El ser mismo, como igualmente las determinaciones que seguirán, no sólo las del ser sino todas las determinaciones lógicas en general, pueden considerarse como definiciones de lo absoluto, o sea, como las *definiciones metafísicas de Dios*; más propiamente, sin embargo, siempre se podrá [ver así] solamente la primera determinación simple de cada esfera y después, la tercera en cuanto ésta es el regreso desde la diferencia a la simple referencia a sí. Esto es así porque definir a Dios metafísicamente significa expresar su naturaleza con *pensamientos* en cuanto tales; pero la Lógica comprende todos los pensamientos tal como son aún en forma de pensamientos. Las *segundas* determinaciones, por el contrario, en cuanto son una esfera en su *diferencia*, son las definiciones de lo *finito*. Ahora bien, si se usara la forma de la definición sucedería que esta forma incluiría un sustrato de la representación [que como sujeto de la proposición quedaría] colgado del aire, ya que incluso lo *absoluto*, que es como debe expresarse Dios en el sentido y en la forma del pensamiento, sigue siendo bajo la relación con su predicado (que es

su expresión determinada y efectiva en pensamientos) un pensamiento meramente *mentado* [o indicado], o sea, un sustrato de suyo indeterminado. Y porque el pensamiento, es decir, la cosa de la que aquí nos ocupamos, sólo se contiene en el predicado, resulta por ello que la forma proposicional es algo tan enteramente superfluo como lo es el sujeto mismo. (Cf. § 31 y más adelante el capítulo sobre el juicio, *Enz* § 85.)

### 7. [*Dios es espíritu*]

Lo absoluto es el Espíritu; he ahí la definición más elevada de lo absoluto. Hallar esta definición y concebir su sentido y contenido, se puede decir que fue la tendencia absoluta de todas las culturas y filosofías. Sobre este punto han insistido todas las religiones y ciencias [filosóficas]; sólo desde este esforzarse [para llegar hasta ahí] hay que concebir la historia universal.

La palabra misma y la *representación* de espíritu fueron halladas muy tempranamente y el contenido de la religión cristiana consiste en dar a conocer a Dios como espíritu. Captar esto en su propio elemento (el concepto), a saber, captar esto que ahí estaba *dado* a la representación y que *en sí* es la esencia, es la tarea de la filosofía; tarea que no se ha cumplido verdadera e inmanentemente mientras el concepto y la libertad no son su objeto y su alma. (*Enz*<sup>3</sup> § 384 nota.)

### 8. [*Religión y Estado*]

... por lo tanto, el Estado y la Iglesia coinciden directamente o se oponen. La distinción entre ambos ámbitos puede ser llevada por la Iglesia a la brusca contraposición según la cual ella, por encerrar en sí el contenido absoluto de la religión considera como parte suya lo *espiritual* en general y por lo tanto también el elemento ético, mientras que el Estado sería una estructura mecánica para fines exteriores y no espirituales. Ella sería el reino de Dios, o por lo menos el camino que conduce a él y su antecámara, mientras que el Estado sería reino del mundo, es decir de lo pasajero y finito; se concibe así como un fin en sí misma y comprende al Estado como un mero *medio*. Con esta pretensión se relaciona, respecto de la enseñanza, la exigencia de que el Estado no sólo deje actuar a la Iglesia con plena libertad en este aspecto, sino que además respete incondicionalmente sus enseñanzas, cualesquiera que sean, pues sólo a ella le incumbiría esta determinación.

(La Iglesia llega a esta pretensión basándose en una extensión del argumento según el cual el elemento espiritual es propiedad suya; a este ámbito también pertenecen sin embargo la *ciencia* [filosófica] y en general el conocimiento, que al igual que una Iglesia conforman una totalidad [de pensamiento libre] basada en un principio específico y que podría considerarse incluso con mayor derecho que ella a ocupar ese



lugar, y por ello se exige para la ciencia la misma independencia del Estado, que, por ser medio, debería simplemente cuidar de ella, que es un fin en sí misma ...

... Pertenece a la historia el hecho de que hayan existido épocas y situaciones de barbarie en las que toda espiritualidad superior tenía su asiento en la Iglesia... pero ... el desarrollo de la idea ha mostrado por el contrario que la verdad es que el espíritu, en cuanto libre y racional es en sí ético, que la verdadera idea es la racionalidad real, y que es ésta la que existe como Estado ... Como ya se ha señalado antes, la religión también tiene como su objeto universal lo verdadero, pero en la forma de un contenido *dado*, que no es conocido en sus determinaciones fundamentales por medio del pensamiento y del concepto. Del mismo modo, la relación del individuo con ese objeto es [en la religión] una obligación basada en una autoridad, y el *testimonio* del *propio* espíritu y del corazón, que es donde reside el momento de la libertad, es *fe y sentimiento*.]

Es el conocimiento filosófico el que sabe que Iglesia y Estado no se oponen por el contenido de la verdad y la racionalidad, pero se diferencian en cambio por la forma ... Pero el Estado mantiene el derecho y la forma de la racionalidad autoconsciente y objetiva, el derecho de hacerla valer y de afirmarla frente a afirmaciones que nacen de la figura *subjetiva* de la verdad, cualquiera sea la *seguridad* y la autoridad con que se rodean ... (*PhR* § 270 fragmentos de la nota; trad. de Vermal, 335 ss.)

### 9. [*La filosofía de la religión enlaza la historia de las religiones con la historia general*]

La filosofía de la religión ha de conocer la necesidad lógica de la progresión de las determinaciones de la esencia, conocida ésta como lo absoluto, [y ha de conocer también] con qué determinaciones [de lo absoluto] se corresponde primero cada clase de culto y después [ha de saber] qué correspondencia guarda con el principio que constituye una religión la autoconciencia mundana, o sea, la conciencia acerca de cuál sea la suprema determinación y destino del ser humano y con él la naturaleza de la eticidad de un pueblo, el principio de su derecho, de su verdadera libertad efectiva y su constitución, así como de su arte y su ciencia. Darse cuenta de qué todos estos momentos de la realidad efectiva de un pueblo constituyen una sola totalidad sistemática y que a ellos los crea y configura un solo espíritu, es fundamental para ver que la historia de las religiones coincide con la historia universal. (*Enz*<sup>3</sup> § 562 N.)



# SCHLEIERMACHER: LA AUTONOMIA E INMEDIATEZ DE LA RELIGION

*Arsenio Ginzó Fernández*

## I. EL JOVEN SCHLEIERMACHER Y LA FILOSOFIA DE LA RELIGION

Si hay algún tema que siempre haya ido asociado al nombre de Schleiermacher (1768-1834), tal es ciertamente el de la religión. En este sentido, un conocedor tan profundo de la obra schleiermachiana como W. Dilthey no duda en considerarle como el «genio religioso de la filosofía trascendental alemana». Bastantes años antes, D. Fr. Strauss apuntaba en la misma dirección cuando, desde una óptica hegeliana, señalaba que Schleiermacher más que como filósofo o artista había de ser considerado como «hombre religioso». En sintonía con ello está el hecho bien conocido de que Schleiermacher ha sido visto ante todo como teólogo —el Kant de la teología protestante, dirá el mismo Strauss— y, de hecho, han sido especialmente los teólogos protestantes quienes han estudiado su obra.

Tal visión de Schleiermacher tiene ciertamente un fundamento objetivo, aunque la situación es más compleja de lo que se cree habitualmente. En los últimos tiempos hemos vuelto a recuperar una conciencia más clara del carácter polivalente, interdisciplinar de la obra schleiermachiana, como cabe advertir en la nueva valoración y estudio de su compleja aportación filosófica. Así, por ejemplo, la nueva edición crítica, actualmente en curso, de sus obras completas pone de manifiesto la profunda vinculación del joven Schleiermacher con la problemática filosófica de aquella época. Tanto es así que algún estudioso ha llegado a sugerir que cabría calificar a los escritos de esta primera etapa como los «escritos filosóficos de juventud» en contraposición con los «escritos teológicos de juventud», denominación con la que, como es sabido, suelen ser conocidos los primeros escritos de Hegel<sup>1</sup>. Situación ésta que no deja de ser paradójica si tenemos presente la recepción peculiar de que han sido objeto ambos autores.

1. W. Jaeschke, «Schleiermacher und Hegel»: *Hegel-Studien* 23 (1988), 333.

En efecto, los escritos de Schleiermacher, con anterioridad a la publicación de los *Discursos sobre la religión* (1799), están dedicados básicamente a la elucidación de cuestiones de filosofía práctica. Sin embargo, también es cierto que, en segundo término, esos escritos poseen una importancia innegable para la naciente filosofía de la religión, a pesar de que Schleiermacher muestre entonces una determinada aversión hacia la teología. Aun cuando después de una profunda crisis ideológica opta por el estudio universitario de la teología, no se encuentra entre sus primeros escritos ninguno dedicado expresamente a la elucidación de cuestiones teológicas propiamente tales. Es más, y ello no deja de ser representativo del horizonte del joven Schleiermacher, cuando está preparando el primer examen de teología no duda en quejarse de los «tristes y oscuros abismos de la teología»<sup>2</sup>. En todo caso, Schleiermacher se va a centrar en esta etapa mucho más en la religión que en la teología. Para la filosofía de la religión, el período de formación y de los primeros escritos de Schleiermacher es un período harto relevante. Como es sabido, es el período constitucional, propiamente tal, de esta temática. Los *Discursos* constituyen una de las tomas de posición más significativas de aquella época, pero es evidente que no surgen en el vacío sino que presuponen toda la problemática que venía discutiéndose en las dos últimas décadas de aquel fascinante fin de siglo. Una figura tan receptiva como Schleiermacher sintonizó tempranamente con lo más estimulante de todo aquel período. Ello también es cierto por lo que atañe a la filosofía de la religión o, al menos, a lo que estaba posibilitando su surgimiento como tal. Tratando de aproximarnos al horizonte ideológico del joven Schleiermacher es preciso hacer mención, en primer lugar, de su formación en el seno de la corriente pietista fundada por Zinzendorf en 1722, la comunidad Herrnhuter. Aun cuando Schleiermacher termina rompiendo con el marco demasiado estrecho que le ofrecía esta corriente, ella va a dejar una huella profunda en la concepción schleiermachiana de la religión, como cabe advertir en aspectos tales como el papel del individuo y de la comunidad en la experiencia religiosa, el carácter vivencial, intimista de la religión que deja en segundo lugar las prácticas externas y sus formulaciones dogmáticas... Schleiermacher fue consciente de su herencia pietista. Años más tarde, publicados ya los *Discursos*, no va a dudar en seguir considerándose como «un Herrnhuter», si bien de un «orden superior». Es decir, Schleiermacher desborda el marco inicial de dicha corriente pietista, pero reconoce en sí la persistencia de un punto de inspiración que proviene de su primera formación y que le va a ayudar a mantenerse a flote en medio de las «tormentas del escepticismo».

Sin embargo, la herencia pietista no constituye más que un punto de referencia, aunque ciertamente importante, del pensamiento religioso

2. *Kritische Gesamtausgabe* (en adelante, KGA) V/1, 191.

schleiermachiano. Durante sus años de formación y después durante su primera juventud, se producen una serie de acontecimientos decisivos que van a dejar su profunda huella en la configuración de la filosofía de la religión, y de los que Schleiermacher a su vez también va a tomar buena nota. Cabe recordar, en primer lugar, que Kant publica durante este período sus obras fundamentales que, también para Schleiermacher, se van a convertir en una especie de destino. Precisamente el claro predominio de la filosofía práctica en sus primeros escritos, a que ya hemos hecho alusión, se sitúa en el horizonte de la problemática planteada por Kant. Pero, junto a la temática de carácter ético se da asimismo otra que afecta a la constitución de la naciente filosofía de la religión. Schleiermacher resultaría incomprensible al margen de la inflexión operada por Kant en la tradición ontoteológica. Asume como algo indiscutible el cuestionamiento, llevado a cabo por Kant en la *Crítica de la razón pura*, de las pretensiones de una teología filosófica. El problema, a juicio de Schleiermacher, va a residir más bien en el intento kantiano de ofrecer a la nueva filosofía de la religión una posibilidad de fundamentación a través de la razón práctica que le cuestionaba la razón teórica. En este punto, el joven Schleiermacher considera necesario ir más allá de Kant, por muy decisiva que le parezca la aportación de este último.

Es bien significativo a este respecto el escrito de 1789 titulado *Sobre el bien supremo*. Al hilo del análisis de este concepto, Schleiermacher va a abordar y cuestionar la concepción kantiana de los postulados tal como es expuesta en el marco de la *Crítica de la razón práctica*. No interesa aquí para nuestro propósito la justeza con que Schleiermacher haya interpretado el pensamiento kantiano en sus diversos aspectos, sino más bien el problema básico de que también él haya estimado necesario ir más allá de la fundamentación moral de esos postulados, aun cuando ello pueda exponerle a la sospecha de ateísmo.

Después de someter a análisis y revisión la concepción kantiana de los postulados, Schleiermacher llega a la conclusión de que no son ni útiles ni necesarios<sup>3</sup>. No se ampliaría así el conocimiento por medio de la razón práctica ni se subsanaría el estado de indefinición creado por la *Crítica de la razón pura*. Nuestra dependencia del mundo sensible, de que habla Kant, no sólo afectaría al uso teórico de la razón sino también al práctico y por ello considera Schleiermacher que las conclusiones a sacar son similares en ambos casos. El siguiente pasaje, perteneciente al mencionado escrito *Sobre el bien supremo*, muestra con nitidez su punto de vista al respecto:

Con qué derecho podemos creer, por consiguiente, que la utilización de estos conceptos en el uso práctico resulta más necesario, más iluminador o más comprobado que en el teórico, dado que ella en realidad parte en ambos casos del mismo

3. KGA I/1, 97 ss.; cf. G. Mecklenstock, *Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza: 1789-1794*, Berlin, 1988, 149.

fundamento, a saber, de la colisión de las ideas desbordantes de nuestra razón con las condiciones limitadoras de nuestra sensibilidad<sup>4</sup>.

Por ello opina Schleiermacher que Kant no ha sabido evitar en el uso práctico de la razón una falta que él había sabido descubrir en el especulativo. En definitiva, la razón práctica se encontraría ante las mismas limitaciones que la teórica.

Las consecuencias van a ser, por supuesto, importantes. Con razón se ha podido afirmar que, al proceder así, Schleiermacher ha cuestionado el «último apoyo» de una teología filosófica tal como era entendida en el marco de la metafísica tradicional. Todo ello no podrá menos de tener consecuencias a la hora de determinar el objeto de la religión, así como a la de clarificar su estatuto en el ámbito del saber. Tempranamente se insinúa en la concepción schleiermachiana la disociación de la religión no sólo frente al saber en su uso constitutivo, sino además frente a la moralidad. Por ello cabe decir que la confrontación con el pensamiento kantiano va a incidir en la tendencia a la subjetivización de lo religioso hacia la que le inclinaba ya su herencia pietista. Debido a la quiebra del doble proceso mediador, a las afirmaciones religiosas no les competiría un valor constitutivo universal. Adelantándose a los planteamientos posteriores de los *Discursos* vemos ya ahora que, como consecuencia de la confrontación con el pensamiento kantiano, la religión tiende a ser recluida en la «inmediatez» de la conciencia, acentuando a la vez el carácter individual de la religión. A este respecto es bien significativa una amplia carta de comienzos de los años 90, a la que se le ha dado el título de *Saber, creer y opinar*<sup>5</sup> y en la que Schleiermacher da por supuesta su crítica anterior a la concepción kantiana de los postulados. Por eso se centra en el análisis de las proposiciones religiosas para clarificar su estatuto cognoscitivo, al margen de su vinculación con la ética. Tales proposiciones no alcanzarían a satisfacer las exigencias del saber en sentido riguroso, aunque tampoco habrían de ser relegadas al mero opinar. Ateniéndose a la distinción kantiana en la tercera sección del canon de la razón pura (KrV B, 848 ss.), Schleiermacher considera dichas proposiciones religiosas como pertenecientes al ámbito del «creer»:

Creer es un tener por verdadero basándose en motivos subjetivos, dado que acepto la existencia o las propiedades de un objeto exterior a mí no porque yo las conozca mediante sí mismas o, de una forma mediata, a través de otros objetos sino porque hay o debe haber algo en mí mismo que se encuentra con aquél en una relación necesaria. El objeto o la idea de este fundamento subjetivo constituye pues el interés sobre el que reposa la fe<sup>6</sup>.

4. KGA I/1, 99-100.

5. KGA V/1, 424-428.

6. KGA V/1, 424; cf. G. Meckenstock, o. c., 157.

Pero la filosofía de la religión de la «época de Goethe», que es a la vez la época de Schleiermacher, va a estar a la vez bajo otro influjo poderoso, un acontecimiento contemporáneo de las grandes obras kantianas. Se trata del redescubrimiento de Spinoza que, desde la década de los 80, va a marcar lo más significativo de la intelectualidad alemana hasta bien entrado el siglo XIX. Tanto el clasicismo como el romanticismo y el idealismo lo van a tomar como una de sus señas de identidad. Schleiermacher no va a constituir ninguna excepción a este respecto. La filosofía de la religión de este período más que la fundamentación moral ofrecida por Kant va a buscar su punto de orientación en la *Ética* y en el *Tratado teológico-político*.

La famosa discusión entre Lessing y Jacobi de 1780 está en el punto de partida de uno de los movimientos más fascinantes de la historia espiritual alemana y afecta de lleno a la nueva configuración de la filosofía de la religión, pues se trataba de nada menos, como señalaba Lessing, que de propugnar un nuevo concepto de Divinidad: «Los conceptos ortodoxos sobre la Divinidad ya no me aprovechan; no puedo saborearlos. *Ev και παν!* No sé otra cosa»<sup>7</sup>. Comenzaba así una larga saga de «conversiones» spinozistas, bien porque no haya más filosofía que la de Spinoza como indicaba el mismo Lessing, o bien porque el spinozismo constituya el comienzo esencial de todo filosofar, como escribirá más adelante Hegel.

En cuanto inspirador de una nueva visión del mundo acorde con el principio Uno y Todo, Spinoza conoce su hora. Deja de ser el denostado autor maldito para convertirse más bien en un autor *theissimus* y *christianissimus* que da expresión a una peculiar *Weltfrömmigkeit*. Asistimos ahora a una singular simbiosis entre la tradición protestante y la recepción spinozista en la que el Dios uno actúa conforme a una causalidad inmanente que pretende ir más allá de los dualismos en torno a los que giraba la tradición metafísica y teológica. Lo divino ya no se muestra como algo extraño, trascendente sino que se caracteriza precisamente por una pletórica inmediatez. No hay nada tan humilde que no sirva de manifestación de esta Divinidad. También en las hierbas y las piedras estaría presente<sup>8</sup>.

Era inevitable que Schleiermacher no tropezara tempranamente con esta nueva presencia de Spinoza. Traba conocimiento con este movimiento a finales de los años 80 y como resultado de esta nueva confrontación, nos va a dejar una serie de escritos de los primeros años 90, en los que se advierte una familiarización creciente con el pensamiento spinozista. Es cierto que tal confrontación se hace a través de la mediación de Jacobi, especialmente a través de sus famosas *Cartas* sobre la doctrina de Spinoza. Si tal modo de proceder tiene unos inconvenientes

7. G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid, 1982, 362.

8. H. Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, Frankfurt a. M., 1974, 7 ss.

obvios también hay que reconocer por otro lado que posibilitó a Schleiermacher el conocimiento de la filosofía de Jacobi, autor con el que tiene bastantes afinidades. En su análisis del pensamiento de Spinoza, Schleiermacher presta particular atención al replanteamiento de la idea de Divinidad. Es cierto que Spinoza cuestiona la imagen teísta de Dios, dotado de entendimiento y voluntad. Tal imagen estaría en contradicción con la infinitud divina. Pero ello no quiere decir que Spinoza se decida entonces por el ateísmo, por una filosofía de la finitud. Spinoza va a buscar una «vía intermedia» entre el teísmo y el ateísmo<sup>9</sup>. Dicho de otra manera, busca replantear la relación entre lo infinito y lo finito, más allá de una consideración dualista de los mismos. Aquí ve Schleiermacher el principio fundamental de la filosofía de Spinoza: debe haber una infinitud en el seno de la cual se encuentra todo lo finito. Estamos sin duda ante un principio fundamental para la comprensión de toda esta época, y también de Schleiermacher, aunque no podamos señalar con precisión hasta dónde llega su grado de identificación con Spinoza.

Esto le va a conducir, por otra parte, a una confrontación entre Kant y Spinoza, confrontación que sin duda exige matices y mediaciones, pero que en todo caso, en lo referente a las relaciones entre lo Incondicionado y lo condicionado, Schleiermacher se inclina a favor de Spinoza. Si Kant permite pensar al menos un Incondicionado fuera de la serie de lo condicionado, para Spinoza, por el contrario, no habría más Incondicionado que todo el conjunto de lo condicionado. Respecto a esto escribe Schleiermacher:

También aquí me parece que la victoria corresponde a Spinoza, o más bien me parece que el kantismo, si se comprende a sí mismo, está del lado de Spinoza<sup>10</sup>. ▶

Si en este punto Kant no llega a identificarse más abiertamente con el planteamiento spinozista de las relaciones entre lo Infinito y lo finito es porque en Kant sigue habiendo un «resto del antiguo dogmatismo». A pesar de muchas imprecisiones, Schleiermacher nos proporciona la pista de por donde se encamina el desarrollo de su pensamiento.

## II. LOS DISCURSOS SOBRE LA RELIGION

### 1. *El contexto inmediato*

De esta forma, aunque el joven Schleiermacher se haya concentrado especialmente en el ámbito de la filosofía práctica —un rasgo que en mayor o menor medida va a caracterizar el conjunto de la obra schleier-

9. KGA I/1, 563.

10. KGA I/1, 570.



machiana—, se encuentra a la vez en una profunda conexión con todo aquello que está conformando la naciente filosofía de la religión. Es preciso esperar, no obstante, hasta los *Discursos* de 1799 para que convierta a la religión en objeto de una reflexión específica. Aparte de lo apuntado anteriormente, nuevas conmociones se estaban produciendo en aquel agitado fin de siglo que, de una u otra forma, tenían que incidir en la actitud de Schleiermacher. Protagonizado por Fichte, acababa de estallar un segundo debate que también refleja la urdimbre ideológica de aquel período. Es el llamado «debate del ateísmo» que se desencadena a partir del escrito fichteano *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo* (1798), en el que Dios parecía identificarse con el orden moral del mundo: «Ese orden moral vivo y efectivo de las cosas es Dios mismo; ni tenemos otro Dios ni podemos concebirlo»<sup>11</sup>. Aun cuando el influjo de Fichte sobre la concepción schleiermachiana de la religión no es tan relevante como han señalado algunos intérpretes, está claro que los *Discursos* tienen presente la nueva situación creada por él.

Schleiermacher se situaba entonces en el horizonte del primer romanticismo, del que constituía uno de sus más preclaros representantes, junto con Novalis y Fr. Schlegel. Para éstos el punto de vista de Fichte ya resultaba anticuado en la medida en que consideraban insatisfactorias las mediaciones de la razón práctica a la hora de buscar una fundamentación válida para la religión. En concreto, esto es válido tratándose del enfoque que Schleiermacher trató de imprimir a la idea de religión, pues fue propiamente él quien nos dejó la versión romántica de la religión, una vez que se había operado la «quiebra de la razón ilustrada»<sup>12</sup>, la cual, como es sabido, gira en buena medida en torno al proyecto de desencantamiento del mundo. Frente a ello, y como movimiento compensatorio, el romanticismo se embarca en un proceso de reencantamiento del mundo, de reelaboración de una «nueva mitología», en definitiva de una nueva sensibilidad para lo religioso.

En esta perspectiva se sitúan los *Discursos* schleiermachianos y tanto Novalis como Fr. Schlegel supieron reconocer el valor de su aportación. Schleiermacher considera necesario someter a un nuevo examen la esencia de la religión, a pesar de que se trata de un asunto que, durante el último siglo, ha sido abordado «hasta la saciedad desde todos los puntos de vista». De ahí una inevitable dimensión apologética del escrito schleiermachiano. Como reflejo de su momento histórico, los *Discursos* muestran las posibilidades y también los límites del discurso romántico. Dan muestra de un carácter existencial, imaginativo y brillante, pero a menudo también resultan caóticos, sin la debida disciplina conceptual y, sobre todo, se muestran altamente retóricos, circunstancia que no facilita precisamente su lectura. La obrita consta de cinco

11. J. G. Fichte, *Werke* V, Berlin, 1971, 186.

12. J. L. Villacañas, *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Madrid, 1988.

«discursos» de importancia desigual. Dos de ellos constituyen el eje de la misma: el segundo, que aborda la cuestión básica de la esencia de la religión y el quinto, que se presenta como su complemento al investigar el papel que compete a las religiones positivas como tales y, sobre todo, al cristianismo.

## 2. *La religión y la crítica de la razón instrumental*

Cabe aproximarse a la concepción schleiermachiiana de la religión haciendo alusión a la tensión existente entre la religión y la peculiar versión moderna de la razón instrumental. Aun cuando Schleiermacher se presenta en los *Discursos* con una especial voluntad mediadora entre quienes siguen un idealismo vacío, carente de realidad, y aquellos otros que permanecen apegados a lo terreno y a la finitud, no cabe duda que es en este segundo frente donde encuentra los principales obstáculos para la supervivencia de la religión en el mundo moderno. En efecto, en esta época el hombre ha conseguido hacer «tan rica y polifacética» la vida terrena que ya no queda en su interior espacio suficiente para la contemplación de lo eterno. El hombre, como nuevo demiurgo de la realidad, a modo de *secundus deus*, encuentra difícil acceso a aquello que lo fundamenta.

Esta absorción por lo útil, por lo terreno, hace difícil elevarse hasta la aprehensión de lo Infinito, a pesar de que el hombre nazca con la disposición para la religión como con cualquier otra. Este culto al pragmatismo va aliado a una cultura intelectualista, a lo que Schleiermacher llama «obsesión por entender», que no permite que aflore el sentido de lo divino, de forma que todo se «confabula para encadenar al hombre a lo finito y a un punto muy pequeño del mismo con el fin de que, tanto como fuere posible, pierda de vista lo Infinito»<sup>13</sup>. Es precisamente hacia lo Eterno, lo Infinito, hacia donde señala la religión. Apertura que Schleiermacher ve más difícil todavía si se tiene en cuenta que la enseñanza, como sistema reproductor de los valores imperantes en la sociedad, impide que las nuevas generaciones desarrollen de una forma armónica, sin violencias, su innato sentido religioso.

Esto último hace que en los *Discursos*, junto con la denuncia de los intereses pragmáticos del mundo moderno, se cuestionen a la vez las estrecheces de una educación intelectualista en función de dichos intereses. En vez del desarrollo integral de las nuevas generaciones es preciso, señala Schleiermacher, «infundir realidades y preparar para la vida», llegando por esta vía a la «concepción extrema de lo útil». Tal situación le da pie para criticar desde este horizonte lo que considera una especie de pseudomodernidad. En poco tiempo se habría pasado de una cultura escolástica, inútil ciertamente, y de un verbalismo vacío, a una concep-

13. KGA I/2, 252.

ción pragmática de estrechos horizontes y que en última instancia viene a ser una «nueva barbarie».

Esto va a conducir a Schleiermacher a considerar a su época como una especie de encrucijada, también por lo que atañe a la supervivencia de la religión. Por una parte, situado al final del siglo de la Ilustración, es consciente del deterioro producido a este respecto: «Nada es la religión en casi todos los hombres de la época actual». Pero el reflujó romántico le hacía abrigar esperanzas acerca de un nuevo futuro de la religión:

No estoy de acuerdo con las llamadas de socorro de la mayoría, relativas a la decadencia de la religión, pues no sé que ninguna otra época la haya acogido mejor que la actual<sup>14</sup>.

Los años posteriores a la publicación de los *Discursos* le van a permitir evaluar el sentido de tales expectativas. Pero la presencia de la razón instrumental no sólo se deja sentir en la religión en cuanto obstaculiza su afloración como tal, sino que afecta a la comprensión del sentido de la religión en sí mismo. Según ello, la religión recibiría su aval haciéndose «útil», mostrándose como sostén de la vida social. Frente a ello, Schleiermacher se opone tajantemente a toda instrumentalización de la religión: «Lo que debe ser defendido debe ser defendido totalmente desde sí mismo; así también la religión, no como medio»<sup>15</sup>. La religión debe tener un derecho a la existencia, sin por ello pagar el tributo de ser sucedáneo de la fragilidad de nuestro universo de valores, o bien de mostrarse como una planta parasitaria que sólo se alimenta de «savia extraña». La razón de ser de la religión no consiste en el mantenimiento del derecho y del orden social, ni siquiera en un benéfico apoyo de la moralidad. Tal instrumentalización de la religión no podría sino «aumentar el desprecio de que ya es objeto». Por otra parte, la historia del pensamiento político moderno y, de un modo especial, el maestro Kant, ya mostraban que el derecho no necesita siquiera de la moralidad para asegurarse su dominio y que se puede construir el moderno Estado liberal incluso sobre una multitud de egoístas radicales. Pero tampoco se ha de propugnar una asimilación de la religión a la moralidad. Aludiendo, sin nombrarle nunca explícitamente, a la defensa que hacía Kant de la «independencia y la omnipotencia de las leyes morales» para no mancillar la dignidad de este ámbito privilegiado, Schleiermacher va a añadir por su parte que «también constituye el mayor desprecio hacia la religión querer trasplantarla a otro ámbito para que ella preste ahí sus servicios y muestre su eficacia»<sup>16</sup>. A la religión le es suficiente con imperar en su propio ámbito. Frente a toda instrumentalización, la

14. KGA I/2, 190.

15. KGA I/1, 25.

16. KGA I/2, 204.

conclusión del primer discurso nos muestra con toda nitidez cuál es el propósito que mueve a Schleiermacher: garantizar a la religión «una provincia propia en el ánimo», en la que ella pueda imperar sin obstáculos. Siguiendo la terminología kantiana cabría decir que Schleiermacher considera como su cometido específico poner de manifiesto la «autonomía» de la religión. Como tal condición le parece confusa en su situación cultural, se decide a investigar de nuevo la esencia de la religión. Tal es la pretensión del segundo discurso.

### 3. *Autonomía e inmediatez de la religión*

Con el intento de clarificar esta cuestión, Schleiermacher considera imprescindible deslindar debidamente la religión de otras dos instancias con las que demasiado a menudo se interfiere y confunde: la metafísica y la moral. Este intento de clarificación le conduce, además, a ver nuevas implicaciones entre la función de la religión y lo que, con terminología actual, hemos denominado dominio de la razón instrumental.

Como hemos indicado ya, los avatares de la razón teórica y de la razón práctica incidieron profundamente en el proceso de constitución de la filosofía de la religión. Schleiermacher tomó tempranamente partido ante la nueva situación creada. Ahora, desde el horizonte de los *Discursos*, vuelve a abordar la cuestión. ¿Cuál es, según Schleiermacher el motivo último de la confusión imperante entre la religión y las otras dos instancias, la metafísica y la moral? Dicho motivo será que poseen el mismo objeto, a saber, el Universo y la relación del hombre con él. De ahí se habría derivado el hecho de que mucho de lo que pertenece a la metafísica y a la moral haya invadido el campo de la religión y que, por el contrario, mucho de lo que pertenece a la religión se haya ocultado indebidamente en las otras dos instancias. Pero, aun cuando posean el mismo objeto, es preciso tener presente que han de abordarlo «de una forma completamente diferente».

Es sobre este aspecto sobre el que quiere insistir Schleiermacher, dado que sólo así se puede salvaguardar lo que considera su cometido fundamental: mostrar la «autonomía» de la religión. Junto con esto surge, además, otra cuestión: ¿cómo ha de ser concebida la relación entre estas tres instancias? ¿se puede hablar de una «unidad última» de la actividad espiritual del hombre? Schleiermacher alude al debate contemporáneo en torno a esta cuestión, aunque sin nombrar explícitamente a sus representantes más significados: Fichte y Jacobi. De acuerdo con la *Doctrina de la Ciencia*, Fichte estaría a la búsqueda de una «filosofía suprema» como principio unitario de la filosofía teórica y de la práctica. Frente a este planteamiento, estaría la posición de Jacobi, de acuerdo con la cual, la escisión en el seno de la filosofía sólo encontraría su unidad en un principio que trasciende la filosofía, a saber, la religión. Schleiermacher, en la primera edición de los *Discursos*, no se atreve a decidir unívocamente esta cuestión, contentándose con proclamar

la autonomía de la religión. No obstante, tal como veremos más adelante, terminará inclinándose del lado de Jacobi, más afín ciertamente a sus posiciones<sup>17</sup>. De momento, lo que más le interesa es poner de relieve la mencionada autonomía de la religión, en contraposición con los enfoques en los que ha permanecido oculta su «auténtica esencia». Para ello es preciso seguir una vía distinta de la habitual, afirmando la «oposición tajante en que se encuentra la religión respecto a la moral y a la metafísica». En virtud de tal oposición habría que decir que la esencia de la religión «no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento». La religión no pretende explicar el Universo, como hace la metafísica, ni perfeccionarlo como pretende la moral, sino que, mediante la intuición y el sentimiento, se sitúa en «pasividad infantil» ante ese Universo, dejándose plenificar por sus influjos inmediatos.

La religión insiste en la apertura del hombre a lo Infinito, a la Totalidad. La religión quiere ver en el hombre y en todos los demás seres la impronta de la infinitud. Precisamente una de las expresiones más representativas de la concepción schleiermachiana de la religión es aquella según la cual viene definida como «sentido y gusto por lo Infinito». La religión es por tanto esa actividad plenificadora, esa actividad límite del espíritu humano que nos confronta con lo Absoluto. Dejando a un lado cualquier absolutización de la finitud, la religión se esfuerza, por el contrario, por concebir todo lo particular como una parte del Todo, todo lo limitado como una manifestación de lo Infinito. Estamos, por tanto, ante aquella actividad del espíritu que concede verdadera universalidad al hombre. Este se ve inclinado por su propio arbitrio a cultivar algún aspecto determinado. Tal modo de proceder resulta inevitable, pero unilateral, parcial. En este horizonte, el hombre no puede hacer uso de toda su «fuerza infinita». El equilibrio, la armonía sólo los puede proporcionar la religión mediante su apertura a lo Infinito, que actúa a modo de «complemento de alma». Mediando entre lo finito y lo Infinito, la religión conduce así la existencia humana a su plenitud.

Por ello, Schleiermacher se rebela contra el sentido prometeico de la cultura moderna, que también resulta visible en los intentos de absolutizar la especulación y la praxis, al margen de la religión: «Abandonarse a la especulación y la praxis sin tener a la vez religión constituye una arrogancia temeraria, una desvergonzada hostilidad hacia los dioses, tal es el talante impío de Prometeo»<sup>18</sup>. Como es sabido, Prometeo es una de las deidades representativas de la teogonía romántica, pero Schleiermacher no duda en desmarcarse a este respecto en pro de los fueros de la religión. Dejando a un lado su estilo, el planteamiento schleiermachiano parece claro: la religión, al servir de benéfico contrapeso al desa-

17. Fr. W. Graf, «Ursprüngliches Gefühl unmittelbarer Koinzidenz des Differenten»: ZThK 75 (1978), 166.

18. KGA I/2, 212.

rollo y despliegue de la finitud, nos pone en condiciones de salvaguardar la realidad, de dejar a las cosas, al mundo, ser tales, propiciando la reconciliación con ellos. En los *Discursos* no se menciona una sola vez a Fichte y, sin embargo, está en el punto de mira de Schleiermacher cuando nos llama la atención acerca del peligro de destruir el Universo cuando en realidad pensamos que lo estamos formando y de convertirlo en una silueta vana de nuestra propia limitación. Frente a esa situación unilateral, Schleiermacher aboga por una especie de «realismo superior», más pleno e integral, que la religión sería capaz de proporcionar. A este respecto Spinoza supone un modelo a seguir, pues supo armonizar la especulación y la religión, la ciencia y el sentido de lo Infinito<sup>19</sup>. El homenaje abierto a Spinoza frente al silencio respecto a Kant y a Fichte, a pesar de tenerlos en su punto de mira, constituye uno de los rasgos más significativos de los *Discursos*, aun cuando esto no quiere decir que Schleiermacher se identifique sin más con Spinoza.

Nos hemos referido anteriormente a la «oposición tajante» que Schleiermacher postula entre la religión, por una parte, y la metafísica y la moral, por otra. Tal oposición es el precio que considera inevitable pagar para garantizar la autonomía de la misma. Opción ésta, sin duda, no exenta de violencias. Por lo que atañe a la desvinculación de la religión frente a la moral, baste con indicar aquí que resulta comprensible que Schleiermacher se haya opuesto a la absolutización del mundo moral que veía en su época. Dicho con la terminología de los *Discursos*, el mundo moral no es para la religión el Universo, es decir, lo Absoluto. Más problemática resulta en cambio la insistencia en la separación de la religión frente a la moral, aunque para ello pueda inspirarse en la tradición protestante. Esto le empuja a afirmar que el hombre debe hacer todo «con» religión, pero no «por» religión. De ahí la tendencia del hombre religioso a la «contemplación ociosa» del Universo, en aquella especie de pasividad infantil a que nos hemos referido. Pero parece demasiado violenta tal disociación entre el obrar y la experiencia religiosa. La propia experiencia de Schleiermacher apunta hacia otra dirección.

No menos violenta parece la disociación de la religión respecto a la especulación. Schleiermacher se propuso exponer la independencia de la religión frente a la metafísica, en medio de aquel torbellino de opiniones filosóficas que caracterizaban a su época. Ello le va a conducir a plantearse la delicada cuestión del estatuto cognoscitivo de la religión. Para Schleiermacher no se trata, como para Hegel, de aconsejar a la religión su huida a la filosofía, sino más bien de inhibirse frente al pensamiento filosófico para garantizar la autonomía de la religión. Esta cuestión ya se había planteado con toda nitidez al rechazar los intentos de mediación kantianos a través de la razón práctica. Ahora se reitera en los

19. G. Meckenstock, o. c., 1.

*Discursos*. Schleiermacher se ve abocado a fundamentar la religión en una especie de experiencia prerreflexiva, en la inmediatez del sentimiento y de la intuición que es proporcionada por un encuentro personal con el problema religioso<sup>20</sup> que, en última instancia, tiene un carácter inefable.

Bajo el síndrome antiintelectualista, Schleiermacher se ve abocado a postular la inmediatez de la experiencia religiosa. Esta se detiene «en las experiencias inmediatas de la existencia y de la actividad del Universo», constituyendo cada una de ellas una entidad propia, independiente de las demás. En definitiva, en la religión todo sería «inmediato y verdadero para sí». Cabe, no obstante, preguntarse: ¿cómo sabemos que todo es verdadero? ¿no necesita también lo religioso un proceso de mediación, de clarificación? ¿no implica toda religión una concepción determinada del mundo que exige, de alguna manera, pensar lo religioso?... Está claro que Schleiermacher no puede llevar al límite su inhibición antiintelectualista, pues de lo contrario no tendría sentido someter de nuevo a una investigación la esencia de la religión. Se trata, en efecto, de poner de manifiesto la «auténtica esencia» de la religión que había permanecido oculta. No cualquier concepción de la religión es válida. No se trata, recuerda Schleiermacher, de luchar contra una realidad fantasmal. Por el contrario, la religión debe ser algo «con entidad propia, que ha podido llegar hasta el corazón de los hombres, algo pensable, de lo que se puede establecer un concepto, acerca del que se puede hablar y discutir»<sup>21</sup>. También Schleiermacher se ve de alguna manera en la tesitura de tener que pensar lo religioso, pero el síndrome antiintelectualista hace difícil el desarrollo de una filosofía de la religión dentro de sus coordenadas, aunque es preciso observar que no estamos ante un autor desprovisto de sensibilidad filosófica. Se ha de tener presente que Schleiermacher es autor de una importante obra filosófica. Pero, por un lado, su concepción de lo religioso como perteneciente al ámbito del sentimiento y de la inmediatez, y, por otro, una concepción del filosofar como «pensar puro», tal como es bosquejado en su *Dialéctica*, hacían difícil la tarea de pensar lo religioso, de elaborar una filosofía de la religión<sup>22</sup>. No se ha de olvidar, sin embargo, que los *Discursos* están traspasados por múltiples tensiones y aporías que son expresión de las vacilaciones del autor, y también de su momento histórico. Aquí nos encontramos ante uno de esos puntos: crítica de la racionalización de la religión y, a la vez, la asunción tácita de una inevitable reflexión filosófica sobre la misma.

No es extraño que, por el contrario, Schleiermacher haya intentado aproximar la religión y el arte, y, más en concreto, la religión y la música.

20. R. Crouter, «Introduction», en Fr. Schleiermacher, *On Religion. Speeches to Its cultured Despisers*, Cambridge, 1988, 44 ss.

21. KGA I/2, 210.

22. S. Sorrentino, «Filosofia e religione nella prospettiva di Schleiermacher»: *Archivio di Filosofia* 52 (1984), 357 ss.

ca, la más «etérea» de las artes. Lo divino, el carácter inefable de la religión se expresaría de la forma más idónea a través de la música. Se comprende por tanto que las referencias a ésta sean frecuentes a lo largo de los *Discursos*. Tal como afirma en un pasaje del segundo discurso, «los sentimientos religiosos deben acompañar, como una música sagrada, toda acción del hombre». Sin embargo, sólo con matices se puede hablar de esteticismo religioso en los *Discursos*, dado que Schleiermacher propugna más bien una subordinación del arte a la religión.

#### 4. *Entre la subjetivización religiosa y la experiencia del Uno y Todo*

La subjetivización de lo religioso, por una parte, y su inserción en lo Ilimitado o, si queremos, la vertiente spinozista, por otra, constituyen una de las tensiones más representativas en torno a las que gira la obra schleiermachiana en general y, de una manera especial, los *Discursos*. La recepción de este escrito también ha sido contemplada en buena medida desde este prisma. Desde luego, los *Discursos* han sido vistos primeramente como una expresión paradigmática del subjetivismo religioso moderno. Así lo hicieron corrientes tan influyentes como la hegeliana, comenzando por los tempranos pronunciamientos del propio Hegel, que asimilaba el escrito schleiermachiano a la filosofía de la subjetividad en la línea de Jacobi. Pero también los representantes de la teología dialéctica insisten, desde su propia perspectiva, sobre esta cuestión: a Schleiermacher se le reprocha subjetivismo, psicologismo, historicismo, misticismo... Tales reproches se dirigen de una forma especial a los *Discursos*. Pero incluso autores tan afines al universo schleiermachiano, como W. Dilthey o R. Otto, no dudan en asumir el reproche de subjetivismo.

Pero, a la vez, el reproche opuesto de spinozismo y panteísmo se dejó oír también muy pronto respecto a la obra schleiermachiana. Así, por ejemplo, ya en 1801, el amigo y protector de Schleiermacher, Fr. S. G. Sack no dudaba en considerar los *Discursos* como una «ingeniosa apología del panteísmo, como una exposición retórica del sistema spinozista». Otros autores van a compartir en líneas generales esta apreciación, si bien a la vez también procuran matizar hasta qué punto Schleiermacher debe ser considerado como spinozista. Existe de este modo una innegable vacilación en la recepción de la obra schleiermachiana, que llega a la situación paradójica de que D. Fr. Strauss haga a Schleiermacher la doble crítica de subjetivismo y de spinozismo.

Ante esta situación es preciso comenzar reconociendo que si algo asociamos a la imagen de Schleiermacher como pensador religioso eso es el subjetivismo. Por lo que llevamos dicho acerca de la inmediatez de la religión, y de la intuición y el sentimiento como órganos de la misma, somos conscientes del sólido fundamento de tal interpretación de su pensamiento religioso. En sintonía con la subjetividad romántica, Schleiermacher quiere recorrer con los interlocutores de los *Discursos*



«el dificultoso camino hacia el interior del ser humano», pues es ahí donde se encontraría el fundamento de su actividad y de su pensamiento. Es de ahí, por tanto, desde donde intenta alumbrar el sentido de la religión:

Yo desearía conducirlos a las profundidades más íntimas, desde las que ella interpela primeramente el ánimo; desearía mostraros de qué disposiciones de la humanidad brota, y cómo ella pertenece a lo que consideraréis como más elevado y precioso<sup>23</sup>.

Como sabemos, es el intento de fundamentar la autonomía de la religión junto al pensamiento y la acción.

La insistencia en el sujeto de la religión llevaba consigo una problematización de los contenidos de la misma, es decir, del objeto de la religión: por ello, se refiere a los dogmas de la religión de una forma peculiar. Dichos dogmas, incluso los más originarios, sólo surgirían con motivo de la liberación del sentido religioso; lo que habitualmente queda después no sería sino el *caput mortuum* del mismo. Una vez más se puede constatar que Schleiermacher no pretende una interpretación especulativa de dichos contenidos religiosos sino más bien su interpretación en función de la conciencia religiosa. Con ello se adelanta a dar expresión a una amplia corriente de la filosofía de la religión del mundo contemporáneo<sup>24</sup>, que se sitúa en el horizonte de la crisis poshegeliana de la tradición ontoteológica.

Cabría, en este sentido, hablar del primado de lo «religioso» en la concepción schleiermachiana, en detrimento del contenido tradicional de la misma. En una confesión autobiográfica, que figura en el primer discurso, escribe refiriéndose a la religión:

Ella permaneció en pie para mí cuando Dios y la inmortalidad se esfumaron ante mis ojos vacilantes.

La religión sigue en pie aun cuando el contenido tradicional se problematice o se diluya. Por ello, en la misma línea, en el segundo discurso, cuando pasa a abordar la esencia de la religión, no duda en considerar la pregunta por la religión como más amplia y comprensiva que la pregunta por los dioses. No es de sorprender así que la precariedad con que se plantea el problema de Dios constituya uno de los rasgos más significativos de los *Discursos*. Al final de la indagación sobre la esencia de la religión, Schleiermacher reconoce no haber dicho «prácticamente nada acerca de la Divinidad». Aquellas dos cuestiones que la Ilustración había considerado como la esencia depurada de la

23. KGA I/2, 197.

24. Fr. W. Graf y F. Wagner (eds.), *Die Flucht in den Begriff*, Stuttgart, 1982.

religión: Dios y la inmortalidad, para Schleiermacher ya no han de ser consideradas como «el gozne y las partes fundamentales de la religión».

Frente a la equiparación tradicional «ningún Dios, ninguna religión», Schleiermacher acepta la posibilidad de una religión sin Dios. No se trata ciertamente de que Schleiermacher niegue la existencia de Dios, pues su idea «es compatible con cualquier intuición del Universo», pero una religión sin Dios puede ser mejor que otra con Dios. No hace falta recordar que detrás de la actitud schleiermachiana está la crisis provocada por el redescubrimiento de Spinoza, la crítica kantiana de la teología filosófica y la disputa del ateísmo. No en vano indica Schleiermacher que acerca del problema de Dios «imperan las mayores discrepancias». Desde luego, el culmen de la subjetivización religiosa lo alcanza cuando señala, en sintonía con la subjetividad romántica, que la aceptación o no de la Divinidad depende de la «dirección de la fantasía». ¿Supone esto la plena absorción del contenido de la religión por parte del sujeto religioso? ¿es la religión un libre juego de la fantasía humana y nos situaríamos ya en el horizonte feuerbachiano? No exactamente, aunque ya parece perfilarse como algo próximo.

Por impreciso que resulte, Schleiermacher no concibe la religión como pura subjetivización, sino a la vez como inserción en esa Totalidad envolvente que es el Universo concebido a modo de Uno y Todo, en el que los intérpretes ven el principio organizador de la religión romántica, y también de la schleiermachiana en cuanto su expresión prototípica. Después de la crítica de la concepción kantiana de los postulados, Dios sólo reviste para Schleiermacher un valor regulativo, también en la concepción de la religión. Tal como señala G. Meckenstock, lo decisivo desde un punto de vista religioso es el sentimiento y la intuición a través de los que se produce el encuentro del hombre con el Universo. Dios no pertenecería a este nivel primario, sino a un nivel posterior, el de la interpretación, que ya está en función de las disposiciones subjetivas del sujeto religioso<sup>25</sup>. Por otra parte, ante la experiencia totalizadora del Uno y Todo, ¿se podría seguir hablando coherentemente de la idea tradicional de Dios? Schleiermacher va a señalar que constituye un engaño «buscar lo Infinito precisamente fuera de lo finito». De este modo, también para Schleiermacher sería válido aquello de que sin el mundo, Dios no es Dios. Pero entonces es preciso comenzar por tomar en serio los cambios semánticos que se están produciendo, tarea que no siempre realizó Schleiermacher.

Ese Universo, concebido a modo de Uno y Todo, aparecía desde luego como impreciso e indeterminado, pero ofrecía a Schleiermacher la posibilidad de formular una concepción unitaria de la realidad que englobara lo finito y lo Infinito y, además, en un momento en que se estaba produciendo el debate del ateísmo, la aceptación del Universo no

25. G. Meckenstock, o. c., 231.

revestía la problematicidad del concepto de Dios, desprovisto de la dimensión fenoménica del primero. De ahí la observación de que «la vida y la acción divinas del Universo todavía no las ha negado nadie». La apertura a esta experiencia totalizante se presenta como el antídoto de la clausuración en el solipsismo, a la que inducía el subjetivismo schleiermachiano. El pensador de la individualidad, que es Schleiermacher, no duda en afirmar que los contornos de nuestra personalidad han de ensancharse y perderse en lo Infinito. Tal sería el único camino para garantizar nuestra inmortalidad, la redención de nuestra finitud: «Aspirad a destruir ya aquí vuestra individualidad y a vivir en el Uno y Todo». Al insertarnos en la plenitud de esta Totalidad envolvente nos vemos conducidos a la postulación de una escatología realizada que es un fenómeno concomitante de la experiencia del Uno y Todo. En este sentido, tal como escribe Schleiermacher de una forma rotunda, la inmortalidad de la religión consiste en esto: «En medio de la finitud hacerse uno con lo Infinito y ser eterno en un instante». En esta especie de síntesis entre subjetivismo e inserción en la Totalidad numinosa tampoco podía faltar la referencia al *amor Dei intellectualis* como la mejor expresión de este sentimiento de plenitud: «Amar el espíritu del mundo y contemplar gozosamente su actividad, tal es la meta de nuestra religión».

Pero esta herencia spinozista tiene que conciliarse a la vez con el marcado influjo de la versión joánica del cristianismo, que aflora especialmente en el quinto discurso. Esto nos conduce a recordar la mutua complementación existente entre el segundo y el quinto discurso, pues es en «las religiones» donde cabe descubrir la religión. Las religiones a que se refiere Schleiermacher son las llamadas religiones positivas y muy especialmente el cristianismo. Por el contrario, rechaza abiertamente la llamada religión natural de los ilustrados como un producto artificial de una cultura intelectualista. También en este punto, por tanto, se produce un viraje en lo relativo al enfoque fundamental de la Ilustración acerca de las religiones. Pero aun cuando este punto resulta indiscutible, también lo es que tampoco aquí la concepción schleiermachiana está exenta de aporías. Así, por ejemplo, por un lado, se propugna la equivalencia de las distintas religiones pero, por otro, se establece una jerarquía entre las mismas y se afirma un esquema evolutivo que encuentra su consumación en el cristianismo «la religión de las religiones». Asimismo se afirma que «los hombres religiosos poseen un carácter completamente histórico», pero tal concepción, fundamental para la comprensión de las religiones positivas, tropieza a menudo con el psicologismo schleiermachiano.

### III. LA EVOLUCION DESPUES DE 1799

Si los *Discursos* como tales son una obra ampliamente discutida, también lo es el decurso posterior de la obra schleiermachiana. El

mismo Schleiermacher se quejaba de esta circunstancia, aunque es preciso reconocer que tal situación no es arbitraria sino que obedece a motivos objetivos. Limitémonos aquí a mencionar algunas líneas de esa evolución posterior.

A lo largo de su vida, Schleiermacher volvió a editar otras tres veces sus *Discursos*: en 1806, 1821 1831. Dado que el texto se fue publicando con sucesivas modificaciones, puede servir de parámetro para evaluar su evolución a lo largo de ese período. Los cambios introducidos van desde las mutaciones terminológicas hasta la nueva redacción de partes enteras, tal como ocurre con el segundo discurso. Schleiermacher quiere hacer frente a los malentendidos que se han producido en torno a su escrito, aun cuando reconoce que varios de ellos se deben al peculiar estilo con que está redactada la obra. Por otra parte, cambian las circunstancias externas. El marco filosófico no es el mismo y, a su vez, el movimiento romántico con sus promesas de renovación religiosa no sigue exactamente el camino esperado por Schleiermacher. Varios de sus representantes se pasan al catolicismo. Entre ellos su antiguo colega y amigo Fr. Schlegel, mientras que otro autor afín, como Novalis, muere tempranamente en 1801. No obstante, a pesar de los cambios producidos y que encuentran su reflejo en las distintas ediciones, Schleiermacher opina que, en lo sustancial, ha permanecido «completamente el mismo». Pero, a pesar de esta autointerpretación, parece que Schleiermacher ha infravalorado los cambios que fue introduciendo en su obra.

Por su parte, los intérpretes de la obra schleiermachiana han ensayado a su vez distintas explicaciones que tienen presente la autointerpretación de Schleiermacher, pero, al mismo tiempo, intentan ir más allá de la misma. Así ocurre con los cambios producidos respecto a la valoración de la intuición y el sentimiento como órganos de la religión. En este punto cabe advertir que, tanto en la segunda como en la tercera edición, el sentimiento ocupa un lugar predominante frente a la intuición. Los motivos últimos de este importante cambio pueden ser tanto externos —en la medida en que la intuición quedaba reservada para el ámbito filosófico— como de orden interno, tal como ha apuntado Fr. W. Graf, en cuanto exigidos por las insuficiencias que la concepción de la religión presentaba en la primera edición. Este predominio del sentimiento va a explicar, entre otras cosas, que, a partir de la segunda edición, la religión aparezca en cierto sentido desempeñando una «doble» función: como una «tercera» capacidad autónoma frente a la teoría y la acción y, a la vez, como «principio unitario» de toda la vida espiritual del hombre, acercándose así al punto de vista de Jacobi.

Por otra parte, cabe advertir en las ediciones sucesivas una mayor aproximación al punto de vista del cristianismo. En 1799 las coordenadas románticas, por una parte, y el carácter apologético, esotérico de la obra, por otro, que hacían que Schleiermacher buscara un terreno común con los «menospreciadores» de la religión, tuvieron como conse-

cuencia que esa aproximación al cristianismo fuera menos clara. La famosa carta a Jacobi del 30 de marzo de 1818 es a su vez un buen testimonio acerca de la identidad cristiano-protestante del autor.

Por lo demás, la tercera edición de los *Discursos*, en 1821, coincide con la publicación del primer volumen de *La fe cristiana*, obra fundamental de la teología schleiermachiana. El autor pone un interés especial en establecer una conexión entre ambas obras, aun cuando se siga discutiendo acerca de la verdadera índole de esta conexión. A pesar de que intenta ahora obviar el término religión por su proveniencia del paganismo, la Introducción a *La fe cristiana* viene a contener los rudimentos de lo que Schleiermacher entiende por filosofía de la religión, si bien ello ocurre en el marco de un manual de teología que tiene como punto de referencia los principios fundamentales de la Iglesia evangélica. En vez de religión, se habla ahora de piedad (*Frömmigkeit*) que, en cuanto perteneciente a la esfera del sentimiento o de la conciencia inmediata, es deslindada del saber y del obrar. Es precisamente en este contexto donde aparece una de las definiciones más famosas que se han dado de la experiencia religiosa. Frente a cualquier otro tipo de dependencia que condiciona el humano existir, la esencia de la piedad consistiría en el sentimiento de nuestra dependencia absoluta, en cuanto experiencia límite. Junto a los intentos de pensar lo religioso, que ofrece a este respecto *La fe cristiana*, es preciso mencionar, además, los esfuerzos convergentes llevados a cabo en la *Dialéctica* y en la *Ética*. Sin embargo, todos estos intentos aparecen condicionados por el *pathos* de la inmediatez, como marco en el que se nos hace accesible la religión.

#### BIBLIOGRAFIA

- Crouter, R.: «Introduction», en Fr. Schleiermacher, *On Religion. Speeches to Its cultured Despisers*, Cambridge Univ. Press, 1988.
- Ginzo, A.: «Estudio preliminar», en Fr. D. E. Schleiermacher, *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 1990.
- Gómez-Heras, J. M. G.: *Religión y Modernidad*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Córdoba, 1986.
- Meckenstock, G.: *Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza: 1789-1794*, Walter de Gruyter, Berlin, 1988.
- Nowak, K.: *Schleiermacher und die Frühromantik*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1986.
- Scholz, G.: *Die Philosophie Schleiermachers*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1984.
- Simon, M.: *La philosophie de la religion dans l'oeuvre de Schleiermacher*, Vrin, Paris, 1974.
- Sorrentino, S.: *Schleiermacher e la filosofia della religione*, Paideia, Brescia, 1978.
- Timm, H.: *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1974.
- Timm, H.: *Die heilige Revolution. Schleiermacher - Novalis - Fr. Schlegel*, Syndikat, Frankfurt a. M., 1978.
- Varios: «Schleiermacher»: *Archivio di Filosofia* 52 (1984).
- Varios: *Internationaler Schleiermacher-Kongress*, Walter de Gruyter, Berlin, 1985.

## TEXTOS\*

1. [*Cuestionamiento de los postulados de la razón práctica*]

Podríamos, por tanto, como queda dicho, aceptar de buen grado ambos postulados de la razón práctica, con tal que viéramos la necesidad o al menos la utilidad de todo el proceso; con tal que viéramos que así todos nuestros conceptos acerca de Dios y la inmortalidad reposaban sobre un fundamento algo más firme que sobre la ilusión de la razón especulativa. Pero esto es algo de lo que hemos de dudar todavía. Pues, ¿por qué el bien supremo sólo se deja pensar en una aproximación infinita? Tal como dice el señor Kant, debido a que somos seres del mundo sensible, debido a que sólo podemos generar las distintas partes de una forma sucesiva y, por tanto, también aquí debemos considerarnos dependientes de las condiciones limitadoras de la sensibilidad. Con qué derecho podemos creer, por consiguiente, que la utilización de estos conceptos en el uso práctico resulta más necesario, más iluminador o más comprobado que en el teórico, dado que ella en realidad parte en ambos casos del mismo fundamento, a saber, de la colisión de las ideas desbordantes de nuestra razón con las condiciones limitadoras de la sensibilidad, y dado que la razón práctica no puede exigir con mayor derecho la exposición de sus ideas en nuestro ánimo, en cuanto pertenece al mundo sensible, que la especulación la realización de las suyas en los fenómenos externos, sobre los que tampoco tiene poder. Esta es, pues, también la causa por la que, según nuestra opinión, la necesidad de estos postulados resulta tan problemática como su utilidad. (*Sobre el bien supremo*, 1789.)

2. [*La religión frente a la metafísica y la moral*]

Situados en el punto de vista más elevado de la metafísica y de la moral, constataréis que ambas poseen el mismo objeto que la religión, a saber, el Universo y la relación del hombre con él. Esta igualdad ha sido desde hace tiempo la causa de múltiples confusiones; de ahí que la metafísica y la moral hayan penetrado masivamente en la religión y que mucho de lo que pertenece a la religión se haya ocultado, bajo una forma inapropiada, en la metafísica o en la moral. ¿Pero creeréis por ello que la religión se viene a identificar con una de las otras dos? Yo sé que vuestro instinto os dice lo contrario y ello se deduce también de vuestras opiniones; pues vosotros no admitís que la religión proceda con el paso firme de que es capaz la metafísica y no olvidáis observar diligentemente que en su historia hay una multitud de aberraciones de carácter inmoral y repugnante.

\* Por lo que atañe a los textos de los *Discursos* he seguido mi versión: Fr. D. E. Schleiermacher *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 1990. Los demás textos los he traducido expresamente para este trabajo.

Por tanto, si ella ha de ofrecer un perfil diferente, debe, a pesar de la misma materia, oponérseles de alguna manera. Es preciso que ella aborde esta materia de una forma completamente diferente, que exprese o elabore otro tipo de relación del hombre con la misma o que posea otra meta; pues sólo de esta forma puede ser investido de una naturaleza particular y de una existencia peculiar aquello que, en lo concerniente a la materia, es igual a otra cosa. Yo os pregunto por tanto: ¿qué cometido desempeña vuestra metafísica o — si no queréis saber nada del nombre obsoleto, que os resulta demasiado histórico — vuestra filosofía trascendental? Ella clasifica el Universo y lo divide en tales y cuales seres, investiga las causas de lo que existe y deduce la necesidad de lo real, ella extrae de sí misma la realidad del mundo y sus leyes. La religión no debe por tanto aventurarse en esta región, ella ha de rechazar la tendencia a establecer seres y a determinar naturalezas, a perderse en una infinidad de razones y deducciones, a investigar las últimas causas y a formular verdades eternas. Y ¿qué cometido desempeña vuestra moral? Ella desarrolla a partir de la naturaleza del hombre y de su relación con el Universo un sistema de deberes, ella prescribe y prohíbe acciones con un poder ilimitado. Por consiguiente, la religión tampoco ha de intentar esto; no debe servirse del Universo para deducir deberes, ella no debe contener ningún código de leyes. «Y sin embargo, parece que, lo que se llama religión, sólo consta de fragmentos de estos distintos ámbitos». Esta es ciertamente la concepción común. Acabo de manifestaros dudas contra ella; ahora es el momento de destruirla por completo. (*Sobre la religión*, 1799, Segundo discurso.)

### 3. [*La esencia de la religión*]

De esta forma, la religión, para tomar posesión de su propiedad, renuncia a toda pretensión sobre todo lo que les pertenece a aquéllas y devuelve todo lo que le ha sido impuesto por la fuerza. Ella no pretende, como la metafísica, explicar y determinar el Universo de acuerdo con su naturaleza; ella no pretende perfeccionarlo y consumarlo, como la moral, a partir de la fuerza de la libertad y del arbitrio divino del hombre. Su esencia no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento. Ella quiere intuir el Universo, quiere espiarlo piadosamente en sus propias manifestaciones y acciones, quiere ser impresionada y pleniificada, en pasividad infantil, por sus influjos inmediatos. De este modo ella se opone a ambas en todo lo que constituye su esencia y en todo lo que caracteriza sus efectos. La metafísica y la moral no ven en todo el Universo más que al hombre como punto central de todas las relaciones, como condición de todo ser y causa de todo devenir; la religión quiere ver en el hombre, no menos que en todo otro ser particular y finito, lo Infinito, su impronta, su manifestación. La metafísica parte de la naturaleza finita del hombre y quiere determinar conscientemente, a partir de su concepto más simple y del conjunto de sus fuerzas y de su

receptividad lo que puede ser el Universo para él, y cómo él debe considerarlo necesariamente.

La religión también desarrolla toda su vida en la naturaleza, pero se trata de la naturaleza infinita del conjunto, del Uno y Todo; lo que en el seno de ésta última vale todo ser individual, y por consiguiente también el hombre, y en cuyo ámbito todo lo existente y también el hombre puede desarrollar su actividad y permanecer en esta eterna fermentación de formas y seres particulares, lo quiere la religión intuir y barruntar de forma particularizada con tranquila sumisión. (*Sobre la religión*, 1799, Segundo discurso.)

#### 4. [*El realismo superior de la religión*]

¿Por qué la especulación os ha ofrecido durante tanto tiempo fantasmagorías en vez de una visión sistemática, y palabras en vez de pensamientos? ¿por qué no era ella otra cosa que un juego vacío con fórmulas que siempre reaparecían bajo una forma distinta y a las que nunca correspondía nada? Porque no se tenía religión, porque el sentimiento de lo Infinito no la animaba, porque el anhelo de este Infinito y la veneración del mismo no constreñían sus finos pensamientos etéreos a asumir una consistencia más firme, para mantenerse en pie contra esta presión poderosa. Todo debe partir de la intuición y quien no ansía intuir lo Infinito, no posee ninguna piedra de toque, y ciertamente tampoco necesita ninguna, para saber si ha pensado algo apropiado acerca de este asunto.

Y ¿cuál será el desenlace del triunfo de la especulación, del idealismo consumado y redondeado, si la religión no actúa frente a él como contrapeso y no le permite barruntar un realismo superior a aquél que él somete a sí mismo de una forma tan audaz y con tan pleno derecho? En realidad, destruirá el Universo cuando parece que lo está formando, lo degradará a la condición de una mera alegoría, de una silueta vana de nuestra propia limitación. ¡Sacrificad conmigo respetuosamente un rizo a los manes de Spinoza, el santo reprobado! Él estaba penetrado por el superior espíritu del mundo, lo Infinito era su comienzo y su fin, el Universo su único y eterno amor; con santa inocencia y profunda humildad se reflejaba en el mundo eterno y veía cómo también él era su espejo más amable; estaba lleno de religión y lleno de espíritu santo y por eso también se encuentra allí, solo e inalcanzado, maestro en su arte, pero situado por encima del gremio de los profanos, sin discípulos y sin derecho de ciudadanía.

Intuir el Universo; os ruego que os familiaricéis con este concepto; constituye el gozne de todo mi discurso, constituye la fórmula más universal y elevada de la religión, a partir de la cual podéis localizar cualquier lugar de la misma, a partir de la cual se pueden determinar de la forma más precisa su esencia y sus límites. (*Sobre la religión*, 1799, Segundo discurso.)



5. [*Dios y la religión*]

Cuál de estas intuiciones del Universo haga suyas un ser humano es algo que depende de su sentido para el Universo; ello constituye la auténtica medida de su religiosidad; que él tenga un dios como intuición suya, depende de la dirección de su fantasía. En la religión es intuido el Universo, es concebido como actuando originariamente sobre el hombre. En el caso de que vuestra fantasía vaya unida a la conciencia de vuestra libertad, de forma que lo que ella tiene que pensar como actuando originariamente, no puede pensarlo sino bajo la forma de un ser libre, en dicho caso ella personificará el espíritu del Universo, y vosotros tendréis un dios; si ella aparece en conexión con el entendimiento, de modo que siempre esté claro ante vuestros ojos que la libertad sólo tiene sentido tomada individualmente y en función de los individuos, entonces tendréis un mundo, pero no dios alguno. Vosotros, espero, no consideraréis como una blasfemia que la fe en Dios dependa de la dirección de la fantasía; vosotros sabréis sin duda que la fantasía constituye lo más elevado y originario en el hombre, y que fuera de ella todo se reduce a la reflexión sobre la misma; vosotros sabréis sin duda que es vuestra fantasía quien crea para vosotros el mundo, y que no podéis tener dios alguno sin el mundo. Tampoco a consecuencia de ello Dios se le hará más incierto a nadie ni nadie se liberará más fácilmente de la necesidad casi ineludible de aceptarlo, porque sabe de dónde le viene esta necesidad. En la religión no se encuentra, por tanto, la idea de Dios tan alta como vosotros opináis; tampoco hubo, entre los hombres verdaderamente religiosos, fanáticos, entusiastas o exaltados a favor de la existencia de Dios; con gran calma vieron junto a sí el fenómeno llamado ateísmo y siempre hubo algo que les pareció más irreligioso que esto. Tampoco Dios puede aparecer en la religión de otro modo que actuando, y la vida y acción del Universo todavía no las ha negado nadie. (*Sobre la religión*, 1799, Segundo discurso.)

6. [*Religión natural y religiones positivas*]

Si no queréis tener de la religión sólo un concepto general, y sería ciertamente indigno que os quisierais dar por satisfechos con un conocimiento tan imperfecto; si queréis también comprenderla en su realidad y en sus manifestaciones; si queréis considerar estas mismas manifestaciones como espíritu religioso como una obra del mundo que se prosigue hasta lo infinito: entonces debéis desechar el deseo vano e inútil de que no haya más que una religión, entonces debéis rechazar vuestra repugnancia contra su pluralidad y con un espíritu tan libre de prejuicios como sea posible, abordar todas aquellas formas religiosas que se han desarrollado ya a través de figuras mudables y durante el curso de la humanidad, también en este caso de carácter progresivo, a partir del seno eternamente rico del Universo.

Llamáis religiones positivas a estas manifestaciones religiosas determinadas, existentes, y, bajo esta denominación, ellas han sido ya, desde hace tiempo, objeto de un odio del todo particular; por el contrario, a pesar de toda aversión hacia la religión en general siempre habéis tolerado más fácilmente esta otra realidad que es religión natural, e incluso habéis hablado de ella con estima. Yo no vacilo en permitir os inmediatamente que echéis una mirada a mis convicciones íntimas a este respecto, en la medida en que por mi parte protesto clamorosamente contra esta preferencia y la declaro, por lo que se refiere a todos aquellos que pretenden en general tener religión y amarla, como la más burda inconsecuencia y como la autorrefutación más manifiesta. (*Sobre la religión*, 1799, Quinto discurso.)

### 7. [*Dios, religión y filosofía*]

Aquel antropomorfismo impera por completo también en las Escrituras, en los sermones de Jesús, en el cristianismo; pero si también aquel concepto metafísico de personalidad ha estado unido desde siempre con el mismo, podría ser una cuestión completamente distinta. El concepto de Dios que se suele compartir actualmente está compuesto del atributo de la extramundaneidad, del de la personalidad y del de la infinitud, y es destruido tan pronto como falta uno de éstos. ¿Habrán sido éstos elaborados ya entonces? Y si se ha llamado cristianos a muchos que rechazaron la infinitud de Dios, ¿no se podría ser también cristiano si se rechazara en su filosofía uno de los otros dos?

Mi fin último ha sido exponer y fundamentar, en el actual torbellino de opiniones filosóficas, la independencia de la religión respecto a toda metafísica. (Carta a F. S. G. Sack, 1801.)

### 8. [*Schleiermacher y Jacobi*]

Usted me aludía en su carta a Reinhold, y en ella encuentro planteada la queja —que también se halla presente en todos sus escritos— en un par de simples fórmulas, a las que también yo me atengo, con gusto, para hacerle a partir de las mismas una primera exposición, igualmente simple, de lo que me diferencia de usted. Usted es con el entendimiento un pagano, con el sentimiento un cristiano. Mi dialéctica replica por el contrario: pagano y cristiano se oponen entre sí, en cuanto tales, en el mismo ámbito, a saber, en el de la religión. ¿Tienen sobre éste el entendimiento y el sentimiento pretensiones tan iguales que se puedan escindir de las formas más opuestas? La religiosidad es el trasunto del sentimiento. Lo que en contraste con ello denominamos religión, pero que en mayor o menor medida es siempre Dogmática, no es sino la traducción, surgida a través de la reflexión, del entendimiento sobre el sentimiento. Si vuestro sentimiento es cristiano, ¿puede entonces vuestro entendimiento hacer una traducción pagana? No puedo estar de acuer-

do con esto. Por el contrario, mi principio es por tanto éste: yo soy con el entendimiento un filósofo; pues ésta es la actividad independiente y originaria del entendimiento; y con el sentimiento soy una persona totalmente piadosa y, por cierto, en cuanto tal, un cristiano, y me he despojado totalmente del paganismo o, más bien, nunca lo he tenido en mí. Pero, como sabemos todos, usted es también con el entendimiento un filósofo y, a diferencia de todos los que creen que deben hacerse católicos, está firmemente decidido a continuar siempre filosofando, y a este respecto estamos ya totalmente de acuerdo; pues yo tampoco quiero dejarme arrebatar jamás el seguir filosofando. Si usted dice, por tanto, que es a la vez con el entendimiento un pagano, esto no puede significar sino que su entendimiento filosofante no puede asumir con su filosofía a la vez aquello que él debe traducir a partir de su sentimiento cristiano. Pero ciertamente, si usted tuviera un sentimiento religioso pagano, él tampoco podría asumir lo que tendría que traducir a partir de éste, y usted llama pagana a esta negativa, porque su entendimiento no quiere ir más allá de la naturaleza. El mío tampoco quiere ir más allá; sólo que dado que tampoco quiero en modo alguno sumirme en ninguna contradicción, he tomado la resolución de no dejarme mostrar por nadie dónde finaliza la naturaleza. (Carta a Jacobi del 30 de marzo de 1818.)

### 9. [*Religión y dependencia absoluta*]

3. La piedad, que constituye la base de todas las comunidades eclesiásticas, no es, considerada puramente de por sí, ni un saber ni un obrar, sino una determinabilidad del sentimiento o de la autoconciencia inmediata.

4. El elemento común de todas las manifestaciones, por diversas que sean, de la piedad, mediante el que éstas se diferencian a la vez de todos los otros sentimientos, la esencia, por tanto, igual a sí misma de la piedad, es ésta, que seamos conscientes de nosotros mismos como absolutamente dependientes, o bien, lo que quiere decir lo mismo, como estando en relación con Dios.

4.4.º Pero si en nuestra proposición se equipara la dependencia absoluta y la relación con Dios, esto se ha de entender de forma que precisamente este *De Dónde*, coafirmado en esta autoconciencia, de nuestra existencia receptora y autoactiva, ha de ser manifestado mediante la expresión Dios, y esto constituye para nosotros el verdadero significado originario del mismo. Aquí sólo se ha de recordar en primer lugar, de lo dicho anteriormente, que este *De Dónde* no es el mundo en el sentido del conjunto del ser temporal, y todavía menos cualquier parte específica del mismo. Pues el sentimiento de libertad, aun cuando sea limitado, que nosotros poseemos en relación con él, en parte como partes constitutivas complementarias del mismo, en parte en cuanto estamos continuamente en vías de actuar sobre todas sus par-

tes, sólo permiten un sentimiento limitado de dependencia, y excluyen el absoluto. De una forma más inmediata se ha de observar que nuestra proposición quiere oponerse a la opinión de acuerdo con la cual este sentimiento de dependencia mismo estuviera condicionado por algún saber previo sobre Dios. Y esto puede resultar tanto más necesario cuanto que muchos, que se consideran seguros de un concepto originario de Dios plenamente comprendido, es decir, independiente de todo sentimiento, en esta autoconciencia superior, que puede hallarse bastante próxima a un sentimiento absoluto de libertad, rechazan lejos de sí precisamente el sentimiento, que constituye para nosotros la forma fundamental de toda piedad, como algo casi infrahumano. (*La fe cristiana*, segunda edición.)

*José María Valverde*

Me atrevo a escribir estas páginas sobre Soren Kierkegaard («Severo Camposanto») (1813-1855) porque me dicen que no se le incluye en esta obra precisamente como «filósofo de la religión», sino, más ampliamente, como «pensador religioso». Sin embargo, no lo hago tranquilo, ante todo, porque tengo presentes los sarcasmos —y aun maldiciones— del gran danés contra sus futuros expositores —que no tuvo hasta mucho después de su muerte—:

Los profesores todavía sacarán algo de provecho de mí, me enseñarán directamente, quizá añadiendo: Lo singular de esto es que no se le puede enseñar directamente (*Diario XI, A 136, sin fecha, 1854*<sup>1</sup>).

Esa prevención, aparte de su fondo cristiano, al que volveremos, tenía un aspecto de orden estilístico: el temor a un malentendido como el que se produce cuando se expone en prosa lo dicho por un poeta en verso. Kierkegaard dice que sus autores «seudónimos» no desean ser recensionados, «porque lo abstracto quita el aspecto de mayor importancia y transforma falsamente el libro en tratado adoctrinador» (*Postscriptum...Un esfuerzo contemporáneo*).

Pero es la propia índole de la fe cristiana la que determina el equívoco que se suele producir al referirse a ella «intelectualmente», esto es, no predicándola y eludiendo el dilema —*aut / aut*— entre aceptarla de raíz o rechazarla como locura o escándalo, según sea uno «griego» o «judío», intelectual o fariseo.

1. Cito retraduciendo de la edición de Indiana University Press; para otras obras, sigo las ediciones de Princeton.

*La raíz del conflicto «fe cristiana-filosofía»*

Con todo, antes de hablar de Kierkegaard, en el presente contexto, quizá no vendría mal recapitular muy brevemente los orígenes de la cuestión «fe cristiana» y «filosofía» —sobre todo, dado que, si no he entendido mal, el proyecto editorial de la presente obra colectiva no inicia su recorrido histórico hasta el siglo XVIII.

«Si uno encuentra a otro que lleva una azada y si ése lleva un rastrillo ¿tienen que tener miedo ninguno de los dos?». Estos pésimos versitos, los únicos que se conservan de Kierkegaard, aparecen en varias ocasiones en sus escritos, alguna vez aclarando que se refieren a la heterogeneidad entre fe cristiana y filosofía especulativa —tomo este adjetivo, predilecto de Kierkegaard, para subrayar el lado lógico y abstracto del filosofar, dejando así aparte el posible valor religioso de ciertas filosofías: de todos modos, para Kierkegaard, lo sistemático de una filosofía lleva al panteísmo, cosa que ya había dicho Jacobi, a quien alude a propósito de Lessing.

Los evangelios —ya se sabe—, a pesar de Hegel, se resisten a su traducción a términos filosóficos. Pues la entera historia sagrada, la Revelación, no es una «proposición», ni un desarrollo dialéctico, sino una «narración», el relato de cómo un Dios libre y enigmático aparecería en la historia humana por una paradójica iniciativa de amor redentor, al margen de nuestras categorías mentales —no sólo las lógicas, sino incluso las éticas (¡Abraham-Isaac!)—. El contacto inicial entre fe cristiana y filosofía fue lo que, con un eufemístico argentinismo de moda, cabría llamar un «desencuentro»: en los *Hechos de los Apóstoles* (cap. 17) se cuenta cómo Pablo, al llegar al Areópago ateniense, empezó a hablar a aquella tertulia, donde había «filósofos epicúreos y estoicos», con una *captatio benevolentiae* a propósito del altar «Al Dios desconocido» que había visto, afirmando: «ése es al que os anuncio yo». Pero cuando Pablo entra en lo específicamente cristiano y habla de la resurrección de Jesús, muchos oyentes se ríen o se desentienden de él, y sólo unos pocos se van con él, entre ellos un Dionisio, cuyo nombre —como «el Areopagita»— sería utilizado por un teólogo neoplatónico que pasaría por ser el discípulo de Pablo, incluso para santo Tomás. Pablo está escarmentado: dirá que la fe cristiana, escándalo para los judíos, era «locura» para los griegos (1 Cor 1, 2-3). Y la única vez que aparece la palabra «filosofía» en las Escrituras, aparte de los «filósofos» que acabamos de mencionar, tiene, en boca de Pablo (Col 2, 8), el peor sentido posible: «Mirad que nadie os atrape mediante la filosofía y el engaño vacío, conforme a la tradición de los hombres»<sup>2</sup>. No caben equívocos: la palabra «filosofía» está ahí, con sus letras griegas, en la segunda lengua de Pablo, pero eso resulta tan escandaloso para la posterior

2. Cito según mi propia traducción: *Nuevo Testamento*, Madrid, 1966.

cultura de la cristiandad que, por ejemplo, la Biblia francesa de Jerusalén imprime esa palabra entre comillas —un signo, no sólo anacrónico, sino que pretende enmendar la plana al Apóstol como si éste fuera todavía un ignorante de futuras verdades superiores—. Más hábilmente y con mayor infidelidad, para dar otro ejemplo, la Biblia unitaria de Herder cambia un término decisivo, poniendo *su* en vez de *la*: «dass euch niemand mit *seiner* Philosophie...»

Es de sobra sabido que esta situación inicial cambió pronto: vienen los diversos Padres, como san Justino, que se dedican a combinar el cristianismo con el platonismo, consiguiendo, en efecto, que desde entonces la mentalidad cristiana dominante tienda a ser un espiritualismo despreciador del cuerpo y, por tanto, de «la Palabra hecha carne»: un contubernio que se anticipa al político, la «cristiandad», desde Constantino hasta el «papamóvil» blindado y con escolta policíaca, y sus equivalentes no-católicos de hoy día.

*Para esta lectura: contemporaneidad de toda fe*

Pero esto sólo viene a cuento como remoto punto de referencia para la perspectiva de nuestra lectura: Kierkegaard, en su lucha por reintroducir el cristianismo en la cristiandad, deja por completo a un lado la consideración histórica. Todos somos contemporáneos de Jesucristo, dice él, y nuestra relación con él, de «sí» o «no», no se puede diluir en categorías de la época en curso ni de la evolución de la historia. Antes de seguir, sin embargo, no viene mal un reconocimiento personal: por lo que llevo dicho hasta ahora, y más aún por cómo lo voy diciendo, se comprende que mi mayor escrúpulo para redactar estas páginas no era tanto el temor, que ya indiqué, de traicionar a Kierkegaard, cuanto el temor a no ajustarme quizá a los criterios de la presente obra, colectiva, de carácter histórico y académico, con reglamento de juego especulativo y de neutralidad formal. Pero ¿quién es neutral ante Kierkegaard, el provocador, el «signo a contradecir», como el mensaje evangélico? En efecto, Kierkegaard, de diversas maneras, siempre va a parar a lo mismo: a que lo único que verdaderamente pretende es ser cristiano. Y, sin embargo, muchos de sus expositores y críticos parecen partir del supuesto de que eso no tiene suficiente o ningún sentido, y que si ellos creen que vale la pena hablar de él es porque en su obra hay alguna otra cosa que sí tiene sentido, a pesar de él mismo —verle como pionero del existencialismo, o como ejemplo de irracionalismo, o como caso curioso para un psicoanálisis, etc.—. Sin pretensión, entonces, de neutralidad, este trabajo podrá valer en la medida en que reúna unas pocas citas tuyas y otras alusiones hechas de memoria sin entrecomillar —y aquí me ayuda, miren por dónde, Walter Benjamin, cuando decía que el ensayo crítico ideal sería el que no contuviera más que citas, sin una sola palabra del compilador—.

*El comienzo: efímero rechazo*

Un rasgo biográfico me sirve para ir entrando en el tema: Kierkegaard, en buena medida por deseo de su padre, tan importante para él, emprendió estudios humanísticos encaminados hacia la teología; estudios en que se entretendría diez años, encantado al principio con las letras y la filosofía, ofreciendo una figura de juventud brillante y casi frívola. La sombría educación religiosa que le había dado su padre le iba pesando —luego diría que era porque no le dio la idea de que Dios es amor—. El vínculo paterno quedó en cuestión con el «gran terremoto», quizá de la primavera de 1835, cuando Søren, tal vez indirectamente, tal vez por confesión de su padre, supo que éste, recién enviudado, había violado a una suerte de parienta-criada que había en la casa, con la que se casó muy poco después, y cuyo último hijo, a sus cuarenta y cinco años, fue el mismo Søren. Para que nadie simplifique esta relación padre-hijo recordemos también que el viejo padre moriría entrañablemente unido al hijo, sobre todo gracias al «segundo terremoto», esto es, a haberle confesado que, siendo niño, mísero pastorcillo, había blasfemado a gritos contra el cielo: luego le llegaron la prosperidad y la riqueza, pero él se retiró de los negocios a los cuarenta años, quizá por sospechar que todo aquello era una sutil réplica de Dios. Sin embargo, esto aquí cuenta para ilustrar la época de Kierkegaard que podríamos llamar nietzscheana *avant-la-lettre*, el año 1835, en que la filosofía le refuerza en su tendencia a apartarse del cristianismo. El cristiano, «la vida cristiana» habitual, anota en sus papeles en octubre de ese año, aparece, ante todo, como un caso de indecisión e inconsecuencia ante «una cura radical de la que uno se retrae», sin fuerzas para «el salto desesperado» —un término que luego será eje de su idea de la fe—; además, y esto importa a un Kierkegaard efímeramente «humanista»:

Los cristianos han sabido cómo privar a los infortunados de todo alivio, incluso de una gota de agua para aliviar su lengua ardiente... Y tan exuberante y extravagante como es su imaginación en ese sentido [el del tormento eterno] así de escasa es cuando se trata de la bienaventuranza de los creyentes o los elegidos, que se representa con una mirada beatífica, con ojos fijos y vaporosos... Mucho más humana me ha parecido siempre la idea de ver reunidos a los grandes hombres de distinción y talento de todo el mundo, que han puesto mano a la rueda del progreso humano... Ciertamente es difícil vivir en una tierra donde el sol nunca brilla por encima del horizonte, pero en conjunto no es agradable vivir en un lugar donde el sol está tan directamente encima de nuestra coronilla que no deja proyectar sombra ni a ti ni a nadie de alrededor.

A partir de ahí, Kierkegaard inicia una lenta marcha, hasta 1838, que sólo superficialmente cabe ver como «retorno» a su fe, puesto que más bien llegará a ser una nueva fe. Por lo que toca a sus estudios de filosofía, la lectura de Hamann, el maestro de Herder, el «mago del Norte», enemigo de «la puta Razón», le ayudó a desentenderse de lo filosófico; anota:



El cristianismo no ha de tener trato con las filosofías, aunque éstas estén dispuestas a repartir con él el botín: no podría tolerar que el rey de Sodoma dijera: He enriquecido a Abraham.

Pero, como señala Walter Lowrie en su *Short Life of Kierkegaard*, eso lo escribió cuando ya había oído la llamada imperativa: «¡Despierta, tú que duermes!». Todavía el 22 de abril de 1838 anota:

En el caso de que Cristo llegue a residir en mí, deberá ser como dice el evangelio de hoy: «Cristo entra a través de puertas cerradas».

### *Contra Hegel*

La toma de posición de Kierkegaard ante la filosofía se refiere, como es natural, primordialmente a lo que dominaba la época: el Gran Sistema hegeliano. En un apunte del *Diario*, al parecer destinado a incluirse como nota en pie de página en el *Poscriptum*, y que quedó sin usar, expresaba su admiración intelectual por Hegel, pero acababa diciendo:

A pesar de eso, uno que esté muy probado en las vicisitudes de la vida y recurra en su necesidad a la ayuda de su pensamiento lo encontrará cómico.

Con más brevedad lo anota en 1844 (V A 73):

Si Hegel hubiera escrito toda su lógica diciendo en el prefacio que era sólo un experimento mental, donde en muchos puntos seguía dejando a un lado algunas cosas, indudablemente habría sido el mayor pensador jamás existente. Tal como es, es cómico.

Pero lo más grave, para Kierkegaard ya comprometido con la fe cristiana, no será el ridículo de Hegel al construir un gran palacio intelectual para luego vivir en una choza, sino su modo de desvirtuar el cristianismo:

La mayor honestidad en los más duros ataques de una época anterior contra el cristianismo era que se permitía que permaneciera bastante intacto lo esencialmente cristiano. El peligro en Hegel es que alteró el cristianismo, y con eso logró el acuerdo con su filosofía. En general, es característico de una época de razón no dejar intacta la cuestión y decir «No», sino alterar la cuestión y decir luego: «Sí, claro, estamos de acuerdo». La hipocresía de la razón es infinitamente traicionera. Por eso es tan difícil apuntar bien al blanco (X<sup>4</sup>, A 429, s.f., 1851).

Todavía pudo Kierkegaard en 1841 pensar que en la misma filosofía podía haber un antídoto contra Hegel: al pasar una temporada en Berlín, huyendo de su Copenhague tras romper con su prometida, acudió ilusionado al curso en que Schelling trataba de borrar la «semilla de dragón» del hegelismo acentuando la palabra «realidad», pero al cabo de unas semanas se desilusionó de tal empeño, despidiéndose defi-

nitivamente de toda posible alianza filosófica: «La filosofía es el ama seca de la vida. Vigila nuestros pasos, pero no nos amamanta».

*En la perspectiva del lenguaje*

Me interesa, sin embargo, volver a un punto insinuado más arriba: en todo este proceso, había tenido cierto papel la lectura de Hamann: éste preparó a Kierkegaard a asumir la toma de conciencia lingüística que alborea desde Herder a W.v. Humboldt, pero que a él sólo le interesa a efectos morales y religiosos de signo cristiano. Así, escribe en tono un tanto pascaliano:

El hombre es una estupidez —y lo es con ayuda del lenguaje—. Con esta ayuda, todos participan de lo más alto pero... en el sentido de que hablan de ello, (lo cual) es tan irónico como ser un espectador que observa en la galería la mesa del banquete del rey.

Más aún: el hombre, precisamente porque habla, puede envilecerse y pecar contra el espíritu:

El lenguaje es una idealidad que el hombre posee gratis...: el que Dios pueda usar el lenguaje para expresar su pensamiento, y el que el hombre quede así en compañerismo con Dios. Pero en las cosas del espíritu nada es regalo sin más...; el regalo siempre es también un juez, y, por medio del lenguaje, por medio de lo que llega a ser en su boca esa idealidad, un hombre se juzga a sí mismo. Y en la esfera del espíritu siempre está presente la ironía: ¡qué irónico es que precisamente por medio del lenguaje pueda un hombre degradarse por debajo de lo que no tiene lenguaje! (XI<sup>2</sup>, A 147, 1854).

Un animal —dice en otro pasaje— no puede engañar ni engañarse, porque no habla: «sólo las más destacadas personalidades son capaces de sobrellevar esa ventaja, el poder del habla». Humorísticamente, apunta en otro momento:

Es una suerte que el lenguaje tenga una sección de expresiones para cháchara y sinsentido. Si no, yo me volvería loco, pues eso demostraría que todo lo que se diga es sinsentido. Es una suerte que el lenguaje esté equipado así, pues entonces uno puede esperar todavía oír algunas veces un discurso razonable (I, A 355, s.f., 1835-1837).

Kierkegaard no se limita a criticar el uso del lenguaje en su sentido moral, sino que, entrando en la gran problemática lingüística de la modernidad, y en términos que anticipan a Nietzsche, cuestiona su validez en cuanto al conocimiento de la realidad en general, lo cual vuelve también a la perspectiva moral:

Está bien que el «lenguaje» distinga al hombre del animal: sin duda, simplemente porque toda instrucción tiene lugar a través del lenguaje es por lo que el hombre se

extravía fácilmente. El hablar, en efecto, es una abstracción y siempre presenta lo abstracto más bien que lo concreto.

Al aproximarse a algo científicamente, estéticamente, etc., ¡qué fácil es que una persona se vea llevada a la ilusión de que realmente sabe algo de lo cual tiene la palabra! Es la intuición concreta lo que se pierde aquí tan fácilmente.

Y ahora la aproximación ética: ¡Qué fácil es que alguien sea llevado a pensar en el hombre (una abstracción) en vez de en él mismo, esa tremenda concreción! Ahí reside la verdad de la enseñanza pitagórica, de empezar con el silencio. Ese era un modo de obtener conciencia de lo concreto (X<sup>2</sup>, A 235, s.f., 184a).

### *Cómo «decir» el cristianismo*

Tal es la perspectiva lingüística de la famosa cuestión del «individuo», esa obsesión de Kierkegaard frente a lo abstracto que quita su responsabilidad —y su posible felicidad— al hombre.

En estas consideraciones, Kierkegaard no disimula la conciencia de su propio placer artístico en el ejercicio del lenguaje, por más que, según se verá más adelante, confiese que la condición poética puede ser una forma de sutil mentira. Estando prevenido de ese peligro, no tenía por qué renunciar a su propio temperamento literario, a su lado estético, con una dimensión de placer legítimo:

A veces he estado horas y horas sentado, enamorado del sonido de las palabras, esto es, cuando tienen el timbre del pensamiento pregnante: como un flautista entretenido con su flauta. La mayor parte de lo que escribo está dicho en voz alta varias veces, con frecuencia quizá una docena de veces: se ha oído antes de escribirse. En mi caso, mi construcción de la frase podría llamarse un mundo de recuerdo... (XI<sup>1</sup>, A 214, s.f., 1854).

Con esto no trazamos una digresión ociosa, sino una aproximación a que el gran tema de Kierkegaard es cómo decir el cristianismo, incluso estilísticamente:

La idea más devastadora es que la elocuencia haya llegado a ser el medio para la proclamación del cristianismo. El sarcasmo, la ironía y el humor quedan mucho más cerca de lo esencial del cristianismo (X<sup>1</sup>, A 523, 1849).

Cabría decir que la misión que Kierkegaard acaba por asumir es, ante todo, de carácter lingüístico —pues cuando él dice «idea» o «concepto» sabe que es «palabra» y «tono»—:

Me pareció que la Providencia extendía sobre mí la mano y me decía: «Tu tarea es llamar la atención hacia el cristianismo... El cristianismo se ha desvanecido tanto en el mundo, que ante todo hay que hacerse un concepto exacto de él» (X, A 3, 1840).

Kierkegaard aclara que él no pretende aportar más rigor o más laxitud al cristianismo, sino mayor sinceridad, mayor honestidad verbal, reconociendo que apenas existe, y que lo que pasa por tal es una degene-

ración, la «cristiandad». Tal misión, como es sabido, se desarrolló en tres líneas de escritura: una de ellas, secreta hasta mucho después de la muerte del autor, los llamados *Diarios* o mejor *Papeles* —siete mil apuntes, sin duda su mejor monumento para la lectura de la posteridad—; los tan numerosos como poco leídos *Discursos edificantes*, directamente cristianos, pero no «sermones» por no asumir autoridad pastoral; y las famosas obras seudónimas, a veces con varios autores apócrifos en el mismo volumen; autores que, en gradación no rectilínea, sino con algún paso atrás, van dejando caer poco a poco las máscaras para revelar el rostro de un aspirante a cristiano (que, según él mismo, estaría un poco por encima del penúltimo seudónimo, Johannes Climacus, quien se supone que sabe muy bien lo que es el cristianismo, pero sin comprometerse con él, en el *Postscriptum conclusivo no-científico a las «Migajas filosóficas»*; y un poco por debajo del Anti-Climacus, que sí acepta comprometerse, en *Enfermedad de muerte y Ejercitación en el cristianismo*). Sería, pues, usando un término típico de Kierkegaard, una «comunicación indirecta» que se fue haciendo más «directa»; un modo de «seducir para salvar», ofreciendo con una mano el atractivo de la brillante agudeza ambigua para dar con la otra «la puñalada por la espalda», el desafío de la fe cristiana —aunque la gente, como reconocería él mismo, no tomaría más que aquella.

### *Un punto de gramática y estilo*

Una cuestión de modos gramaticales —insistimos en la cuestión lingüística— sirve a Kierkegaard para expresar su pretensión: la diferencia entre el indicativo y el subjuntivo (incluyendo en éste lo que la Real Academia Española separó de él como «condicional» o «potencial»). Toda la literatura moderna, incluyendo la filosofía, está escrita en subjuntivo, dice en algún momento. Este modo, en efecto, es el modo de lo «estético», contrapuesto a lo «ético» y lo «religioso»:

La gramática del subjuntivo contiene básicamente los conceptos más estéticos y da lugar al disfrute estético casi más elevado (linda con lo musical, que es el más elevado), y, del subjuntivo, es verdad la consabida proposición *cogito ergo sum*: ésta es el principio vital del subjuntivo (por tanto uno podría realmente presentar la totalidad de la filosofía moderna en una teoría sobre el indicativo y el subjuntivo: en efecto, es puramente subjuntiva) (II, A 159, s.f., 1837).

Poco después, en un mismo día, vuelve sobre el tema en dos anotaciones:

Sería posible escribir una novela entera en que el presente de subjuntivo fuese el alma invisible, lo que es la luz para la pintura (II, A 160, 13 de septiembre, 1837). Por eso es por lo que se puede decir legítimamente que el subjuntivo, que aparece como un fulgor de la individualidad de la persona en cuestión, es un recurso dramático en que el narrador se echa a un lado, como quien dice, y hace esa obser-

vacación como verdadera en esa individualidad (esto es, poéticamente verdadera), no como fácticamente verdadera, y ni siquiera como si pudiera serlo, sino presentada bajo la iluminación de la subjetividad (II, A 161, misma fecha).

La crítica gramatical contra su propia época llega a rozar la sátira al considerar los signos de exclamación e interrogación: vale la pena citar otras dos notas:

En este aspecto, el estilo de la escritura de nuestra época está en notable contraste con el de la Edad Media y la Antigüedad. Producían palabras que merecían signos de exclamación pero que no los obtenían salvo en el amén del corazón; como sustitutivo, nuestra época no produce más que signos de exclamación (II, A 722, 14 de abril, 1838).

En tiempos antiguos, como es sabido, escribían una palabra tras otra sin interrupción, una frase tras otras sin separación. ¡Uno se estremece al pensar en leer tal escritura! Ahora hemos llegado al extremo opuesto. No escribimos más que signos de puntuación, nada de palabras, nada de significado, sino simplemente signos de exclamación e interrogación (III, A 222, s.f., 1840-1842).

Aquí alcanzamos un extremo de ironía lingüística digno de Roland Barthes: el aspecto más sutil y doloroso de esa ironía que —consciente ya en su tesis de *magister, Sobre la ironía en Sócrates*— Kierkegaard vería en su obra como algo comparable a la anormalidad en el hígado de las ocas de Estrasburgo, que hace tan exquisito su *paté* pero que las mata cruelmente.

*Ser lo que se dice: el léxico de la fe*

La cuestión básica, al fondo de esas consideraciones lingüísticas, era la de la «reduplicación», esto es, «ser lo que se dice», respaldar la palabra con la existencia personal, lo cual si es palabra cristiana, implica la renuncia a uno mismo. Hay grados en eso:

Las palabras «No conozco nada más que a Cristo, y a Cristo crucificado», dichas por un apóstol, le cuestan la vida; dichas por un testigo de la verdad, le acarrearán persecución; dichas por una persona inferior, por mí, por ejemplo, dan lugar a alguna especie de sufrimiento; dichas por un poeta, traen fortuna; dichas por un eclesiástico declamatorio, no sólo le traen fortuna, sino que se le venera como a un santo (X<sup>2</sup>, A 466, 1850).

De ahí su ataque a los prelados y profesores de teología, disfrutadores de una vida fácil y con prestigio a costa de predicar a Cristo.

Si Kierkegaard —como es más que sabido— renunció al amor y al matrimonio con su «Regina», no fue tanto por la perspectiva de tener que contarle las sombrías revelaciones de su padre, y, en general, de hacerle cargar con su propia «melancolía», cuanto porque le parecía monstruoso ser un respetado párroco, con su sueldo y su familia, a costa —dice alguna vez— de que hacía casi dos mil años colgaron a un

hombre en una cruz. Su polémica con la Iglesia establecida, que estalló violentamente en el final de su vida, no reclamaba reformas de doctrina, sino de existencia:

El cristianismo... no es una doctrina sino una existencia; no necesita profesores sino testigos; ...Cristo no necesitó sabios sino que se contentó con pescadores (X<sup>3</sup>, A 96, 1850).

Por lo demás, el *magister* Kierkegaard, que bien pudo ser párroco o profesor, fue un fiel feligrés de su templo hasta que, fallecido el obispo Mynster, amigo de su padre, lanzó una revista antieclesiástica, declarando al morir que de buena gana recibiría la comunión una vez más, pero no de manos de un pastor-funcionario.

Aquí, en nuestras contadas páginas, hemos de escatimar lo biográfico, por sugestivo que fuera trazar el perfil de aquel Kierkegaard fingidamente frívolo para intentar hacer creer a «Regina» que no había perdido más que a un sinvergüenza, al «seductor» del *Diario de un seductor* en *Aut-Aut*, pasando luego a ser el personaje excéntrico ridiculizado por un semanario satírico, *El corsario*, con burlas para sus pantalones, inevitablemente desiguales al caminar, dada su torcida columna vertebral, hasta hacer participar a la gente de la calle en el acoso a aquel solitario que no seguía ninguna corriente —y que acabaría en el martirio de «morir pisoteado por gansos»—. Su vida, diría él mismo, era «un epigrama para llamar la atención», pero yendo hacia algo que tenía que resultar un malentendido.

Aquí hemos de esbozar más bien su pensamiento cristiano, empezando por cómo y cuándo establece conscientemente un abismo de separación respecto a la filosofía. En 1838, al ir aceptando que el cristianismo sería esa causa a la que valiera dedicar la vida, que en 1835 había anotado estar dispuesto a buscar, traza una línea de demarcación:

A los conceptos de fe, encarnación, tradición, inspiración, que en la esfera cristiana han de remitir a un particular hecho histórico, los filósofos decidieron darles un significado ordinario enteramente diferente, según el cual «fe» se ha convertido en la conciencia inmediata, que esencialmente no es otra cosa que el *vitale fluidum* de la vida mental, su atmósfera; «tradición» se ha hecho el contenido de una determinada experiencia del mundo mientras que «inspiración» se ha convertido sólo en que Dios insufla el espíritu vital en el hombre, y «encarnación» sólo la presencia de una u otra idea en uno o más individuos. Y todavía no he mencionado el concepto que no sólo se ha volatilizado como los demás, sino incluso profanado: el concepto de «redención», concepto que el periodismo en particular ha asumido con predilección y ahora usa para todo el mundo, desde el mayor héroe de la libertad hasta el panadero o el carnicero que redime a su barrio vendiendo su mercancía un penique más barato que los demás. ¿Y qué se va a hacer sobre esto? Lo mejor sería que uno pudiera hacer que el carillón del tiempo se callara una hora... (en I, A 328, s.f., 1836-1837).

En otro lugar propondría un «año sabático del lenguaje», para limpiar las palabras; o bien, en otro pasaje, fundar «una orden del silen-

cio, como la Trapa, no con fines religiosos, sino estéticos para acabar con estas chácharas».

En aquel momento, como ya se dijo antes, el gran disolvente del cristianismo era el idealismo, en especial en forma del Gran Sistema hegeliano. Pero su incompatibilidad es con toda filosofía, en cuanto sistemática y racional, por lo que toca a la gran cuestión humana: la libertad. Ninguna filosofía puede dar razón de la libertad: el que Dios haya creado un ser libre como el hombre, «es la cruz que la filosofía no puede llevar a cuestas y de la que ha quedado colgada» (II, A 752, 1838).

*«Etapas del camino»: lo estético*

Sin embargo, el enfrentamiento con la filosofía no acerca a nadie por sí mismo ni un palmo hacia la fe cristiana: tampoco hemos de creer que se llegue a ella en un recorrido, movido por la fuerza de alguna dialéctica, por las tres célebres etapas del «camino de la vida» en Kierkegaard: la estética, irresponsable y sin compromiso; la ética, responsable, renunciadora y comprometida; y la religiosa, empezando por la «religiosidad A», o sea, la no específicamente cristiana, la genéricamente humana, hasta subir al peldaño siguiente, la «religiosidad B», la cristiana.

La superación de la esfera estética en Kierkegaard resulta ser, paradójicamente, una obra de arte a la vez que una hazaña religiosa, más evidentemente en el ámbito literario, en el lenguaje, que en lo artístico, de lo que apenas habla, y más aún en cuanto a la belleza de la Naturaleza, que, a contrapelo del sentir romántico, le cuesta apreciar como correlato de su alma. Vale la pena citar el apunte de 11 de septiembre de 1834, aunque sea un poco largo:

La razón por la que no puedo decir de verdad que disfrute positivamente de la *Naturaleza* es que no me doy cuenta bien de qué es de lo que disfruto. Una obra de arte, en cambio, la puedo comprender. Si cabe decirlo así, puedo encontrar el punto arquimédico, y tan pronto como lo he encontrado, todo está claro para mí. Entonces soy capaz de seguir esa única idea principal y ver cómo todos los detalles sirven para iluminarla. Veo la entera individualidad del autor como si fuera el lago en que se refleja todo detalle. El espíritu del autor resulta emparentado con el mío; probablemente, él muy superior a mí, estoy seguro, pero tan limitado como yo. Las obras de la Divinidad son demasiado grandes para mí; me pierdo en los detalles. Esa es la razón, también, por la que las exclamaciones de la gente al observar la Naturaleza: «Es delicioso», «es tremendo», etc., son tan frívolas. Son todas demasiado antropomórficas; se acaban en lo externo; son incapaces de expresar interioridad, profundidad. En ese sentido, también me parece muy notable que los grandes genios entre los poetas (tales como Ossian y Homero) se representen como ciegos. Claro, no me importa si efectivamente eran ciegos o no. Sólo me importa el hecho de que la gente haya imaginado que eran ciegos, pues eso parecería indicar que lo que veían cuando cantaban la belleza de la Naturaleza no se veía con los ojos exteriores, sino que se les revelaba a su intuición interior.

En cambio, la Naturaleza, contemplada sin pretensiones estéticas, le parece a Kierkegaard saludablemente grata, sobre todo por su ritmo sereno:

Todo fenómeno natural *calma*, y tanto más cuanto más tiempo se lo mira o se lo escucha. Toda producción de arte causa impaciencia. La regla para los fuegos artificiales vendrá a ser en definitiva que tienen que quemarse en cinco minutos —cuanto más de prisa, mejor—. Pero el murmullo del viento, el canto alternante de las olas, el suspirar de la hierba, etc., mejoran a cada cinco minutos cuando se escuchan (1846).

En el orden del lenguaje y la literatura, la superación de lo estético empieza por contar con un requisito personal: en general, sólo los grandes escritores, los maestros de la palabra y el estilo, tienen autoridad para afirmar que la literatura es poca cosa —así, Tolstoi en *¿Qué es el arte?*—. Kierkegaard, que, en una valoración estrictamente literaria, podría quedar muy bien como uno de los máximos prosistas «de ideas» de la historia occidental —a mi juicio, más aún por el *Diario o Papeles* que por los brillantes escritos «seudónimos»—, tiene pleno título para criticar al «poeta» —suponemos que en danés ocurre como en alemán con *Dichter*, en sentido no sólo de poeta sino de escritor creativo, en prosa o en verso—: con mayor carga en su crítica al hacerla desde una perspectiva cristiana, en que la palabra vana es tal vez el peor pecado. Este tema es obsesivo en él, tanto más cuanto que reconoce —según veíamos— su peligrosa complacencia en el gusto de escribir. Ilustrémoslo con dos textos entre los innumerables que se podrían citar:

...La tarea más difícil es ésta: pasar de «poeta» a cristiano; pues el poeta se aferra firmemente a este mundo aunque sufra en él. Un poeta puede aguantar mucho en este aspecto. Lo único que no puede hacer es prescindir del mundo como requiere el cristianismo. El poeta puede llegar a ser cada vez más infeliz, pero, sin embargo, seguir relacionándose con el mundo por medio de la imaginación —la verdadera renuncia no la alcanza nunca.

¡Ay!, en muchos aspectos es como si esto se hubiera escrito sobre mí. Pero todavía puede haber algo de lo mejor en mí, que por lo menos me he atrevido a aventurarme lo bastante lejos como para que la Providencia me pueda agarrar (X<sup>1</sup>, A 346, s.f., 1849).

Y en otro momento:

No es poético vivir como los lirios y los pájaros (qué estúpido en el filisteísmo burgués reprochar al «poeta» que supuestamente haga eso, en vez de tener un empleo); no, es sencillamente la manera verdadera. Pero la tragedia es que el «poeta» no lo hace; sólo lo hace el apóstol. El modo poético es ganarse la vida de un modo o de otro, y luego predicar, hablar, poetizar sobre el vivir como los lirios y los pájaros o como el apóstol.

La objeción del filisteísmo burgués contra el modo poético podría tener una suerte de justificación aparente sólo hasta cierto punto, a saber, hasta el punto en que fuera mera evasividad. Pues el modo apostólico es vivir como los pájaros y los lirios por lo que toca a ganarse la vida y luego llenarse del pensamiento de lo Eterno, trabajando para finalidades eternas (X<sup>1</sup>, A 432, s.f., 1849).



En otro nivel, también conviene tener presente la crítica —satírica, incluso— que hace Kierkegaard del papel del escritor en la sociedad moderna: todas sus observaciones sobre esto ganan en vigencia si las referimos a nuestro propio tiempo. Por ejemplo, escribe en 1846:

En definitiva, todo está patas arriba. No se escribe nada para que nadie aprenda nada de ello —no permita Dios tal grosería: ¡el público lector lo sabe todo!—. No es el lector quien necesita al autor (como el enfermo necesita al médico), no; es el autor quien necesita al lector. En resumen, un autor es un hombre que está en apuros financieros, y por eso escribe, y eso significa presentarse a un examen en que juzga el público lector, que lo sabe todo. Una persona que escribe pero no gana dinero no es un autor; por eso los que escriben anuncios y los publican en periódicos no se llaman autores, porque pagan dinero.

### *La superación de lo ético: la fe, en la «religiosidad B»*

En cuanto a la cuestión de la superación de lo ético, del compromiso, aquí el hombre se ve llevado al arrepentimiento, del mismo modo que lo estético abocaba a la desesperación. Con eso se sitúa en lo religioso —de hecho, en lo que llama la «religiosidad A», donde no se cuenta con la gracia divina y el «salto» humano—: una esfera en que Kierkegaard, piensa apenas. Pero en la «religiosidad B», la cristiana, queda absorbida la esfera ética: la fe incorpora y lleva a su extremo lo moral, dándole un nuevo sentido, un tanto inesperado para quien lo mire desde la tradición teológica del catolicismo. Acerquémonos, pues, a la cuestión central de la fe en Kierkegaard.

El ajuste de cuentas con la filosofía y con las dos primeras etapas o esferas de la vida no hace sino eliminar equívocos, arrimaderos y aproximaciones, para dejar más al descubierto la dificultad de la fe cristiana. En un texto humorístico que incluimos después de estas páginas, Kierkegaard cuenta cómo su vocación de escritor nació con el afán de ponerlo todo más difícil, en contra de lo acostumbrado.

Para empezar, hay que prescindir de la posibilidad de que haya «pruebas», demostraciones para la fe, tanto por lo que se refiere a Dios en general cuanto a su encarnación como hombre en la historia. Incluso, para Kierkegaard, la «prueba» es el enemigo de la fe cristiana, porque la desvirtúa. Las pruebas se le darán al creyente cuando ya no le hagan falta:

Cristo, que nunca se mete en probar la verdad de su enseñanza ni en dar razones por ella, usa sólo una prueba: «Si alguno quiere cumplir la voluntad de mi Padre, sabrá si esta enseñanza viene de Dios o si hablo por mi propia autoridad». Eso implica que hace falta una situación de acción para llegar a la tensión en que puede existir la decisión de fe: es un riesgo. No es un asunto de *prueba primero* (según lo han vuelto del revés los hombres) y *luego* el riesgo (lo cual es una tontería que se contradice a sí misma); no, primero el riesgo, y luego viene la prueba —así experimentarás que la enseñanza es verdad— (X<sup>3</sup>, A 455, s.f.).

En la última instancia, además de la incapacidad de la razón para «probar» que algo tenga que ser real y existente —es la cuestión del argumento ontológico—, ocurre que Dios —incluso por hipótesis— estaría por encima del nivel pensable del existir: «Dios no existe; es eterno», llega a decir Kierkegaard, pues «existir» es algo temporal y limitado. Por lo que toca al propio cristianismo, tal vez lo único parecido a una «prueba» sería, paradójicamente, su propio absurdo:

El cristianismo se opone a la naturaleza humana espontánea, inmediata (lo inmediatamente natural), en tal grado que tengo que decir (lo sé por experiencia personal): «Semejante cosa nunca se me habría ocurrido a mí (no tendría origen en mi corazón)». Sí, el cristianismo se opone al hombre natural en tal grado que si cualquier otra cosa que no fuera el cristianismo me aconsejara aceptar algo así, [...] no me atrevería a aceptarlo, porque me parecería no sólo tormento para mí mismo sino también presunción hacia Dios (X<sup>2</sup>, A 471, s.f., 1852).

Si las filosofías no pueden ser *preambula fidei*, tampoco acercan a ella ni alejan las categorías históricas ni nacionales (¡la cultura cristiano-occidental!), ni raciales o familiares (los cristianos no engendran cristianitos: no hay cosa tal como «la familia cristiana»). Cada individuo se queda solo a la hora de tomar la decisión:

La raza humana tiene el notable rasgo de que, precisamente porque cada individuo está creado a imagen de Dios, el individuo único es superior a la especie. Eso se puede tomar en vano y usarse horriblemente mal: lo concedo. Pero eso es cristianismo. Y ahí es donde hay que dar la batalla (X<sup>2</sup>, A 426, 1850).

### *Un inciso: el «individuo» y su peligro: crítica de la época*

Por cierto, de ese peligro de usar mal la radicación en el individuo no escapó por completo el propio Kierkegaard, demasiado conservador ante la coyuntura de 1848: el liberar al cristianismo del «principio numérico» —típico, dice Kierkegaard, del protestantismo, que se jacta de ser «tan numeroso» (XI<sup>2</sup>, A 162)—, no le predisponía a interesarse mucho por las ampliaciones de un voto que, por otra parte, no pasaba de ser censitario, aunque más o menos apoyado en un pueblo que no sacaría nada en limpio, y que a Kierkegaard le parece «la masa». (Personalmente, también influiría en su sentir social la tragedia de que la gente sencilla con la que tanto le gustaba tratar acabara burlándose de él por las caricaturas del semanario *El Corsario*). Kierkegaard habla de «comunismo» para aceptar, como éste, la igualdad de derechos, pero oponiéndose a lo que tenía de «blasfemo». En definitiva, acepta lo que los nuevos movimientos sociales y políticos aportan como desafío al propio cristianismo, diciendo proféticamente:

El conflicto sobre el cristianismo ya no será conflicto doctrinal... El conflicto (también ocasionado por los movimientos sociales y comunistas) será sobre el cristianismo como existencia. El problema será el de amar al prójimo: se atenderá a la

vida de Cristo, y el cristianismo se señalará esencialmente en ajustarse a la vida. El mundo ha consumido poco a poco esas masas de ilusiones y esos muros de aislamiento con que nos hemos protegido de modo que la cuestión era sólo sobre el cristianismo como doctrina. La rebelión en el mundo grita: «¡Queremos ver acción!» (X<sup>3</sup>, A 346, 1850).

Entre esa rebelión, difícilmente podía saber Kierkegaard que habría un Marx, pero sí vio ya a Feuerbach, el gran crítico de la religión en cuanto «alienación» del hombre proyectado hacia un ideal tomado de sí mismo: Kierkegaard acepta de él de buena gana que critique a los cristianos porque no son realmente lo que dicen ser, sino infieles al cristianismo.

En general, se diría que en la disconformidad con su propia época, la crítica que de ella hace Kierkegaard desde el punto de vista cristiano cuenta con una base personal, incluso temperamental, de antirromanticismo, sin que sea posible delimitar lo uno de lo otro. Veamos un par de citas que tienen algo de sátira de su coyuntura histórica, además de implicar una toma de posición religiosa:

Estoy en la estela de toda esa autocomplacencia humana hegeliana-goethiana en satisfacer a los contemporáneos de uno —esto es, abolir a Dios y convertir a la época en Dios—, y por tanto tengo que tener cuidado de no convertir la verdad en jerga, en esa forma desfigurada, en vez de expresar, con temor de Dios, que *Dios es el amo de la casa* (IX, A 254, s.f., 1848).

Y, más sarcásticamente:

La desesperación de esta época muestra que no puede prescindir de Dios, pues la clave de su desesperación es precisamente ésta: que hay Dios. Es como la muchacha que, cuando no puede salirse con la suya con su amado, le hace rabiar enamorándose de otro. Con eso sólo demuestra su dependencia de él [...] Del mismo modo, esta época desea llegar a tener importancia propia ante los ojos de Dios. [...] Si no puede obtener lo que quiere, se pondrá enferma «y luego, cuando me haya muerto, será tarde». Al parecer, esta época es de la opinión de que de esa manera Dios se verá en un apuro (IV, A 165, s.f., 1843-1844)

### *Continuación de las dificultades de la fe*

En el «punto cero» en que llega a estar Kierkegaard, sería contradictorio preguntar por qué se ha llegado a la fe cristiana, cuando se está en ella: no puede haber «por qué» si es cuestión de libertad y amor, por un lado, y de gracia, por otro lado. Pero sí cabe decir algo, sobre todo negativamente, sobre el «cómo» —un «cómo» a lo Kierkegaard, que no excluye otros muchos casos posibles de fe—. Hay una suerte de «preámbulo de la fe» —por usar el término clásico de la teología, volviéndolo del revés—: la desesperación, o quizá más exactamente, la desesperanza de la vida:

Sólo cuando una persona ha llegado a ser tan infeliz o ha penetrado la miseria de su existencia tan profundamente que tiene que decir de veras: «Para mí la vida no tiene valor», sólo entonces puede hacer una instancia hacia el cristianismo. Y entonces la vida puede alcanzar su mayor valor (XI<sup>2</sup>, A 115, s.f., 1854).

Esta frase se podría conectar con esta otra: «El cristianismo es la terrible seriedad de que tu eternidad se decida en esta vida» (XI<sup>1</sup>, A 91, s.f., 1854). Pero, ante esa miseria desesperanzada, el cristianismo no promete la felicidad de una vida armónica y una paz interior, sino *otra* infelicidad:

Amor perfecto es amar a quien te ha hecho desgraciado. Ningún ser humano tiene derecho a exigir ser amado de ese modo. Dios puede exigirlo: esa es su infinita majestad... (X<sup>3</sup>, A 68, s.f., 1850).

Y, en comentario a su propio seudónimo Anti-Climacus, al margen de su *Ejercitación en el cristianismo*:

...cuando Cristo decide hacerse el Salvador del mundo, un lamento atraviesa toda la humanidad como un suspiro: «¿Por qué haces eso? ¿quieres hacernos infelices?» Sencillamente porque llegar a ser cristiano de verdad es el mayor sufrimiento humano: porque Cristo, como el Absoluto, hace estallar toda la relatividad en que vivimos los humanos para hacernos espíritu... (X<sup>3</sup>, A 526, s.f., 1850).

Pero dentro de esa retracción general e instintiva ante la fe, hay un núcleo intelectual: el escándalo o la locura de que todo dependa de un punto en la historia, de un hecho concreto. Así lo plantea Kierkegaard en las *Migajas filosóficas*, en un largo subtítulo: «¿Es posible un punto histórico para una conciencia de eternidad? ¿cómo puede tal punto de partida tener un interés que no sea meramente histórico? ¿es posible basar una felicidad eterna en un conocimiento histórico?». La cuestión no es la dificultad para demostrar históricamente el nacimiento, vida, palabras y hechos de Jesús, sino el escándalo de que nuestra posibilidad de tener sentido eterno dependa de algo puntual, de un cuerpo, de un lugar, de un momento, que igual podían haber sido otros. (*How odd / of God / to choose / the Jews*, «qué raro / que Dios / eligiera / a los judíos»). En el *Postscriptum*..., como en otros muchos pasajes, habla Kierkegaard de la desesperación —o desesperanza— como requisito, no causa, del salto en que se cae en la fe:

El cristianismo era también una salida desesperada cuando llegó al mundo, y en todas las épocas sigue siéndolo: porque es una salida desesperada para cualquiera que lo acepte realmente (en libro II, cap. 2).

Pero ¿en qué consiste ese salto y la situación posterior? La fe, para Kierkegaard, es obediencia, sumisión, entrega total, no *obsequium rationale*, no reconocimiento mental de un hecho lejano, representado tal vez como en «composición de lugar» ignaciana, y acaso sin compro-

meterse a dejarlo invadir nuestro vivir. Desde una tradición católica es especialmente difícil entender este planteamiento de la fe como un «sí» universal, —ante todo, fáctico y práctico, no primariamente del entendimiento, dentro del movimiento de querer salvarnos de nuestro ser empecatado y desesperante, de modo que lo opuesto al pecado no es la virtud, sino la fe—. Menos extraño puede resultar si se mira a través de Lutero —y, por supuesto, de san Pablo—. Esto, dicho sea de pasada, no quita para que Kierkegaard, cristiano luterano, fuera un tremendo crítico de Lutero, acusándole de haber convertido lo «correctivo» frente al catolicismo en «normativo», y de haber destronado al papa para entronizar a la multitud, terminando en una Iglesia bien avenida con el mundo. En cuanto a Calvino, aunque W. Lowrie quizá exagera al afirmar que Kierkegaard lo ignoró, es cierto que dijo que la idea de la predestinación era «un aborto».

### *El «salto mortal», la alegría final*

La «crucifixión del entendimiento» de Kierkegaard es sólo, pues, un requisito preliminar: lo que abre al hombre a la fe es, aún más, el querer salir del pecado y recuperar el verdadero yo, que, paradójicamente, acepta estar destinado a la entrega total. Es «perder la vida» —en términos evangélicos—: pero la vida que se gana, es otra. Así llega el trance, del «salto» —como dice Kierkegaard, quizá traduciendo el *Sprung* que Lessing se confesaba incapaz de dar: o el *salto mortale*, como decía Jacobi, tomando el término italiano circense—: el zambullirse bajo «setenta mil brazas de agua». Y ¿se puede estar seguro de haberlo dado? Kierkegaard dice, en paradoja confiada, reveladora de una esperanza básica por debajo de la desesperanza en el mundo:

Si no tienes fe, cree por lo menos que llegarás en efecto a tenerla y entonces sí que tienes fe (X<sup>3</sup>, A 536, s.f., 1850).

A partir de ahí, y con la gracia divina, puede empezar la fe —que es fe en algo absolutamente no propio: un Dios redentor en Jesucristo—. Y, en la medida en que empieza la fe, su primera apariencia de sacrificio cruel se revela como alegría —según ocurre también en el amor humano—. En un momento dado de su juventud, Kierkegaard tuvo una experiencia —que nos hace pensar en otra análoga de Pascal—, aludida y concentrada en sus papeles en el término «alegría». En el *Postscriptum* habla de broma divina, comprendida al superar el nivel ético:

...cuando una personalidad ética, genuinamente inspirada, se eleva a la sagrada condición juguetera de la divina locura, diciendo: «Quiero ser como creado para un capricho, ésta es la broma; y sin embargo me propongo querer lo ético con toda mi fuerza...».

### En sus *Papeles* queda más claro:

Creer en Dios significa esencialmente alegrarse de modo imparcial en y por Dios... Pues la alegría de la fe es que Dios es amor, lo cual —prescindiendo de mi entendimiento— es amar toda alegría o tristeza que me salga al camino (XI<sup>2</sup>, A 114, s.f., 1854).

### En otro lugar:

Alegría, porque es «por alegría» por lo que uno no se atreve a creer lo más bienaventurado de todo. No lo crees —pero ten valor, pues la razón es que realmente es demasiado gozoso; es la alegría lo que estorba; ¿no es gozoso esto? Se dice de los discípulos que no se atrevían a creer de alegría (Lucas 24 41) (VIII<sup>1</sup>, A 300, s.f., 1847).

Quizá el texto más emotivo sobre la vida del cristiano como broma sea éste, en que se representa el momento de la muerte:

El hombre religioso debe hablar así: «Humanamente hablando, estos setenta años han estado llenos de terrible esfuerzo y sacrificio; perdóname, perdóname por intentar expresar mi amor, por querer con tanto empeño demostrar mi amor». Imaginemos el caso de un niño que trabaja todo un año preparando un regalo de cumpleaños...; el niño llega cariñosamente con su regalo, pero está dispuesto a cambiar en un momento todo aquello en una broma y decir: «Era sólo una broma: perdóname por atreverme a expresar mi gratitud» (X<sup>2</sup>, A 76, s.f., 1849).

Estas líneas se pueden leer como una parábola de la vida del propio Søren Kierkegaard, tranquilo, en el fondo, con toda la humanidad: «Continuamente descanso pensando que todos nos salvaremos» (X<sup>5</sup>, A 46, s.f., 1852). El hombre de la exigencia infinita confía en la misericordiosa gracia infinita. Ese es el final de su proceso. ▶

## BIBLIOGRAFIA

### 1. *Obras en castellano*

*Obras y papeles*, Guadarrama, Madrid, 1961-1975, 11 vols.

*Diario de un seductor*, Ediciones 29, Barcelona, <sup>5</sup>1984.

*Temor y temblor*, ed. y trad. de V. Simón Merchán, Tccnos, Madrid, 1987.

*El concepto de angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967.

*Mi punto de vista*, Aguilar, Madrid, 1987.

*In vino veritas y La repetición*, Guadarrama, Madrid, 1967.

*Etapas en el camino de la vida*, S. Rueda, Buenos Aires, 1952.

*La enfermedad mortal o tratado de la desesperación*, Guadarrama, Madrid, 1969.

*Diario íntimo*, Planeta, Barcelona, 1993.

### 2. *Estudios*

Amorós, C.: *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Anthropos, Barcelona, 1987.

- Bonifaci, C. F.: *Kierkegaard y el amor*, Herder, Barcelona, 1963.  
 Collado, J. A.: *Kierkegaard y Unamuno*, Gredos, Madrid, 1962.  
 Collins, J.: *El pensamiento de Kierkegaard*, FCE, México, <sup>1</sup>1986.  
 Chcstov, L.: *Kierkegaard y la filosofía existencial*, Sudamericana, Buenos Aires, 1951.  
 Jolivet, R.: *Introducción a Kierkegaard*, Gredos, Madrid, 1950.  
 Larrañeta, R.: *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, San Esteban, Salamanca, 1990.  
 Larrañeta, R.: «Recepción y actualidad de Kierkegaard en España»: *Estudios Filosóficos*, 105 (1988), 317-346.  
 López Aranguren, J. L.: «El luteranismo de Kierkegaard», en *El protestantismo y la moral*, en *Obras completas II*, Trotta, Madrid, 1994.  
 Maceiras, M.: *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Cincel, Madrid, 1985.  
 Sartre, J.-P. - Heidegger, M. - Jaspers, K. y otros: *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, <sup>1</sup>1980.

## TEXTOS

## 1. [Ser escritor]

Quiero decir al estimado público cómo ocurrió que llegué a ser un escritor. La historia es muy sencilla, pues no puedo atribuirla en absoluto a haber tenido una visión, un sueño, un golpe de genio, o cosa así. En cierto sentido, yo había desperdiciado más o menos ociosamente varios años de estudiante: leyendo y pensando, es cierto, pero mi indolencia me había dominado por completo. Entonces, un domingo por la tarde, hace cuatro años, estaba yo sentado en el café de los jardines Fredericks, fumando mi cigarro y mirando a las camareras, cuando de repente me abrumó este pensamiento: «Estás desperdiciando el tiempo sin hacer nada bueno: a tu alrededor van apareciendo, uno tras otro, genios de primera clase para hacer cada vez más fácil la vida y la existencia y el tráfico de la historia universal y la comunicación con la felicidad eterna.» ¿Y tú que haces? ¿No deberías dar también con algún modo de ayudar a la época?» Entonces se me ocurrió: «¿Y si me pusiera a hacerlo todo difícil? Así podría tratar de servir de todas las formas. Aun cuando la época no necesitara un poco de lastre, no dejarían de quererme cuantos lo hacen fácil todo, pues si no hay nadie dispuesto a hacerlo difícil, se hace demasiado fácil el hacerlo fácil». Desde ese momento (encontré mi entretenimiento en este trabajo) esto es, el trabajo me ha entretenido, pero ciertamente (no me ha mantenido, pues he gastado dinero en él) Después de todo, uno no se puede empeñar en que la gente pague para que se lo pongan todo difícil: de hecho, eso lo haría aún más difícil. Pero los que lo hacen fácil realmente deberían sustentarme, pues salen ganando. Ellos me han utilizado decididamente y han supuesto simplemente que lo hacía por ellos, sólo para que pudieran tener algo que hacer fácil (VI, A 85, s.f., 1845).

2. [*Ser cristiano*]

- {Creo que si alguna vez llego a ser un cristiano en serio, mi más profunda vergüenza será que no lo llegara a ser antes; que primero tuviera que probar todo lo demás (II, A 202, 8 de diciembre, 1837).

Mi vida entera es un epigrama para que los hombres tomen conciencia. Por eso tengo que esforzarme al máximo en estar solo; cuando llegue su momento, el epigrama herirá más profundamente. Es un esfuerzo terrible: muchas veces apenas me atrevo a pensar en el enorme peso que soporto en la cabeza. Pero todos los días me acomodo un poco y me digo: la obediencia es más preciosa ante el Señor que la grasa de los carneros.

Sólo se me podrá entender después de mi muerte; mientras vivo, puedo ser feliz con la convicción de que se me entenderá: yo mismo soy capaz de entender por qué no puedo ser entendido antes y que mi tarea es el trabajo de renuncia de mi mismo; pero verdaderamente es un trabajo enorme.

Cuando uno está en esta posición, no necesita tres pruebas de la inmortalidad del alma. Gran Dios, si por la fe en la eternidad no tuviera a mano ese derecho, hace mucho que habría sucumbido (VIII', A 549, s.f., 1848).

(Toda mi naturaleza ha cambiado. Mi encierro y mi apartamiento están rotos —estoy libre para hablar.)

¡Gran Dios, dame gracia!

- Es cierto lo que me dijo mi padre: «Nunca valdrás nada mientras tengas dinero». Habló proféticamente: creyó que yo llevaría una vida loca. Pero no exactamente así. No, con mi inteligencia y mi melancolía, y luego tener dinero... ¡Ah, qué clima propicio para desarrollar toda clase de tormentos de tortura de mí mismo en el corazón!... (VIII', A 640, 19 de abril, 1848).

3. [*Esperanza*]

Es prodigioso cómo me abruma el amor de Dios: ay, después de todo, no conozco oración más verdadera que la que rezo una y otra vez; que Dios me tolere, que no se irrite conmigo porque le doy gracias siempre por haber hecho y hacer por mí indescriptiblemente más de lo que yo había esperado nunca. Rodeado por el ridículo, acosado día tras día por la mezquindad de los hombres, sí, incluso los más cercanos a mí, no sé hacer otra cosa, en mi casa o en lo íntimo de mi ser, sino dar gracias y gracias a Dios, porque comprendo que lo que ha hecho por mí es indescriptible, un ser humano —y después de todo ¿qué es un ser humano ante Dios? una nada, menos que nada—. ¡Y entonces Dios me ayuda y me concede lo que me ha concedido! Una vida que era una carga para mí, por mucho que conociera a veces todas las rachas felices, pero que estaba amargada por el punto negro que lo echaba a perder todo; una vida que, si los demás conocieran su secreto comprendía yo que me



harían objeto de piedad y simpatía desde el arranque y una carga para mí mismo: Dios toma una vida así bajo sus alas. Me permite llorar ante él en tranquila soledad, para vaciar una y otra vez mi dolor, consolado por saber que le importo —y al mismo tiempo da a esta vida de dolor un significado que casi me abruma, me concede éxito y fuerza y sabiduría para todos mis logros, y hace que mi entera existencia sea una pura expresión de ideas.

Pues ahora veo claramente (otra vez para nueva alegría en Dios, una nueva ocasión de dar gracias) que mi vida estaba planificada. Mi vida empezó sin espontaneidad ni inmediatez, con una terrible melancolía, básicamente perturbada desde mi primera niñez; una melancolía que me sumergió en el pecado y la disipación durante un tiempo, y, sin embargo, hablando humanamente, casi más enajenado que culpable. Luego la muerte de mi padre realmente me detuvo. (No me atrevía a creer que eso, la miseria fundamental de mi ser, se pudiera levantar;) así capté lo eterno, con la bienaventurada seguridad de que Dios es amor, en efecto, aunque tendría que sufrir así toda mi vida, sí, con esa bienaventurada seguridad. Así es como consideré mi vida. Entonces, una vez más, quedé sumergido, y comprensivamente, en el abismo de mi melancolía, por tener que romper mi noviazgo) ¿Y por qué? Sencillamente porque no me atrevía a creer que Dios levantara la desgracia elemental de mi ser, que se llevara mi melancolía casi enajenada; como lo deseaba ahora con toda la pasión de mi alma entera en atención a ella y también a mí. Era demasiado doloroso tener que reproducir mi propia desgracia. Una vez más, me resigné. Pensando sólo en dejarla libre, me aparté de esa vida, pero siempre con la bienaventurada seguridad, alabado sea Dios, de que Dios es amor —nada me ha sido más seguro.

Y ahora, cuando de muchos modos he sido llevado al punto de ruptura, ahora (desde Pascua, aunque con interrupciones), se ha despertado una esperanza en mi alma de que quizá sea todavía la voluntad de Dios levantar esta desgracia elemental de mi ser. Es decir, ahora creo, en el sentido más profundo. La fe es espontaneidad tras reflexión. Como escritor y filósofo lo he presentado todo en el medio de mi imaginación, viviendo yo mismo en resignación. Ahora la vida se me acerca, o yo me acerco a mí mismo, llego a mí mismo. —Para Dios todo es posible—. Este pensamiento es ahora mi santo y seña y ha alcanzado para mí un significado que nunca imaginé. Aunque no vea salida, nunca he debido tener la audacia de creer que no la haya para Dios. Pues es desesperación y blasfemia confundir nuestras migajas de imaginación y cosas así con las posibilidades de que dispone Dios (VIII<sup>1</sup>, A 650, s.f., 1848)

Alabado sea Dios, habrá tiempo en la eternidad para pensar cada pensamiento a fondo hasta el menor detalle. Allí, pensar no significará sino pensar; no significará ganarse la vida, adquirir honor y prestigio, y ser entendido por los demás por medio de unos pensamientos a medio digerir.

Mi temporada de penitencia sin duda acabará pronto. No tengo

nada de que quejarme: en entendimiento con Dios, me doy cuenta de por qué sufro —y doy gracias—. Vivo —y con ayuda de Dios moriré— en la fe de que cuando esté muerto (y no puede ser antes, pues entonces no sería penitencia hasta el final), Él pondrá el sello de la Providencia en mi vida para que sea útil y lleve a los hombres a darse cuenta de Dios y de qué frívolamente se impiden así mismos llevar la vida más alta, una vida en compañía de Dios.

No es porque me imaginara ser mejor que otros por lo que elegí esta vida que siempre he sentido que era mi tarea concedida. Era porque me sentía más desgraciado —y mayor pecador.

Por eso llevo mi vida en rechazo riguroso de cualquier recompensa mundana, y por eso siempre he sido (en el espíritu del cristianismo) maltratado, detestado, despreciado, expuesto a toda dureza, mientras círculos selectos se alegran en silenciosa envidia.

(No tiene sentido hablar de esto con nadie. Hay un tiempo de callar.) (El supremo prototipo lo demuestra. Él estuvo callado) Lo he aprendido de alguien menor, pues Sócrates, después de todo, tuvo en su mano salvar la vida —adulando al pueblo (IX, A 42, s.f., 1848).

#### 4. [Paradojas]

(El exponerme voluntariamente a los ataques de *El Corsario* es sin duda lo más intenso] en el orden del genio, que he hecho. Tendrá resultados en toda mi escritura, será muy importante para toda mi tarea respeto al cristianismo y mi elucidación del cristianismo, para proyectarla enteramente a la reflexión.

Se dice a menudo que si Cristo viniera al mundo, una vez más sería crucificado. Eso no es del todo verdad. El mundo ha cambiado; está ahora sumergido en «entender». Por tanto Cristo sería ridiculizado, tratado como un loco, pero un loco de quien uno se ríe. ←

La antinomia debe resolverse ahora: que uno *ha de* creer algo que la burla puede hacer ridículo. Eso es una acentuación más alta que el *credo quia absurdum*. Al hombre sencillo le dice sencillamente: Lo único que tienes que hacer es creer. Al entendimiento comprensivo le dice: Es diametralmente opuesto al entender, pero *has de* creer. Aquí el *has de* es más fuerte precisamente porque se opone a algo. En relación con la más cáustica burla de la intelectualidad dice: Bueno, ahora, desde tu punto de vista, es ridículo, muy ridículo, lo más ridículo de todo —pero *has de* creer, es asunto de cielo o infierno, *has de* creer. Es un terrible *has de* precisamente porque concede tanto a la oposición.

Ahora entiendo cada vez mejor la original y profunda relación que tengo con lo cómico: que me he permitido que se rieran de mí —pero lo que digo es verdad.

Cuando no se concede nada a la oposición, el *has de* no es tan fuerte. Cuanto más se concede, más temible es ese *has de*. La concesión es, por decirlo así, la altura de la ducha.

Por tanto, el que vaya a presentar el cristianismo debe tener todo lo que tenga a su disposición el burlón más cáustico, precisamente para plantear esto: *has de* (X<sup>1</sup>, A 187, s.f., 1849).

El punto de lo esencialmente cristiano consiste en que es presencia. Por eso ningún poeta ni orador puede retratarlo, pues usan demasiada imaginación. Esto, a su vez, es la propia razón (el error) de que el poeta y el orador mismos lleguen a ser amados y estimados. Pues es a distancia como parece amable al cristianismo a los ojos de los hombres. √

Sólo un dialéctico puede retratar el cristianismo, porque al quitar continuamente todas las ilusiones, perfora, por decirlo así, en el presente. Por consecuencia, le irá difícilmente a tal persona dialéctica, pues el cristianismo que esté totalmente presente es odioso y perturbador (IX, A 114, s.f., 1848).

Al que llame, se le abrirá. Y aunque Dios no abra en seguida, consolaos. Pensad en un padre que está en su cuarto preparando algo para dar a un hijo, que debe llegar en un momento dado. Pero el niño llega demasiado pronto. Llama, pero no se le abre. Y el niño ve por la luz que hay alguien en el cuarto. El niño se entristece. ¿Y por qué no le abren? Porque los preparativos para la alegría del niño no están del todo completos (VIII<sup>1</sup>, A 586, s.f., 1848).

Cuando considero [la muerte de Cristo, el espectáculo] (considerado como el prototipo) es muy poco edificante. (1) Hay poco de edificante en ver que el santo e inocente haya de sufrir de ese modo, y que en consecuencia el mundo esté tan corrompido. (2) ¿Qué tiene de edificante para mí (el culpable) que el inocente sufra de ese modo? Pero es la expiación. Por tanto, al mismo tiempo que me arroja de sí mismo como diciendo: «¿Qué tengo que ver contigo?», me está atrayendo a sí mismo por la expiación (VIII<sup>1</sup>, A 83, s.f., 1847).

## 5. [Escándalos del cristianismo]

La cuestión real es que se presente a Jesucristo tal como anduvo y pasó el tiempo y vivió hace 1800 años. Sólo así está presente y quiere estar aquí en la tierra; en la eternidad, volverá otra vez en gloria.

Con Jesucristo es muy diferente que con un hombre que quizá vivió despreciado, mal visto, socialmente inferior, pobre, malentendido, y luego murió —y los hombres descubrieron que había algo grande en él, y ahora es ese gran hombre. Ahora los hombres ya no preguntan por su inferioridad social; eso no importa, todo lo más tiene un interés histórico; ahora es y sigue siendo el gran hombre que era. Eso significa que la inferioridad social no tenía relación esencial con él.

Es muy diferente con Jesucristo. Él es la paradoja. La inferioridad social le pertenece de un modo absolutamente esencial: él es esa misma paradoja, la unión de Dios y de un hombre socialmente insignificante.

Pero no es así como lo ven los hombres. Consideran a Jesucristo como un gran hombre que vivió incomprendido mientras vivía, pero

que después de su muerte llegó a ser alguien grande y así es como se le considera ahora.

¡Ah! Por eso todo cristianismo es un sinsentido. Se le ha quitado todo peligro al cristianismo. Es coqueteo y consuelo fácil y cosas así.

No, Jesucristo es el signo de ofensa y el objeto de fe. Sólo en la eternidad está en su gloria. Aquí, en la tierra, nunca debe ser presentado de otro modo que en su insignificancia social —de modo que cada cual pueda sentirse ofendido o creer.

Considerar a Cristo como algo grande del modo antes citado es blasfemia. Si en todo momento no se vincula incondicionalmente el mayor peligro humano posible al ser cristiano —como fue en un tiempo—, entonces el cristianismo está abolido (IX, A 57, s.f., 1848).

«Oro y plata no tengo, pero te doy lo que tengo: levántate y anda», dijo Pedro. Después el clero dijo: Oro y plata tenemos, pero no tenemos nada que dar [...] (X<sup>1</sup>, A 460, s.f., 1849).

Epigrama. Se cuenta de un pastor sueco que, habiendo movido a lágrimas a todo el mundo con sus palabras, sin duda magistrales, añadió tranquilizadamente, quizá conmovido él mismo al ver el efecto que había producido: «No lloréis, hijos míos; a lo mejor es mentira». ¿Por qué no añaden eso los pastores hoy día?

Respuesta: No es necesario. Los feligreses lo saben, pero sus lágrimas podrían ir no menos en serio; ¿no van en serio las lágrimas que se vierten en el teatro donde, claro está, los feligreses o espectadores cristianos saben que todo es mentira? (X<sup>2</sup>, A 110, s.f., 1853).

Ocurre lo mismo con el cristianismo o con hacerse cristiano como con todas las curas radicales. Uno lo aplaza tanto como es posible (I, A 46, febrero, 1835).

Hay solamente una prueba, muy adecuadamente patológica, de la verdad del cristianismo: cuando la angustia del pecado y la conciencia cargada obligan a un hombre a cruzar la estrecha línea entre la desesperación y la locura —y el cristianismo. Ahí está el cristianismo (X<sup>1</sup>, A 467, s.f., 1849).

## 6. [El cristianismo como desafío]

El cristianismo se ha cambiado demasiado en un consuelo, y hemos olvidado que es un *requerimiento*. ¡Ay de vosotros, débiles predicadores! La consecuencia es que le resulta mucho más terriblemente costoso a la persona que haya de volver a proclamar el cristianismo (X<sup>2</sup>, A 187, s.f., 1849).

Mi concepto del cristianismo. Al presentarlo, se elevará un clamor de que es una exageración, que realmente quiero abolir el cristianismo o asustar a la gente para que se aleje, etc.

A eso, ésta es la respuesta. Cuando, de generación en generación, a esos miles y millones se les ha permitido sin objeción disminuir y disminuir el cristianismo, entonces, el ir al revés ciertamente debe parecer

una exageración terrible, especialmente porque (por la sencilla razón de que el error ha continuado tanto tiempo) debe llevarse, si es posible, a un extremo cualitativo, para que la propia marcha al revés no acabe conformándose al error.

Pero en tal caso el error no está en la marcha al revés sino en el error anterior (X<sup>3</sup>, A 172, s.f., 1850).

Pensad en un amo indulgente. Sí, dicen sus subordinados, hace cualquier cosa por nosotros, es verdad, pero ponerse de veras en nuestro pellejo, eso no lo puede hacer. Nunca ha estado en nuestro pellejo; no nos puede ayudar del todo.

Aquí está el cristianismo. Dios decidió hacerse hombre para ser realmente capaz de tener compasión de los hombres (X<sup>4</sup>, A 452, s.f., 1852).

### 7. [*La cristiandad juega al cristianismo*] \*

Cuanto más lo miro, más claro me parece que la culpa de la cristiandad es que en lugar de lo que el Nuevo Testamento entiende por cristianismo, la Cristiandad ha dado en jugar al cristianismo, cierto que de un modo tan atrevido e inagotable como sabe hacerlo la imaginación humana.

Jugar al cristianismo siempre se reconoce por la compartimentación de la vida, de modo que, en la vida práctica, uno deja que la vida vaya como va —y además uno es cristiano. sic<sup>1</sup>.

Lo que quería el Dios del cristianismo era una transformación del mundo, pero una transformación del mundo efectivo, práctico.

Con ese fin hizo proclamar su voluntad, como diciendo: «Empezad ya, me he sentado a esperar, dispuesto a implicarme con vosotros».

Todo el que es cristiano de tal manera que diga: «En escondida interioridad o el domingo en la iglesia, yo evoco esos exaltados pensamientos, pero sé muy bien que las cosas no van así, y en la vida práctica hago lo mismo que el mundo práctico» —juega al cristianismo y deja en ridículo a Dios. Pues es dejar en ridículo a Dios el tenerle sentado esperando, dispuesto a implicarse con nosotros— cuando, nótese por favor, el cristiano se arriesgue realmente.

Si se dice alguna vez de un niño que sigue jugando demasiado, probablemente es asunto de un año o dos lo más, y seguro que es hijo único, pero esto puede seguir así cientos de años con millones de personas jugando al cristianismo: es terrible. Las proporciones de la existencia son tan tremendas que dan vértigo —por suerte el individuo, en el sentido cristiano, sólo tiene que responder de él mismo (XI<sup>2</sup>, A 102, s.f., 1854).

Mi idea es que Dios es como un poeta... Por eso se acomoda con el mal y toda la estupidez y la miseria y la mediocridad de lo trivial, etc. El poeta está relacionado del mismo modo con sus producciones poéticas (también llamadas sus creaciones). Pero igual que es una equivocación creer que lo que dice o hace un personaje determinado en un poema

representa la opinión personal del poeta, también es una equivocación suponer que Dios aprueba todo lo que ocurre y cómo ocurre. Ah, no. Él tiene su propio modo de ver las cosas. Pero permite poéticamente que todo lo posible salga adelante; él mismo está presente en todas partes observando, todavía poeta, en un sentido poéticamente impersonal, atento a todo por igual, y en otro sentido, personal, estableciendo las más terribles distinciones —tales como entre el bien y el mal, entre el querer de acuerdo con su voluntad y el no querer de acuerdo con su voluntad, y así sucesivamente.

La tontería hegeliana de que lo real es lo verdadero, es como la confusión de echar encima al poeta las palabras y actos de sus personajes dramáticos como palabras y actos suyos propios (XI<sup>2</sup>, A 98, s.f., 1854).

# LA AUTORREALIZACION O LIBERACION HUMANA COMO CRITICA DE LA RELIGION EN FEUERBACH

*Manuel Cabada Castro*

## I. EL INTERES POR LA RELIGION

Como otros grandes pensadores del siglo XIX alemán, también Feuerbach (1804-1872) tiene una determinada relación biográfica e intelectual con la teología.

Al concluir su bachillerato, inicia en 1823 sus estudios de teología protestante en Heidelberg con el racionalista Heinrich Eberhard Gottlob Paulus<sup>1</sup> y, a continuación, con el hegeliano Karl Daub, profesor de dogmática, que despertará su interés por Hegel. Feuerbach asiste efectivamente por poco tiempo a las clases de Antiguo Testamento de Paulus, pero se distanciará pronto de su ortodoxo racionalismo, para seguir entusiásticamente a continuación la orientación romántico-especulativa, claramente hegeliana, de Daub<sup>2</sup>. Después de los dos semestres de teología en Heidelberg, en la primavera de 1824, se traslada a Berlín, en donde serán profesores suyos Hegel y Schleiermacher. Será al final del primer año de su estancia en Berlín cuando Feuerbach abandonará definitivamente la teología para iniciar sus estudios filosóficos. Fue sobre todo Hegel quien influyó en este cambio de rumbo de Feuerbach: «Asisto a las clases de Hegel —escribe en 1824— sobre lógica, metafísica y filosofía de la religión [...]. Las clases de Hegel me producen un placer infinito»<sup>3</sup>. Este interés por la filosofía se acaba imponiendo:

1. El padre de Feuerbach informa al teólogo Daub en 1823 sobre el «apasionado amor a la teología» de su hijo. Cf. E. Thies, *Ludwig Feuerbach zwischen Universität und Rathaus oder die Heidelberger Philosophen und die 48er Revolution*, Heidelberg, 1990, 11.

2. Cf. *Ibid.*, 11 s.

3. XIII, 230. Citamos a Feuerbach, si no se indica expresamente otra edición, por la siguiente: L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (eds. W. Bolin y F. Jodl), Stuttgart-Bad Cannstatt, <sup>1</sup>1959. El primer número indica el tomo, el segundo la página.

«Apenas había asistido yo medio año a las clases de Hegel —recuerda más tarde— y ya sabía lo que quería y debía hacer: ¡no teología, sino filosofía...; no creer, sino pensar!» (IV, 417).

El epistolario de principios de 1825 entre Feuerbach y su padre muestra su clara decisión: «Me resulta imposible el estudio de la teología [...]. El alimento de la niñez se hace indigerible al hombre maduro» (XII, 243; cf. XII, 236-252). De hecho ya en Heidelberg los estudios de teología no le acababan de llenar: «Mi amor hacia ella era ya entonces débil y se fue haciendo cada vez más débil, hasta que desapareció por completo» (XII, 247).

Feuerbach necesitaba dar vía libre a su preocupación general por el hombre, que va a constituir en adelante su nueva religión: «Palestina me resulta demasiado estrecha; necesito caminar por el ancho mundo, y esto sólo lo puede hacer el filósofo» (XII, 243).

En abril de 1825, al final de su primer año en Berlín, Feuerbach empieza a caminar por la nueva vía: «He abandonado la teología, pero no lo he hecho apasionadamente o a la ligera; no lo he hecho porque no me guste, sino porque no me llena, porque no me da lo que le pido y necesito» (II, 361 s).

El proceso seguido por Feuerbach es descrito por él mismo del siguiente modo: «Dios fue mi primer pensamiento; la razón, el segundo, y el hombre, mi tercero y último pensamiento» (II, 388).

Ello no quiere decir en modo alguno que Feuerbach se haya olvidado posteriormente de sus primeras preocupaciones por la teología o la religión. Veinticinco años después de su ruptura con la carrera teológica escribirá todavía: «Pese a las diferencias existentes entre mis escritos, todos tienen en definitiva una única meta, un único afán, un único tema; este tema es la religión y la teología, y lo que con esto se relaciona» (VIII, 6). ▶

Y en este sentido no es superfluo indicar que Feuerbach había propuesto algunos otros posibles títulos para su obra más conocida de 1841, *La esencia del cristianismo*, en los que la palabra «teología» o «religión» aparecían de manera explícita<sup>4</sup>.

## II. CRÍTICA DE LA VIVENCIA RELIGIOSA TRADICIONAL

La crítica de Feuerbach a la religión se va a distanciar de otras críticas típicas sobre todo del siglo XVIII. John Toland había publicado en 1796

4. He aquí algunos de los títulos (o parte de los mismos) propuestos por Feuerbach a su editor para su obra, *La esencia del cristianismo*: «La verdad de la religión y la ilusión de la teología. Contribución a la crítica de la filosofía especulativa de la religión», «Complemento crítico a la filosofía especulativa de la religión», «Filosofía de la religión desde el punto de vista de un racionalismo especulativo», etc. (cf. XIII 55 s.). Por lo demás, aunque se puede decir que en todas las obras de Feuerbach está presente el tema de la religión, en algunas de ellas se hace más explícita dicha temática, concretamente: *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, 1830 (I, 3-90; XI, 69-324); *La esencia del cristianismo*, 1841 (VI); *La esencia de la religión*, 1846 (VII, 433-505); *Lecciones sobre la esencia de la religión*, 1852 (VIII); *Teogonía, según las fuentes de la antigüedad clásica, hebrea y cristiana*, 1857 (IX).



*Christianity not mysterious*, en la que se alude a la divinidad en términos de «negocio» de los que viven de la misma. A.-L.-C. Destutt de Tracy interpretará posteriormente en esta línea la religión como «engaño sacerdotal»<sup>5</sup>. Aunque se pueden encontrar elementos de esta crítica también en Feuerbach, lo esencial de su crítica consistirá en ver la religión como un producto que emerge espontáneamente de la mente y del corazón del hombre, cuando éste no se hace cargo por sí mismo de su propia existencia, abandonándose pasivamente a poderes extraños creados por él mismo para su propio consuelo.

Hay que tener en cuenta por otra parte que, aunque la crítica de la religión de Feuerbach adquiere con frecuencia un tono esencialista o general, su punto de mira es de hecho la religión real y concretamente vivida por sus contemporáneos. Feuerbach dice explícitamente que cuando él afirma que «el secreto de la teología es la antropología» no hace sino levantar acta de lo que la «historia ha realizado ya hace tiempo»<sup>6</sup>. Hay una intención, pues, predominantemente descriptiva:

Yo no me pregunto como Kant: ¿cómo son posibles las proposiciones *a priori*? O sea, no me pregunto: ¿cómo es posible la religión?; sino más bien: ¿qué es la religión, qué es Dios? Y esto a base de hechos concretos (X, 344).

Sabemos hoy día, por lo demás, gracias a las investigaciones que se están realizando sobre los escritos inéditos de Feuerbach hallados en la Biblioteca de la Universidad de Munich, que Feuerbach estaba bastante al tanto de los conocimientos de la época en torno a los comportamientos religiosos de los pueblos llamados primitivos, etc.<sup>7</sup>. Se trata, pues, de un acercamiento al hecho religioso, no estrictamente desde la filosofía o la metafísica, sino más bien desde la psicología. En este sentido dice explícitamente Feuerbach que trata a la teología como «patología psíquica»<sup>8</sup>, y que la finalidad de sus escritos es, en consecuencia, «terapéutica o práctica»<sup>9</sup>. Feuerbach intenta hacer ver que las imágenes y conceptos religiosos no tienen otro origen que la subjetividad humana enmarcada en el cosmos que la rodea. Reducción, pues, psicológica de la religión, que Feuerbach ve ya confirmada en las ideas del propio J. Böhme (cf. III, 177 s.; VIII, 197).

Como presupuesto o componente de esta visión feuerbachiana de la religión hay un previo interés o simpatía con la concepción panteísta o panteizante de autores como G. Bruno («Giordano Bruno es amigo ínti-

5. Cf. B. Casper, *Wesen und Grenzen der Religionskritik. Feuerbach, Marx, Freud*, Würzburg, 1974, 13 ss.

6. Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (ed. W. Schuffenhauer), I, Berlin, 1956, 6.

7. Cf. F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990, 10 s.

8. L. Feuerbach, o. c., 4 s. De aquí el rechazo feuerbachiano de cuestiones metafísicas relativas al origen o fundamento último del universo, etc. Cf. M. Cabada Castro, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid, 1975, 85 s.

9. *Ibid.*, 7.

mo mío y congenio profundamente con él», escribe tempranamente en 1835: XII, 282)<sup>10</sup>, o Spinoza (en este mismo año se declara a sí mismo «Spinozist»: XII, 283). Feuerbach sostiene, en efecto, que hay un proceso lineal y coherente que va desde el teísmo o la teología, a través del panteísmo, hasta el ateísmo (cf. II, 223 s., 262). La coherencia de este proceso, tal como la ve Feuerbach, estriba en que el teísmo (el maestro de Feuerbach, Hegel, había profundizado ya en esta visión) implica necesariamente una determinada divinización del mundo y, en consecuencia, una autosuficiencia del mismo: «al no estar las cosas o el mundo fuera de Dios —en palabras de Feuerbach—, no existe tampoco Dios ninguno fuera del mundo» (II, 263). Toda la carga ontológica tradicional de la divinidad se adentra así en el hombre y éste recobra de este modo una fuerza y vigor sin límites. El hombre vive así en el aura de la divinidad, que constituye así su sentimiento básico.

De aquí el interés de Feuerbach por las corrientes ideológicas pietistas, fundamentalmente de signo protestante o luterano, en las que el sentimiento se convierte en esencia y órgano de la religión. Significativa es la alusión, por ejemplo, al pietista Sebastian Franck (†1542), al escribir Feuerbach:

Dios es [...] el eco de nuestros gemidos de dolor. El dolor tiene que exteriorizarse; el artista [...] calma su dolor oyéndolo, objetivándolo; aligera la carga que pesa sobre su corazón al comunicarla a los aires, haciendo de su dolor una esencia universal [...]. Este aire libre del corazón, este misterio expresado, este dolor anímico alienado, es Dios. Dios es una lágrima de amor vertida en la soledad más profunda sobre la indigencia humana. «Dios es un gemido inexpressable que yace en el fondo de nuestras almas» (Sebastian Franck von Wörd). Esta afirmación constituye la expresión más notable, más profunda y más verdadera de la mística cristiana (VI, 145 s.).

Panteísmo y mística pietista se dan en cierto modo la mano, tal como lo ve Feuerbach, en la figura (a la que ya hemos aludido más arriba) de Böhme (†1624). En sus primeras obras comenta Feuerbach con una cierta insistencia las ideas de Böhme sobre la implicación de Dios en el mundo (dado que éste no tiene otro origen ni otro lugar que no sea la misma divinidad), en una línea que al discípulo de Hegel no le resultaba difícil entender y valorar<sup>11</sup>. Y lo mismo ocurre con el temprano interés también de Feuerbach por otro conocido pietista alemán, Angelus Silesius (†1677), a quien alude Feuerbach en su trabajo de habitación de 1828<sup>12</sup>.

10. Las lecciones que dicta Feuerbach en Erlangen en 1835-1836 son buena prueba de su temprano entusiasmo por el panteísmo y concretamente por las ideas de G. Bruno sobre la unidad de Dios con el mundo, que infinitizan a éste. Cf. L. Feuerbach, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie* (ed. de C. Ascheri y E. Thies), Darmstadt, 1974, 41 s., 45 ss. Feuerbach indica aquí mismo que «el panteísmo es la filosofía que recibe en el hombre inmediatamente la forma de la religión» (*ibid.*, 42).

11. Cf. II, 78 ss.; XIII, 131 s.; L. Feuerbach, *Vorlesungen...*, XXXV, 28 s.

12. Cf. XI, 57. En este sentido Juan P. Miranda ha puesto de relieve la idea de E. Bloch de que la mística está en el origen de la teoría de la religión de Feuerbach. Cf. J. P. Miranda, *Wider die Götzen* -

Por todo ello se comprende que la visión básica de la religión en Feuerbach está esencialmente en relación con la subjetividad, en la línea de la dimensión «práctica», en la que la había colocado Kant. En este sentido escribe Feuerbach en *La esencia del cristianismo*:

Dios es esencialmente objeto únicamente de la religión, no de la filosofía; del sentimiento, no de la razón; de la angustia interior, no de la libertad de pensamiento; brevemente, Dios es un objeto o una esencia que expresa, no la esencia del punto de vista teórico, sino del práctico (VI, 224).

Es fácil comprender desde aquí la utilización que él va a hacer de la concepción schleiermacheriana de la religión. En efecto, Feuerbach va a mirar con simpatía el «sentimiento de simple y pura dependencia» de Schleiermacher como expresión exacta de la religión tal como la ve Feuerbach. Para él es el «sentimiento de dependencia el nombre o concepto único y universal que designa y explica correctamente el fundamento psicológico o subjetivo de la religión» (VIII, 39).

El «gran» (II, 360) Schleiermacher, junto con Hegel, había sido profesor de Feuerbach en Berlín. Y en Schleiermacher influye directamente la filosofía antirracionalista sentimental de Fr. H. Jacobi. La filosofía especulativa de Hegel tenía que mirar necesariamente con recelo toda concepción de la religión anclada fundamentalmente en el sentimiento. Y de aquí la polémica entre el «espíritu» de Hegel y el «sentimiento» de Schleiermacher, dos años antes de que Feuerbach se trasladara a Berlín. Hegel va a objetar al «sentimiento» schleiermachiano que semejante concepción del hombre y de la religión no hace sino «equiparar el hombre al animal», con lo que habría que concluir —añade Hegel— que «el perro sería el mejor cristiano»<sup>13</sup>. El «pensamiento especulativo» rechaza —sigue diciendo Hegel— tal «*ignorancia animal sobre Dios*»<sup>14</sup>. Schleiermacher acusó el golpe de la crítica de su colega en la Universidad de Berlín, pero prefirió no entablar polémica directa con Hegel, como aparece en la carta de Schleiermacher de 28 de diciembre de 1822 a su amigo Karl Heinrich Sack, profesor de teología en Bonn: «Pero ¿qué me dirá usted sobre el hecho de que el señor Hegel, en su prólogo a la filosofía de la religión de Hinrichs, dice —refiriéndose a mí— que el perro, por su dependencia absoluta, es el mejor cristiano, y me acusa así de una ignorancia animal sobre Dios? Ante semejantes cosas, lo mejor es callarse»<sup>15</sup>. Feuerbach va a tomar más tarde partido en pro de la concepción schleiermachiana de la religión, aunque, como veremos, interpretándola a su manera y radicalizándola.

*Für das utopische Potential der Religion. Zur Religionskritik Ernst Blochs*, Frankfurt a. M., 1987, 48 s., 66-69.

13. Cf. G. W. F. Hegel, *Berliner Schriften* (ed. J. Hoffmeister), Hamburg, 1956, 74. Se trata del prólogo escrito por Hegel para el libro de H. F. W. Hinrichs, *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft* (Heidelberg, 1822).

14. Cf. G. W. F. Hegel, o. c., 81 s.

15. Cf. G. Nicolin (ed.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg, 1970, 243.

En efecto, Feuerbach se hace eco en primer lugar de la polémica entre sus maestros, poniéndose del lado de Schleiermacher. Dice en sus *Lecciones sobre la esencia de la religión*:

Los denominados filósofos especulativos se han burlado de que yo haya hecho del sentimiento de dependencia el origen de la religión. La expresión «sentimiento de dependencia» tiene mala reputación entre ellos desde que a Hegel, refiriéndose a Schleiermacher, que como es sabido elevó el sentimiento de dependencia a esencia de la religión, se le ocurrió decir el chiste de que, según esa teoría, el perro debería tener religión, puesto que se siente dependiente de su amo (VIII, 31).

Feuerbach se mantiene, pese a ello, fiel a la concepción de Schleiermacher, aun a sabiendas de su abierta oposición a Hegel. Habla en este sentido de una «diferencia esencial», más aún, «oposición» entre la filosofía de la religión de Hegel y la suya propia (VII, 265 s.). Su comentario es iluminador de su propia visión de la religión y de su interpretación de Schleiermacher:

Esta diferencia esencial aparece clarísima en el modo de polemizar Hegel y yo contra Schleiermacher, el último teólogo del cristianismo. Yo critico a Schleiermacher, no —como Hegel— porque haga de la religión cosa del sentimiento, sino únicamente porque, por su timidez teológica, no llegó ni pudo llegar a sacar las consecuencias necesarias de su punto de vista, porque no tuvo valor para ver y confesar que objetivamente Dios no es más que la esencia del sentimiento, si subjetivamente el sentimiento es lo principal de la religión. A este respecto estoy tan lejos de estar contra Schleiermacher que él me sirve más bien de auténtica confirmación de mis afirmaciones deducidas de la naturaleza del sentimiento (VII, 266).

Feuerbach ha interpretado sin duda a Schleiermacher según sus propios intereses de reducción de la teología a simple antropología, ya que la teoría del sentimiento religioso de Schleiermacher sabe respetar como diferente del mismo sentimiento la objetividad de una divinidad, que está más allá de la naturaleza o del mundo<sup>16</sup>. Pero lo que nos interesa aquí directamente es analizar la propia concepción de la religión de Feuerbach que, en principio al menos, se define como constituida exclusivamente por la mera subjetividad humana.

Es necesario advertir, sin embargo, el cambio que se va a producir en la concepción feuerbachiana de la religión hacia el año 1846, fecha de la publicación de *La esencia de la religión*. Feuerbach parece entrever ahora los problemas sistemáticos que plantea una concepción exclusivamente subjetivista de la religión, entendida como mera proyección humana, como la sostenida hasta aquí, y va a introducir un nuevo elemento explicativo de la actitud religiosa: la «naturaleza». Desde ahora va a afirmar que «el objeto primario y originario» (VII, 434; cf. VIII, 31), más aún, «el fundamento permanente, el trasfondo continuo,

16. Véase a este respecto M. Potepa, «Feuerbach und Schleiermacher», en H.-J. Braun *et al.* (eds.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Berlin, 1990, 168-177.

aunque oculto» (VII, 440) de la religión es la «naturaleza», bajo cuyo concepto entiende «el conjunto de todas las cosas, esencias y fuerzas sensibles que el hombre distingue de sí mismo como no humanas» (VIII, 113). Esta naturaleza, ciertamente, no es Dios, pero Feuerbach parece al menos haber roto el círculo cerrado de la subjetividad con la admisión de este nuevo elemento hermenéutico del sentimiento religioso. Cae poco a poco en la cuenta de la mutua implicación de hombre y naturaleza, de tal manera que se hace necesario que ésta pertenezca a la propia comprensión del hombre en cuanto subjetividad y por tanto, también, en cuanto esencia religiosa.

El hombre recibe de la naturaleza el material para la religión y así es el fundamento de la religión no solamente subjetivo, sino también objetivo (VII, 513).

Esta instancia extrasubjetiva se hace especialmente necesaria para explicar el hecho de que en el sentimiento religioso se hace referencia de alguna manera a un ser cuyas cualidades (infinitud, omnipotencia, etc.) son *diferentes y superiores* a las del hombre. Tales cualidades<sup>17</sup> no pueden ser simple reflejo subjetivo del hombre, como hasta ahora sostenía Feuerbach. En este sentido escribe en *La esencia de la religión*:

Las propiedades que fundamentan o expresan aquello en que se diferencia la esencia divina de la esencia humana, o al menos del individuo humano, no son originaria o fundamentalmente sino propiedades de la naturaleza (VII, 441).

Además, Feuerbach necesita un elemento exterior al hombre que explique el hecho de que éste considere como exterior a él mismo algo (la divinidad), que en definitiva no es, según piensa Feuerbach, sino el propio hombre:

¿Cómo es que el hombre imagina su propia esencia distinta, diferente, no humana? O —dicho de otra forma— ¿cómo se explica que atribuya a su Dios, que no es sino la esencia de su propio espíritu, una existencia objetiva, exterior, independiente y distinta del espíritu y de la esencia humana? La respuesta es: la existencia y objetividad de Dios no es sino la naturaleza (VII, 508; cf. VII, 440).

Feuerbach comprende también en este mismo sentido que su admisión, en conexión con Schleiermacher, del «sentimiento de dependencia» conlleva necesariamente un cierto tipo de realidad exterior al hombre como polo de referencia de dicho sentimiento (cf. VIII, 24 s.).

Sea o no contradictoria<sup>18</sup> con la sistemática filosófica sostenida hasta ahora por Feuerbach la mencionada inclusión de la «naturaleza»

17. Feuerbach diferencia estas propiedades o cualidades «físicas» (en cuanto virtualidades de la «naturaleza») de las «morales» (en cuanto directamente propias del hombre). Cf. VIII, 25 s.

18. Arvon afirma que ello supone una contradicción u oposición en el mismo Feuerbach. Cf. H. Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, 1957, 150.

en la explicación del sentimiento religioso, el hecho es que Feuerbach habla de la «laguna» (VIII, 24 s.), que había dejado en *La esencia del cristianismo* y que había de ser llenada en su obra posterior *La esencia de la religión*. En todo caso, dicha naturaleza no es identificable con Dios. Si el hombre, pese a todo, piensa en «Dios», éste no es sino o un reflejo de las mismas cualidades del hombre o «si se trata de cualidades que no parecen proceder del hombre, una esencia que tiene su origen y procedencia de la naturaleza, que no expresa sino los efectos, propiedades y manifestaciones de la naturaleza» (I, 204). La «impresión» (I, 107) de ésta en el hombre es la que forma en él la imaginación y el «nombre» (VIII, 129) de Dios. Por tanto, no se ha de decir «que la naturaleza tiene su origen en Dios, sino por el contrario que Dios tiene su origen en la naturaleza» (VIII, 129). Dios es la naturaleza «abstracta» o la «esencia abstracta del mundo» (II, 352), la «copia» del «original», que es la naturaleza (VIII, 146). En conclusión, el fundamento de la idea de Dios en el hombre no es Dios mismo, sino la naturaleza y el hombre:

La esencia de la religión, es decir, la esencia de Dios no es otra cosa sino la esencia abstracta, purificada e idealizada, del mundo, por una parte —momento no atendido por mí en mi escrito [*La esencia del cristianismo*], en el que me limité exclusivamente al hombre—, y por otra, la esencia abstracta, purificada e idealizada, del hombre (VII, 233).

Ambos «momentos» constituyen la esencia del Dios «moral» (que pertenece, no a la «teología», sino a la «antropología») y del Dios «filosófico» —como denomina Feuerbach al Dios creador de la «naturaleza, las estrellas, los árboles, las piedras, los animales, los hombres» (VII, 26)—. Este último «momento» es el que le hace decir que «el secreto de la fisicoteología es únicamente la física o la fisiología» (VIII, 26). De este modo antropología y «fisiología», es decir, hombre y naturaleza, son el último y definitivo sentido de la «teología»:

Si resumí antes [en *La esencia del cristianismo*] mi doctrina en la expresión «la teología es antropología», he de añadir ahora, a modo de complemento: «la teología es antropología y fisiología». Mi doctrina o intuición se sintetizan, por tanto, en estas dos palabras: naturaleza y hombre<sup>19</sup>.

Se comprende así fácilmente el que Feuerbach relacione íntimamente religión y fantasía. Para él la esencia divina no es sino «la esencia objetivizada de la fantasía» (VI, 258). Ésta, la fantasía, se convierte así en «órgano original y esencia de la religión» (VI, 258; cf. VII, 104), en «base de la religión» (VII, 47). Y ésta misma, la religión, es descrita en

19. VIII, 26. Sobre la mutua implicación de estos dos «momentos», el hombre y la naturaleza extrahumana, en la teoría de la religión de Feuerbach, véase: H.-J. Braun, «Stadien und Strukturen Feuerbachscher Religionskritik. Notizen zur religionsphänomenologischen Methodendiskussion», en H.-J. Braun *et al.* (eds.), *o. c.*, 107 s.

consecuencia como «sueño del espíritu humano» (VII, 287), que, por realizarse en el centro de la vida misma del hombre, es calificado como «sueño de la conciencia despierta» (VI, 169). De hecho, Feuerbach ha ido dando a lo largo de su obra cada vez más importancia al mecanismo del deseo como desencadenante de la experiencia religiosa: «Lo que no soy, pero deseo y me afano por ser, eso es mi Dios» (VII, 297). Por consiguiente, «el deseo es el origen, la esencia misma de la religión; y la esencia de los dioses no es sino la esencia del deseo [...]. Quien no tiene deseos, no tiene tampoco dioses» (VII, 465). Es más, los deseos determinan la medida de la divinidad: «Según son los deseos de los hombres, así son sus dioses» (VII, 503). Y estos «dioses surgen del contraste o de la contradicción entre el poder y el querer en el hombre» (IX, 61). La idea del «deseo» como el verdadero origen de la religión se hará finalmente central en la que Feuerbach consideraba su obra más madura, su *Teogonía, según las fuentes de la antigüedad clásica, hebrea y cristiana* (1857). Aquí escribirá, por ejemplo:

El sentimiento del hombre de su dependencia e impotencia es sólo el espacio vacío, el lugar, pero no la materia o la semilla de la que brotan los dioses. Esta materia generadora es únicamente el ardiente, infinito e indomable deseo de felicidad<sup>20</sup>.

De aquí que H.-J. Braun ponga acertadamente de relieve el papel del deseo en la explicación feuerbachiana más madura de la vivencia religiosa: «Sentimiento de dependencia, egoísmo, tendencia a la felicidad y fantasía, junto con el deseo, están entre sí en íntima relación»<sup>21</sup>. Para caracterizar muy precisamente a continuación la visión feuerbachiana del sentimiento religioso de este modo: «La fe no se basa en razones suficientes, como se podría pensar en una filosofía de la religión de talante racional, sino en deseos suficientes»<sup>22</sup>.

Esta estructura de la vivencia religiosa anclada en el deseo es la que le mueve a Feuerbach a hablar de la religión como de «la esencia infantil de la humanidad» (VI, 16). Tal carácter infantil se muestra en su típico egoísmo, ya que el ansia de felicidad, el egoísmo, es lo propio y «específico» (VIII, 379), «el último fundamento subjetivo» (VIII, 69) de la religión. Junto al egoísmo, y concretando de este modo aún más el carácter infantil de la religión, hablará también del «miedo», como sentimiento típico (VIII, 32) de la religión, si bien no exclusivo (VIII, 37 s.). Este carácter infantil de la religión se basa en definitiva en la ignorancia sobre la realidad y sobre las propias posibilidades del hombre en unión con los demás. «La noche —afirma gráficamente Feuerbach— es la madre de la religión» (VI, 233).

20. IX, 80 (cf. también IX, 49-61, 64, 72, 121). Sobre esta su tardía obra dirá Feuerbach: «No quiero haber escrito ni deseo que quede en el recuerdo de la humanidad después de mi muerte otra cosa más que la *Teogonía* o, en otras palabras: *La esencia de la religión*» (X, 345).

21. Cf. H.-J. Braun, o. c., 109.

22. *Ibid.*, 110.

Todo ello presupone una estructura vivencial religiosa, en la que el hombre religioso y la divinidad imaginada están pensados en una tensa polaridad o contradicción. Comentando a Lutero, escribe:

Lo que se atribuye a Dios se le niega al hombre, y viceversa, lo que se le da al hombre se le quita a Dios [...]; afirmar a Dios significa negar al hombre... (VII, 312).

Es decir, «para enriquecer a Dios, debe el hombre empobrecerse; para que Dios lo sea todo, ha de ser el hombre nada» (VI, 32). El Dios de la vivencia religiosa es para Feuerbach un Dios «celoso» (VIII, 357). Queda suficientemente claro que entre el hombre y la divinidad se da en el acto religioso una relación inversamente proporcional:

Cuanto más vacía es la vida tanto más pleno y concreto es Dios. El vaciamiento del mundo real y la plenificación de la divinidad es un mismo acto. Sólo el hombre pobre tiene un Dios rico. Lo que el hombre echa de menos —de manera concreta y consciente o inconsciente— eso es Dios (VI, 89 s.).

Dada la abundancia y variedad de los análisis de Feuerbach sobre el origen de la conciencia religiosa, cabe decir, por lo demás, con W. Kern que «pocas motivaciones nuevas se habrán podido añadir a la crítica del cristianismo y de la religión después de él»<sup>23</sup>.

### III. HACIA UNA NUEVA RELIGION CENTRADA EN EL HOMBRE

Después de su ruptura con Hegel hacia 1839, Feuerbach va a concebir progresivamente la religión como fenomenología del ser finito. «Hegel —escribe en 1842— considera la religión como la conciencia de otro ser; yo como la conciencia del propio ser del hombre» (VII, 267); «la filosofía de la religión de Hegel flota en el aire, mientras que la mía se apoya con ambos pies sobre el suelo natal de la tierra» (VII, 272 s.). La nueva tesis feuerbachiana es bien clara:

La esencia objetiva de la religión, especialmente de la cristiana, no es sino la esencia de las mismas facultades afectivas humanas, especialmente cristianas; el secreto de la teología es, por tanto, la antropología (XIII, 54). El hombre es el comienzo, centro y fin de la religión (VI, 222).

23. Cf. W. Kern, «Grundmodelle des humanistischen Atheismus»: *Stimmen der Zeit* 97 (1972), 293. Sobre el influjo de la teoría feuerbachiana de la religión en Nietzsche véase: M. Cabada Castro, «La reflexión sobre la negación o afirmación de la vida en Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche»: *Pensamiento* 47 (1991), 385-414; Id., *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Barcelona, 1994, 297-330. En cuanto al influjo feuerbachiano sobre las teorías de la religión de Freud, véase también P. Keiler, «Die Bedeutung der Auffassungen Ludwig Feuerbachs für die Begründung einer materialistischen Psychologie», en H.-J. Braun *et al.* (eds.), o. c., 491 s.



Feuerbach intenta poner de relieve reiteradamente que en la religión el hombre no se relaciona de hecho sino consigo mismo, aunque crea que se relaciona con un ser distinto de él, dado que Dios no es en realidad sino la esencia humana (cf. VI, 17). Hablará en este sentido de su teoría de la religión, en clara alusión a Kant, como de «una religión *dentro de los límites de la mera humanidad*»<sup>24</sup>. Eso sí, mantendrá siempre, sobre todo en polémica con Max Stirner, que el hombre no es el hombre individual y aislado, sino el hombre en su conjunto, el «género humano» (*Gattung*) pasado, presente y futuro, ya que «únicamente el género humano es capaz de suprimir la divinidad y la religión y, al mismo tiempo, de sustituirlas» (VII, 303). Y en este sentido la persona individual de Cristo no es para Feuerbach sino el símbolo de toda la humanidad, como portadora de atributos o predicados grandiosos, «divinos».

La preocupación de Feuerbach es netamente antropológica, no directamente anti-teológica. Lo que ocurre es que Feuerbach considera a la religión como «escisión del hombre consigo mismo» (VI, 41) y tal escisión debilita al hombre. Feuerbach quiere que los hombres estén centrados en sí mismos; y estos «hombres, que no están ya escindidos entre un señor celestial y otro terrenal, que se entregan con toda su alma a la realidad, son distintos de los que viven interiormente disociados» (II, 219). Por otra parte, esta disociación la observa y describe en el cristianismo en un doble sentido, en cuanto contradicción en el interior de la misma vivencia cristiana (cf. X, 334 s.) y en cuanto contradicción o disociación entre el más acá terrenal y el más allá celestial (cf. VIII, 354 s.; IV, 445 s.), lo que hace que la religión se convierta en el «aguardiente cristiano» (I, 182), que consuela de los males de la tierra. En realidad el cristianismo, al considerar lo suprasensible «como lo único esencial», se convirtió —según Feuerbach— «en una religión *anticósmica y negativa*, alejada de la naturaleza, del hombre, de la vida, del mundo (no sólo de lo negativo, sino también de lo positivo del mundo)» (III, 3). El cristianismo se convierte así en «un platonismo o espiritualismo popular» (III, 240), en contradicción con la naturaleza y el mundo.

Feuerbach intenta por ello cortar aquí por lo sano, luchando ya muy tempranamente (en sus *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, 1830, que le cerrarían el camino de la docencia universitaria), contra la idea de la inmortalidad personal, que no procede para él sino del egoísmo del individuo (cf. I, 139). La única verdadera inmortalidad es la del género humano en cuanto tal. La religión o la creencia en Dios están, por lo demás, para él íntimamente ligadas a esta creencia en la inmortalidad personal (cf. VIII, 336 s.). De aquí que el rechazo de la inmortalidad personal sea, al mismo tiempo, el rechazo del Dios garante de la misma.

24. Cf. K. Grün (ed.), *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, Leipzig-Heidelberg, 1874, I, 422.

En cualquier caso, Feuerbach pone bien en claro que el hombre, en su actitud religiosa de dependencia y de nostalgia del más allá, busca de manera oculta e inconsciente su propia liberación:

El sentimiento de dependencia no es todo lo que la religión es, sino que dicho sentimiento es únicamente el origen, la base o el fundamento de la religión, pues en la religión busca el hombre también los medios contra aquello de lo que se siente dependiente (VIII, 42).

El sentimiento de dependencia de la naturaleza es el fundamento; pero la eliminación de esta dependencia, la liberación de la naturaleza es la finalidad de la religión (VII, 462).

De aquí que el intento de Feuerbach pueda calificarse como el intento de querer salvar la «verdadera esencia» de lo religioso, que es el hombre, sin las deformaciones de las religiones y sin el rodeo a través de las mismas. Por ello su única y directa preocupación es el hombre:

Quien no sabe decir de mí sino que soy ateo, no sabe nada de mí [...]. Yo niego a Dios. Esto quiere decir en mi caso: yo niego la negación del hombre (II, 410 s.).

Ahora bien, el hombre feuerbachiano es el hombre comunitario, el hombre con los hombres. De aquí que el centro de la nueva religión de Feuerbach sea la relación interhumana y el amor, frente a todo tipo de individualismo o exclusivismo:

El principio esencial de mi libro [*La esencia del cristianismo*] consiste en que sólo el amor incondicional y total del hombre hacia el hombre, el amor que tiene en sí mismo su Dios y su cielo, es la verdadera religión (VII, 257); no tener religión quiere decir pensar sólo en uno mismo; tener religión: pensar en los demás (VII, 303).

Como, según Feuerbach, la religión se ha convertido en una estructura egoísta y particularista, en una especie de «compañía de seguros de vida» (I, 371), donde para los hombres que se llaman religiosos «Dios no es sino la periferia de su religión, mientras que el centro lo constituyen los mismos individuos» (I, 13), y en la que el cristianismo ya «no es la religión del amor, sino la religión del egoísmo sobrenatural y espiritual» (VII, 307), por todo ello «los hombres se entregan hoy día a la política, porque ven en el cristianismo una religión que anula en el hombre la energía política» (II, 220 s.). Para Feuerbach por encima de Dios está el amor<sup>25</sup> y por encima de la religión la ética: «sólo la ética es la verdadera religión» (V, 214).

Por lo dicho hasta aquí, no es difícil advertir la diferencia entre la teoría de la religión de Feuerbach y la de sus seguidores Marx y Engels,

25. Cf. M. Cabada Castro, *El humanismo...*, cit. 43 ss. Para Feuerbach el misterio de la Trinidad teológica no es, en este sentido, sino una formulación simbólica de la comunitariedad humana, «es el misterio de la vida comunitaria y social, el misterio de la necesidad del tú para el yo» (II, 319).

dado que en Feuerbach la religión no se reduce a mero elemento supra-estructural, «ideológico», de la infraestructura social y económica, sino que es también en sí misma expresión simbólica de la misma estructura esencial del hombre. De aquí que Feuerbach no dude en afirmar en 1842: «Los períodos de la humanidad se diferencian únicamente por las transformaciones religiosas» (II, 216). Tesis feuerbachiana a la que se opondrá concretamente Engels de manera rotunda, en consonancia con su doctrina (y la del propio Marx) de la «ideología»: «La afirmación de Feuerbach [...] es absolutamente falsa. Los grandes virajes históricos sólo han sido *acompañados* de cambios religiosos»<sup>26</sup>. Frente a los pensadores marxistas Feuerbach defendió, por el contrario, la autonomía e importancia del componente religioso del hombre, no reducible a mera «ideología» en el sentido marxista, como se puede ver por ejemplo en sus *Lecciones sobre la esencia de la religión*, pronunciadas en 1848-49 ante un variado público de estudiantes y obreros:

Me he ocupado siempre y me ocupo todavía, y ahora principalmente, de la religión en cuanto que es, aunque sólo en la imaginación, el fundamento de la vida humana, de la moral y de la política (VIII, 27 s.).

De todos modos no dejó de ver también Feuerbach el momento «ideológico» de la religión, que constituirá la aportación más específica del marxismo. En efecto, también para Feuerbach la religión tiene su base en una estructura humana injusta. En 1843 escribe en este sentido que «el lugar de nacimiento de Dios es únicamente la miseria del hombre» (II, 292). Y en la *Teogonía* volverá sobre esta misma idea:

Si no hubiese ninguna desgracia, ninguna necesidad, en una palabra, si no hubiese males, tampoco habría dioses (IX, 80); los dioses son una «invención», pero no de los sacerdotes o gobernantes, que sólo la han utilizado y cultivado, sino de la necesidad y de la desgracia (IX, 82).

Coincidiendo incluso con la época de redacción de las *Tesis sobre Feuerbach* y de *La ideología alemana* (que Feuerbach no pudo conocer por haber permanecido inéditas hasta entrado el siglo XX), en las que se critica la falta de visión de Feuerbach de la raíz social de la religión, escribirá Feuerbach en 1845:

Desde el punto de vista político y social, Dios y la religión se fundamentan únicamente en la maldad de los hombres o de las situaciones y condiciones humanas [...]. Tiene que haber un cielo, un Dios, puesto que existe tanta contradicción, tanto mal y tanta miseria en la vida humana (VII, 410).

A los políticos, naturalmente, les interesa mantener esta «ideología» religiosa y por ello ya en el prólogo de 1843 a la segunda edición de *La*

26. Cf. K. Marx y Fr. Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, México, 1970, 47.

*esencia del cristianismo* se había referido Feuerbach a la no disimulada molestia que produjo su antropologización de la teología en los políticos, «que consideran la religión como el medio político para la sumisión y opresión del hombre» (VII, 276).

Pese a lo indicado hasta aquí, los teóricos marxistas en general han mantenido que la teoría de la «ideología» (aplicada a la religión, a la política, etc.) es una aportación típica de los fundadores del marxismo, excluyendo a Feuerbach en la elaboración de la misma<sup>27</sup>. En otra parte hemos intentado, sin embargo, demostrar que la «ideología» marxista tiene un claro precedente en Feuerbach<sup>28</sup>. Aludimos aquí solamente a un significativo texto de Feuerbach. Varios años antes de que en *La ideología alemana* se escribiera la famosa sentencia de que «no es la conciencia la que determina la vida, sino que es la vida la que determina la conciencia»<sup>29</sup>, había ya formulado Feuerbach este mismo pensamiento en su amplio estudio sobre Pierre Bayle, publicado en 1838, en los términos siguientes, que evocan casi literalmente los posteriores de *La ideología alemana*:

La situación, la profesión del hombre tienen un influjo sobre su manera de pensar, su interior y sus creencias, mayor de lo que el hombre mismo es consciente [...]. No es el pensamiento [*Gesinnung*] el que sostiene la situación concreta [*Stand*], sino que es ésta la que sostiene a aquél (V, 132).

De hecho hoy día, y debido sobre todo a las investigaciones de W. Schuffenhauer, empieza a cobrar nueva fuerza la imagen de un Feuerbach no «contemplativo» (cliché habitual de los manuales marxistas, excesivamente influenciados por las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx), sino «activo» y comprometido con los acontecimientos sociales y políticos de su tiempo, especialmente en torno al año 1848, el año de la revolución. En estas fechas, Feuerbach presenta, en efecto, por ejemplo, su candidatura al Parlamento de Francfort y —al no ser elegido diputado— actúa en él como periodista acreditado, dictando además las ya citadas *Lecciones sobre la esencia de la religión* en el Ayuntamiento de Heidelberg, a invitación de los estudiantes<sup>30</sup>. Los obreros oyentes de estas *Lecciones* agradecerán posteriormente a Feuerbach el que les haya enseñado a colocar la «formación cultural» (*Bildung*) por encima de la «religión»<sup>31</sup>.

27. Véase lo que escribe todavía al respecto el conocido filósofo marxista ruso T. Oiserman en su colaboración «Probleme der menschlichen Emanzipation in der Philosophie Feuerbachs», en H.-J. Braun *et al.* (eds.), o. c., 415. Oiserman deja entrever que Feuerbach está de hecho influido por la teoría de la «ideología» de Marx y Engels.

28. Cf. M. Cabada Castro, «Teoría feuerbachiana de la praxis y praxis marxiana», en *Atti del Congresso Internazionale «Teoria e Prassi»*, Napoli, 1981, 389 ss.

29. K. Marx y Fr. Engels, *La ideología alemana*, Montevideo-Barcelona, 1970, 26.

30. Cf. W. Schuffenhauer, «Neue Daten zum Corpus der Schriften Ludwig Feuerbachs», en H.-J. Braun *et al.* (eds.), o. c., 768 s., 777, 781 ss.

31. Cf. T. Oiserman, o. c., 428.

## IV. CONCLUSION. LA LEGITIMIDAD DE UNA CRITICA

La teoría de Feuerbach se enmarca en la gran tradición de la crítica ilustrada de la religión. Una crítica que pretende ser realizada desde la autonomía del pensamiento. Ello no tiene por qué ser perjudicial para la religión, sino que puede incluso purificarla y renovarla. Feuerbach decía a este respecto que «la religión sin ningún tipo de filosofía es idolatría» (V, 411). Su teoría explicativa de la religión intenta ser —dice— «una purificación de las representaciones de la religión que están en absoluta contradicción con nosotros, pero no una negación de la religión misma» (X, 344). Feuerbach juzga necesario un discernimiento y una crítica de las concepciones de la divinidad y de la religión:

Si crees en Dios, si crees sin más que Dios existe, estás salvado. Si te representas bajo este Dios un ser bueno o un monstruo, un Nerón o un Calígula, un reflejo de tu pasión, de tu rencor o de tu ambición, eso es lo mismo: lo importante es que *no seas ateo*. La historia de la religión ha demostrado esto suficientemente (VI, 243).

En el fondo podría, por tanto, tener razón Max Stirner cuando, desde su absoluto rechazo de todo lo que no fuera el propio yo, objetaba a Feuerbach que éste seguía siendo un «ateo piadoso», al mantener los predicados divinos en el interior de la humanidad. El hombre o la humanidad de Feuerbach deja, según Stirner, «la piel de la vieja religión para revestir una nueva piel religiosa»<sup>32</sup>. El buen intérprete de Feuerbach que es Arvon ve en esta misma línea a Feuerbach:

Creyente ávido de fe viva, Feuerbach, ateo por exceso de religión, se separa del cristianismo de su tiempo, que no le ofrece sino las vanas ilusiones de una teología racionalista. Pero su misma crítica puede conducir a una profundización del sentimiento religioso<sup>33</sup>.

De hecho, Feuerbach veía la religión en este proceso evolutivo histórico de autocomprensión:

Lo que ayer era todavía religión —escribe— ya no lo es hoy, y lo que hoy se considera ateísmo, se considerará mañana como religión (VI, 40).

No es nada aventurado decir, en efecto, que la vivencia actual de la religión y, más concretamente, del cristianismo, se encuentra bastante alejada del pietismo de la época feuerbachiana y más cercana, por tanto, a las preocupaciones sistemáticas del propio Feuerbach<sup>34</sup>. En este sentido se puede decir incluso que la crítica feuerbachiana de la religión puede haber contribuido eficazmente a que la vivencia religiosa, espe-

32. M. Stirner, *El Único y su propiedad*, Madrid-Valencia, I, 67.

33. H. Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, 1957, 82 s.

34. Cf. en este sentido E. Thies, o. c., 70 y W. Jaeschke, «Feuerbach und die aktuelle religions-philosophische Diskussion», en H.-J. Braun *et al.* (eds.), o. c., 126 s.

cialmente la cristiana, se haya ido desprendiendo poco a poco de los componentes «ideológicos», alienadores, etc., que pudieran conducir a una concepción de la religión como algo opuesto o contradictorio con el desarrollo pleno del hombre.

Conviene aludir, además, a la problemática de tipo sistemático que plantea la teoría feuerbachiana de la religión como mera proyección. Al decir esto, apuntamos ya a un problema estrictamente filosófico o, más bien, metafísico, que está ya en cierto modo más allá de la crítica feuerbachiana de la religión, de talante prioritariamente psicológico. En este sentido se podría decir que la verdadera crítica del Feuerbach posterior (especialmente de la *Teogonía*) se encuentra en el primer Feuerbach, en las reflexiones de talante hegeliano de su escrito de «Habilitación» sobre la oculta presencia del Infinito en el «deseo» del mismo. El que Feuerbach haya superado de hecho esta su primera etapa hegeliana no convierte en irrelevantes, desde un punto de vista sistemático, sus reflexiones filosóficas al respecto.

Pues bien, Feuerbach, en su escrito de «Habilitación», concede una especial importancia a la idea (de evidente procedencia hegeliana) de que la conciencia que tiene el hombre de los límites de su conocimiento, es decir, de su propia finitud, no clausura al hombre, a la manera de Kant, en su propia finitud, sino que, por el contrario, *presupone* la presencia real, objetiva, de la infinitud, del absoluto o —en terminología religiosa— de la divinidad. Véanse al respecto algunos significativos pasajes del aludido escrito de «Habilitación»:

Si la misma razón fuese finita, no podríamos pensar nada como finito, ni siquiera tener la noción de término o limitación (XI, 46).

De este modo viene Feuerbach a retirar toda base firme a su posterior teoría de la estructura *meramente subjetiva* de la proyección, dado que la proyección cognoscitiva surge precisamente del hecho de que el conocimiento humano supera ya en sí mismo las supuestas fronteras «finitas»:

Si las fronteras de la razón no fuesen meramente fingidas o imaginadas, sino naturales, necesarias o innatas a la misma naturaleza de la mente, entonces —piensa Feuerbach— no solamente no podríamos o querríamos traspasar dichas fronteras, sino que ni siquiera tendríamos noción de ellas (XI, 49).

Es decir, lo que decide o manda no es el «sujeto», sino la realidad misma, superadora de toda finitud meramente tal. La relevancia que el joven Feuerbach concede a este pensamiento parece desprenderse de la circunstancia misma de que justamente con él concluye su escrito:

Quienes advierten a los llamados filósofos especulativos sobre los límites de la razón, diciendo que dichos límites son necesarios y verdaderos, proceden de manera semejante a lo que haría aquél que dijera al pez que siguiese siendo pez y que no

intentase volar por el aire como un pájaro o ponerse al sol en la arena seca de la orilla como un cocodrilo, y demuestran al mismo tiempo que no existen semejantes límites de la razón. Puesto que, si realmente no me es posible traspasar esos límites, ni los sentiría ni tendría conciencia de ellos (XI, 50)<sup>35</sup>.

Sabido es que Feuerbach, de algún modo, mantiene todavía esta estructura sistemática hegeliana en *La esencia del cristianismo*, a pesar de su previa ruptura con Hegel y de su consecuente opción por la humanidad como sustituto de la divinidad o infinitud. Véase, como muestra, este pasaje:

El individuo humano puede y debe reconocerse y sentirse como limitado, pero sólo puede darse cuenta de sus límites, de su finitud, porque su objeto es la perfección e infinitud de la especie (VI, 8).<sup>4</sup>

A nuestro modo de ver lo que ha originado en Feuerbach esta su posterior concepción de la religión como algo eminentemente subjetivo o proyectivo es que en él el interés inicial estrictamente filosófico o sistemático por el problema del infinito o de la divinidad ha quedado desbordado por su posterior directo interés por el hombre, lo que le va a conducir a la concepción del hombre como enredado y bloqueado en su propio desarrollo por estructuras psicológicas (entre ellas los variados conceptos «religiosos») creadas por él mismo. Feuerbach no ve ahora ya al infinito como presupuesto de lo finito, sino a este último como estructura interna y condicionante del primero, según se expresará, por ejemplo, en sus posteriores *Lecciones sobre la esencia de la religión*:

¿No es precisamente el espíritu infinito el espíritu del hombre que desea ser infinito y perfecto? ¿No juegan también un papel importante en el origen de este Dios los deseos de los hombres? ¿No desea el hombre liberarse de las estrecheces de su cuerpo, no desea ser omnisciente, todopoderoso, omnipresente? ¿No es, por tanto, también este Dios, este espíritu, la realización del deseo del hombre de ser espíritu infinito? ¿No hemos, por ende, objetivado en este Dios la esencia humana? (VIII, 329).

Feuerbach ha dado un giro radical desde su primera concepción de la estructura del deseo humano de lo infinito como anclado en la real existencia del infinito mismo a la visión del deseo de Dios como presuponiendo la inexistencia del mismo, tal como aparece en estas mismas *Lecciones*, al contestar a la siguiente cuestión de R. Cudworth, según la fórmula Feuerbach: «Si no hay Dios alguno, ¿de dónde proviene entonces el que todos los hombres quieran tener un Dios?». La respuesta de Feuerbach es ésta:

35. Cf. M. Cabada Castro, *El humanismo...*, cit., 61 s., 93-97, 152 s. Véase también en este contexto sistemático: Id., «Del "indeterminado" griego al "verdadero infinito" hegeliano. Reflexiones sobre la relación finitud-infinitud»: *Pensamiento* 28 (1972), 321-345; Id., «La vivencia previa del Absoluto como presupuesto del acceso teórico a Dios», en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo*, Madrid, 1975, 65-88.

Hay que formular la pregunta más bien a la inversa: si existe Dios, ¿para qué y por qué han de desearlo entonces los hombres? Lo que existe no es objeto ninguno del deseo; el deseo de que Dios exista es precisamente la prueba de que no existe (VIII, 428 s.).

A pesar de todo, se podría decir que Feuerbach no parece haberse aclarado definitivamente, desde un punto de vista sistemático, sobre esta cuestión, como lo muestra —según se indicó ya anteriormente— la necesidad lógica que percibía de fundamentar la concepción meramente subjetivista de la religión de *La esencia del cristianismo* en una instancia extrasubjetiva, la «naturaleza», que de algún modo explicase los deseos humanos que van más allá del hombre mismo (tal como lo desarrolló en la posterior *La esencia de la religión*).

Prescindiendo, sin embargo, de estas consideraciones, creemos que es, en cualquier caso, a este respecto pertinente lo que escribe Berger sobre el problema planteado por Feuerbach:

Decir que la religión es una proyección humana no elimina lógicamente la posibilidad de que las significaciones proyectadas tengan un último *status* independiente del hombre<sup>36</sup>.

Es decir, la justa crítica de Feuerbach a la irreflexión sobre los ingre-  
dientes humanos de toda concepción religiosa y su persistente esfuerzo  
por liberar al hombre de estrechas concepciones religiosas, empequeñe-  
cedoras del mismo, no tiene por qué implicar lógica y necesariamente la  
inexistencia de una realidad «más allá» del hombre, a la que quizá el  
hombre no tenga, sin embargo, otra manera de acceder cognoscitiva-  
mente más que «deformándola» continuamente en el mismo empeño.  
Cualquier crítica «psicológica» de la religión es, pues, en este sentido,  
en principio, diferente del problema filosófico de la existencia de un  
fundamento último de la realidad. Y no siempre en Feuerbach están  
claramente deslindadas estas dos cuestiones.

#### BIBLIOGRAFIA

- Amengual, G.: *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, Laia, Barcelona, 1980.
- Arroyo Arrayás, L. M.: «Yo soy Lutero II». *La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Publicaciones Universidad Potificia, Salamanca, 1991.
- Arvon, H.: *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, PUF, Paris, 1957.
- Braun, H.-J.: *Die Religionsphilosophie L. Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen*, Fr. Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972.
- Braun, H.-J. et al. (Sass, H.-M., Schuffenhauer, W., Tomasoni, F.) (eds.): *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Akademie, Berlin, 1990.

36. Cf. P. L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, 1971, 249 s.



- Cabada Castro, M.: *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, BAC, Madrid, 1975.
- Cabada Castro, M.: *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*, Univ. Comillas, Madrid, 1980.
- Cabada Castro, M.: «El hombre como centro del pensamiento de Feuerbach»: *Pensamiento* 36 (1980), 5-27.
- Cabada Castro, M.: «La reflexión sobre la negación o afirmación de la vida en Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche»: *Pensamiento* 47 (1991) 385-414.
- Cabada Castro, M.: *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Herder, Barcelona, 1994.
- Feuerbach, L.: *Sämtliche Werke* (eds. W. Bolin y F. Jodl), 13 vols., Frommann-Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, <sup>2</sup>1959.
- Feuerbach, L.: *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1975.
- Feuerbach, L.: *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*, trad. y edición de L. M. Arroyo Arrayás, Tecnos, Madrid, 1993.
- Nüdling, G.: *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. «Die Auflösung der Theologie in Anthropologie»*, F. Schöningh, Paderborn, <sup>2</sup>1961.
- Perone, U.: *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Milano, 1972.
- Schilling, W.: *Feuerbach und die Religion*, Ev. Presseverband für Bayern, München, 1957.
- Schneider, E.: *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik. Die Reaktion der Theologie des 19. Jahrhunderts auf Ludwig Feuerbachs Religionskritik. Mit Ausblicken auf das 20. Jahrhundert und einem Anhang über Feuerbach*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen-Zürich, 1974.
- Severino, G.: *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*, Mursia, Milano, 1972.
- Xhaufflaire, M.: *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Cerf, Paris, 1970.

TEXTOS\*

1. [Objetividad de lo infinito en el primer Feuerbach]

No existe tendencia natural alguna que esté desprovista y desnuda de aquello que se apetece; de lo contrario, no se apetecería la cosa concreta que se apetece, sino otra cualquiera, lo que no puede ser más absurdo. *Está presente*, consecuentemente, en el deseo aquello mismo que *está ausente*, y, por tanto, en el deseo de conocer lo infinito está contenido el infinito mismo [...]. Este deseo es, por lo mismo, un movimiento o una actividad que tiende a convertir en conocimiento claro y expreso lo que ya está presente en el espíritu, aunque de manera oculta y subconsciente (XI, 33).

Si la razón fuese realmente finita, y los límites en los que se dice estar circunscrita no fuesen meramente fingidos o imaginados, sino naturales, necesarios e innatos a la misma naturaleza de la mente, entonces no solamente no podríamos o querríamos traspasar dichos

\*Los textos seleccionados se reproducen según el orden cronológico de aparición (desde el año 1828, el primero, hasta el 1857, el último). Son todos ellos traducción directa nuestra del original alemán. Edición utilizada: L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (nueva edición a cargo de W. Bolin y F. Jodl), Stuttgart-Bad Cannstatt, <sup>2</sup>1959. El primer número, romano, se refiere al tomo; el segundo, arábigo, a la página.

límites, sino que ni siquiera tendríamos noción de ellos [...]. Quienes advierten a los llamados filósofos especulativos sobre los límites de la razón, diciendo que dichos límites son necesarios y verdaderos, proceden de manera semejante a lo que haría quien dijera al pez que siguiese siendo pez y que no intentase volar por el aire como un pájaro o ponerse al sol en la arena seca de la orilla como un cocodrilo, y demuestran al mismo tiempo que no existen semejantes límites de la razón. Puesto que, si realmente no me es posible traspasar dichos límites, ni los sentiría ni tendría conciencia de ellos (XI, 49 s.).

## 2. [*Religión como proyección*]

El corazón objetiviza y substantiviza en forma de libertad absoluta y divina, de omnipotencia, su deseo y su ansia de liberarse de todos los límites y contornos propios. En la omnipotencia divina se desahoga el deseo oprimido; aquí es donde exhala sus suspiros el corazón angustiado; aquí es donde se libera de sus propios límites; aquí se desquita de aquello de lo que está privado en el mundo; aquí se da a sí mismo el hombre lo que quisiera tener, lo que le duele no tener; aquí convierte sus deseos en las leyes, en los poderes victoriosos del mundo. Dios es en él la visión o el sentimiento de la liberación de los límites de la realidad: Dios lo puede todo; nada es imposible para él, su voluntad es la única ley (VII, 31).

## 3. [*Reducción antropológica de la religión*]

Mi propósito es demostrar que es ilusoria la contraposición de lo divino y lo humano; es decir, que dicha contraposición no es sino la contraposición entre la esencia humana y el individuo, y que, por lo tanto, el objeto y el contenido de la religión cristiana es meramente humano. La religión, al menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo o —más exactamente— con su esencia, pero la relación con su esencia [se realiza] como si fuese una esencia distinta. La esencia divina no es sino la esencia humana, o mejor, no es sino la esencia del hombre separada de los límites del hombre individual, es decir, real o corporal, y objetivada, o sea, considerada y venerada como otra esencia distinta [de la humana] y con subsistencia propia; todas las cualidades de la esencia divina son, por tanto, cualidades de la esencia humana (VI, 17).

## 4. [*El amor, superior a la divinidad*]

El amor es el vínculo de unión, el principio mediador entre lo perfecto y lo imperfecto, entre el ser inocente y el pecador, entre lo general y lo individual, entre la ley y el corazón, entre lo divino y lo humano. El amor es Dios mismo y fuera de él no hay Dios ninguno. El amor hace al hombre Dios y a Dios lo hace hombre. El amor fortalece lo débil y debilita lo

fuerte, rebaja lo alto y eleva lo bajo, idealiza la materia y materializa el espíritu. El amor es la verdadera unidad de Dios y hombre, de espíritu y naturaleza. En el amor es la naturaleza ordinaria espíritu, y la nobleza del espíritu naturaleza. Amar significa para el espíritu o para la materia negarse [*aufheben*] a sí mismos. Amor es materialismo: un amor inmaterial es un absurdo. En la nostalgia del amor por el objeto alejado refuerza el idealista abstracto, en contra de su voluntad, la verdad de la sensibilidad. Pero, al mismo tiempo, el amor es el idealismo de la naturaleza: el amor es espíritu, *Esprit*. Sólo el amor convierte al ruiseñor en cantor; sólo el amor adorna con una corona florida el instrumental de fecundación de la planta. ¡Y qué maravillas no hace el amor incluso en nuestra vulgar vida ordinaria! Lo que la fe, la confesión, la ilusión disocian, lo une el amor. Incluso nuestra alta nobleza identifica bastante humorísticamente el amor con la chusma plebeya. Lo que los antiguos místicos decían de Dios, que es la esencia más sublime y, al mismo tiempo, más cercana, eso se ha de decir del amor y no del amor abstracto o imaginario, sino del amor real, del amor que tiene carne y sangre (VI, 59 s.).

El amor es una verdad y un poder superiores a la divinidad. El amor supera a Dios. Al amor sacrificó Dios su majestad divina [...]. ¿Quién es, pues, nuestro Redentor y Mediador? ¿Dios o el amor? El amor; puesto que no ha sido Dios, en cuanto Dios, el que nos ha redimido, sino el amor, el cual está por encima de la diferencia entre personalidad divina y humana. Del mismo modo que Dios renunció a sí mismo por amor, de la misma manera hemos de renunciar también nosotros a Dios por amor; puesto que, si no sacrificamos Dios al amor, sacrificamos el amor a Dios, y entonces tenemos, aun conservando el predicado del amor, al dios, a la esencia malvada del fanatismo religioso (VI, 65 s.).

### 5. [*Religión como antropología*]

Hemos demostrado que el contenido y objeto de la religión es totalmente humano, que el secreto de la teología es la antropología, el de la esencia divina la esencia humana. Pero la religión no tiene la conciencia de la humanidad de su contenido; se contrapone más bien a lo humano, o al menos no concede que su contenido sea humano. El necesario giro de la historia es, por tanto, esta abierta confesión y concesión de que la conciencia de Dios no es sino la conciencia de la especie, que el hombre puede y debe elevarse sobre los límites de su individualidad o personalidad, pero no sobre las leyes y estructuras esenciales de su especie, que el hombre no puede pensar, ansiar, imaginar, sentir, creer, querer, amar y adorar ninguna otra esencia como esencia absoluta, divina, sino la esencia humana.

Por tanto, nuestra relación con la religión no es solamente negativa, sino crítica; únicamente separamos lo verdadero de lo falso, si bien ciertamente la verdad separada de la falsedad es siempre una verdad nueva, esencialmente diferente de la antigua. La religión es la primera

autoconciencia del hombre. Las religiones son sagradas precisamente por ser las tradiciones de la primera autoconciencia. Pero lo que es primero para la religión, Dios, es en sí verdaderamente, como queda demostrado, lo segundo, dado que él [Dios] es solamente la esencia objetivada del hombre; y en consecuencia lo que para ella [la religión] es lo segundo, el hombre, ha de ser considerado y afirmado como lo primero (VI, 325 s.).

#### 6. [*El Dios contrincante*]

Frente a un defecto del hombre está una perfección de Dios: Dios es y tiene precisamente aquello que el hombre no es ni tiene. Lo que se atribuye a Dios se le niega al hombre, y viceversa, lo que se da al hombre se le quita a Dios. Si el hombre es, por ejemplo, autodidacta y autónomo (autolegisador), entonces no es Dios legislador, ni maestro ni revelador; si lo es, en cambio, Dios, entonces le falta al hombre la capacidad de ser maestro y legislador. Cuanto menos es Dios tanto más es el hombre; cuanto menos es el hombre tanto más es Dios.

Si quieres, por tanto, tener a Dios, renuncia al hombre, y si quieres tener al hombre, renuncia a Dios; de lo contrario, no tienes ni al uno ni al otro. La nada del hombre es el presupuesto de la esencialidad de Dios; afirmar a Dios significa negar al hombre; adorar a Dios significa despreciar al hombre; alabar a Dios significa injuriar al hombre. La gloria de Dios se apoya únicamente en la bajeza del hombre; la felicidad divina, en la miseria humana; la sabiduría divina, en la locura humana; el poder divino, en la debilidad humana (VII, 312).

#### 7. [*Religión y sociedad*]

Desde el punto de vista político y social, Dios y la religión se fundamentan únicamente en la maldad de los hombres o de las situaciones y condiciones humanas. Dado que la virtud no siempre es recompensada ni es feliz, dado que existe tanta contradicción, tanto mal y tanta miseria en la vida humana, por eso tiene que haber un cielo, un Dios. Ahora bien, la mayor miseria de los hombres proviene de los hombres mismos. La necesidad y existencia de Dios se apoyan, por tanto, únicamente en la falta de justicia, amor y sabiduría humanos; Dios es lo que los hombres no son para sí mismos (al menos, no todos o no siempre), pero deben y pueden ser (VII, 410).

#### 8. [*Dios y naturaleza*]

Dios no es originariamente nombre propio, sino nombre común; no es una esencia, sino una propiedad; no es sujeto o sustantivo, sino predicado o adjetivo: terrible, espantoso, poderoso, grande, extraordinario,

maravilloso, bueno, generoso. La naturaleza hace de sustantivo o sujeto; el hombre, de adjetivo o predicado, puesto que el predicado no es sino la expresión de la fantasía o sentimiento, con los que el hombre se refiere al objeto de la naturaleza que produce en sus sentidos, su afecto o su fantasía, una impresión muy fuerte, terrible o benéfica (I, 107).

#### 9. [*Contra la negación del hombre*]

¿Qué es lo que quieren? Reformas políticas y sociales; pero no se preocupan lo más mínimo de las cuestiones religiosas, y menos aún de las filosóficas. La religión es para ellos algo totalmente indiferente o asunto hace tiempo concluido. No se trata ahora ya —dicen— del ser o no ser de Dios, sino del ser o no ser del hombre; no se trata de ver si Dios es de una esencia igual o distinta de la nuestra, sino de si nosotros los hombres somos iguales o no entre nosotros mismos; no se trata de cómo justificarse ante Dios, sino ante los hombres; no se trata de cómo gustar el cuerpo del Señor en el pan, sino de tener pan para nuestro propio cuerpo; no se trata de dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César, sino de que por fin demos al hombre lo que es del hombre; no se trata de si somos cristianos o paganos, teístas o ateos, sino de que seamos o nos hagamos hombres sanos en cuerpo y alma, libres, activos y vigorosos. ¡Cierto, señores! Eso es lo que yo quiero también. Quien no sabe decir de mí sino que soy ateo, no sabe nada de mí. La cuestión de si Dios existe o no, la contraposición de teísmo y ateísmo pertenece al siglo XVII y XVIII, pero no al XIX. Yo niego a Dios. Esto quiere decir, en mi caso: yo niego la negación del hombre. En vez de una posición [*Position*] ilusoria, fantástica, celestial del hombre, que en la vida real se convierte necesariamente en negación del hombre, propugno yo la posición sensible, real y, por tanto, necesariamente también política y social del hombre. La cuestión sobre el ser o no ser de Dios es en mi caso únicamente la cuestión sobre el ser o no ser del hombre (II, 410 s.).

#### 10. [*Cristianismo y ateísmo*]

No podemos menos de observar cómo los no creyentes padecen por todas partes postergación, injurias, persecución y privaciones de toda clase por causa de su falta de fe. ¡Cómo han cambiado las cosas! Mientras que antes los hombres creían en Dios por causa de la *vida eterna*, creen ahora en él por causa de la *vida temporal*; mientras que antes a la fe en Dios y en la inmortalidad —en el fondo es una única fe— estaba unida la pérdida de los bienes de la felicidad, está ahora unida a ella la consecución y disfrute de los mismos; mientras que antes el ateísmo era cosa propia de los palacios, del lujo y del chiste, de la vanidad, de la opulencia, de la superficialidad y de la frivolidad, se ha hecho ahora propiedad de los trabajadores, tanto intelectuales como corporales, y,

por tanto, es ahora un asunto serio, profundo, necesario, afín con la sencillez, la veracidad y el humanismo. En una palabra, mientras que los cristianos eran antes los pobres, los perseguidos, los que sufrían, lo son ahora los no cristianos. ¡Qué cambio tan notable! Los que nominal o teóricamente son cristianos y creyentes en Dios, son paganos de hecho y en la práctica; y los nominal y teóricamente paganos son cristianos prácticos y verdaderos. Sin embargo, ¡alegraos vosotros, los que sufrís!, el triunfo político del cristianismo es su ruina moral. Los que ahora, según su propia opinión y la de otros, son los amigos y protectores del cristianismo, serán considerados algún día como sus *verdaderos* enemigos; y los que ahora pasan por ser enemigos del cristianismo, serán reconocidos algún día como sus verdaderos amigos. Vosotros lo sabéis bien, los falsos amigos son aduladores; alaban incluso los defectos del amigo y lo convierten en un Dios, mientras que los verdaderos amigos aman al amigo únicamente como hombre, alaban sus virtudes, pero prueban sus defectos (I, 194 s.).

#### 11. [*Promoción de la vida terrenal*]

>[Ésta finalidad, el conocimiento de la religión en orden a la promoción de la libertad humana, la autonomía, el amor y la felicidad, determinó también el contenido de mi tratamiento histórico de la religión. Todo lo que no tenía interés a este respecto lo dejé de lado.] Exposiciones históricas de las diversas religiones y mitologías de los pueblos *sin conocimiento de la religión* se encuentran en infinidad de libros. Pero precisamente tal como han sido mis escritos serán mis lecciones. El propósito de mis escritos, y por tanto también de mis lecciones, es: convertir a los hombres de teólogos en antropólogos, de teófilos en filántropos, de candidatos del más allá en estudiosos del más acá, de ayudas de cámara religiosos y políticos de la monarquía y aristocracia religiosa y terrena en ciudadanos de la tierra libres y conscientes de sí mismos. Mi propósito no es en modo alguno meramente negativo, sino positivo; yo niego únicamente para afirmar; yo niego únicamente la esencia aparente y fantástica de la teología y de la religión, para afirmar la esencia real del hombre (VIII, 28 s.).

Lo que ocurre con el ateísmo sucede también con la supresión, inseparable de éste, del más allá. Si esta supresión no fuese sino una negación abstracta, sin efecto ni contenido, entonces sería mejor, o —más bien— indiferente, el admitirlo o rechazarlo. Ahora bien, la negación del más allá implica consecuentemente la afirmación del más acá; la supresión de una vida mejor en el cielo incluye en sí la exigencia de mejorar la vida en la tierra, hace del futuro mejor, objeto del deber y de la actividad propia humana, en vez de ser objeto de una fe ociosa e inactiva. Es, por cierto, una injusticia, que clama al cielo, el que, mientras unos hombres lo tienen todo, los otros no tienen nada; mientras los unos disfrutan sin medida de los placeres de la vida, del arte y de la cien-

cia, los otros carecen aun de lo más necesario. Es tan insensato deducir de esto la necesidad de otra vida, en la que la gente se verá recompensada de los sufrimientos y privaciones de este mundo, como querer concluir de los defectos de la justicia secreta, existente hasta ahora entre nosotros, la necesidad de un proceso judicial verbal y público en el cielo. La consecuencia necesaria de los males e injusticias existentes en la vida humana es únicamente la voluntad, el esfuerzo por enmendarlos, pero no la fe en un más allá que se queda mano sobre mano y deja subsistir los males (VIII, 358).

## 12. [*Religión e inconsciente*]

La esencia diferente e independiente del hombre, el objeto de la religión, no es en modo alguno únicamente la [naturaleza] exterior, sino la propia e íntima naturaleza del hombre, pero diferente e independiente de su saber y querer. Con lo dicho hemos accedido al punto más importante, a la sede propia y al origen de la religión. El secreto de la religión no es, en definitiva, sino el secreto de la unión o relación de la conciencia con lo inconsciente, de la voluntad con lo involuntario en un mismo ser. El hombre quiere y, sin embargo, tiene voluntad sin su voluntad —¡cuántas veces envidia él a los seres que carecen de voluntad!—; él es consciente y, sin embargo, llegó a tener conciencia inconscientemente —¡cuántas veces se priva a sí mismo de conciencia y con qué placer se sumerge en la inconsciencia al final de la jornada!—; el hombre vive y, sin embargo, no tiene en su poder ni el inicio ni el término de su vida [...]; posee un cuerpo, que siente como suyo en el placer y en el dolor y, sin embargo, es él mismo extranjero en su propia casa [...]; siente la angustia de las necesidades, y las satisface, sin embargo, sin saber si hace esto movido por sí mismo o por otro ser extraño, sin saber si de ese modo se satisface a sí mismo o a otro ser distinto. El hombre se encuentra con su yo o su conciencia al borde de un abismo infranqueable, que no es, sin embargo, sino su propia esencia inconsciente, que el hombre imagina como una esencia extraña. El sentimiento que sobrecoge al hombre ante este abismo y que se manifiesta con expresiones de admiración tales como «¿qué soy yo? ¿de dónde vengo? o ¿para qué estoy aquí?», no es sino el mismo sentimiento religioso, el sentimiento de que no soy nada sin un no-yo, que es distinto de mí mismo y que está, sin embargo, estrechamente unido conmigo, que es esencia distinta de mí y al mismo tiempo esencia propia mía [...]. La conjunción o la unidad del yo y del no-yo es el fundamento de la religión. Si el hombre fuese únicamente el yo, no tendría religión, pues él mismo sería Dios; pero tampoco la tendría si fuese únicamente no-yo o un yo que no se diferenciase de su no-yo, pues entonces sería una planta o un animal. El hombre es hombre precisamente porque su no-yo (y no únicamente la naturaleza exterior) es objeto de su conciencia, de su admiración, de su sentimiento de dependencia, de su religión (VIII, 391 ss.).

13. [*La religión y los deseos*]

La condición fundamental, el presupuesto base de la fe en un Dios es [...] el deseo inconsciente de ser Dios. Pero, dado que contradice a este deseo del hombre su [del hombre] ser y esencia real y experimental, entonces se convierte aquello que él mismo desea ser en una esencia meramente ideal, imaginada, creída, una esencia que es no-hombre, porque la experiencia del hombre le ha impuesto a éste, contra su voluntad, la dolorosa conciencia de que él es no-Dios. Si el hombre fuera capaz de lo que quiere, nunca más creería en Dios, por la sencilla razón de que sería él mismo Dios y la realidad no es objeto de la fe. Pero asimismo el hombre se siente limitado únicamente en su poder, pero ilimitado en su desear e imaginar, o sea como no-Dios en el poder, pero como no-hombre en el desear (IX, 49).

Lo que es objeto del deseo es objeto de la religión; ahora bien, lo que el hombre desea, lo desea para sí al mismo tiempo en sumo grado, en superlativo. La «esencia más sublime» no es sino la tendencia personificada del hombre a ampliar sus deseos hasta el grado más alto. Los dioses son los superlativos de los deseos humanos (IX, 121).



# LA CRITICA MARXISTA DE LA RELIGION

*Manuel-Reyes Mate*

## I. EL LUGAR DE LA RELIGION EN EL SISTEMA MARXISTA

En el sistema marxiano la religión no es un tema mayor aunque sí es constante su presencia. A Marx (1818-1883) le interesa el hombre real, la realidad de sus miserias y la voluntad de realizarse. La religión, que otrora sirvió para enmascarar la realidad ya no es el problema puesto que la filosofía ha ajustado sus cuentas con ella. A esa filosofía Marx rinde homenaje cuando reconoce:

La crítica de la religión está en lo esencial completada y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica... El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre fabrica la religión; la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la conciencia de sí y el sentimiento de sí del hombre que aún no se ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse...

La miseria religiosa es, por un lado, la expresión de la miseria real y, por otro, la protesta contra la miseria real.

La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo<sup>1</sup>.

Hegel y Feuerbach han consumado la crítica de la religión, resumida en esas frases. Lo que no significa que Marx se olvide del tema. Al contrario: no cesará de interpretar y actualizar esa herencia, en función de la evolución de su propio pensamiento.

La religión es la premisa de toda crítica. Para poder ver las cosas como son hay que desbrozar el camino, liberarse de embrujos y encantamientos que ocultan la realidad. Esa es la tarea de la crítica de la reli-

1. K. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en H. Assmann y R. Mate (eds.), *Sobre la religión I*, Salamanca, 1974, 92.

gión. Lo que no quiere, evidentemente, decir que los problemas se resuelvan con la crítica de la religión, tan sólo se ven más claros. Para analizar los problemas reales y diagnosticar su solución, para eso están los análisis *científicos* del materialismo histórico.

Ni Marx ni Engels nos han dejado un estudio sistemático de su crítica de la religión. Lo que hay son apuntes marginales en los que actualizaban las líneas maestras de la crítica heredada de la religión al momento del desarrollo en que se encontraba su interpretación de la realidad.

Resumiendo mucho esa evolución, podemos hablar de tres fases de la crítica marxiana de la religión: crítica *filosófica* de la religión; crítica *política* de la filosofía y de la religión; crítica *materialista* de la filosofía, de la religión y de la política<sup>2</sup>.

Veamos cómo se desarrollan.

### 1. *Crítica filosófica de la religión*

Desde su tesis doctoral, Marx adopta el punto de vista de su época, que se resumía en esta afirmación: el hombre crea la religión. Esa era la conclusión a la que había llegado Feuerbach en Alemania. Toda su generación había perseguido el fundamento mismo del hombre. Y lo había encontrado en la conciencia que cada hombre tiene de sí mismo. El hombre está plantado, no en Dios ni fuera de sí mismo, sino en él mismo. Los que creen en Dios son almas en pena que no han dado todavía con la clave de su propia existencia. Desde siglos, la teología y la filosofía han buscado la respuesta al destino del hombre. Y Marx afirma, en su tesis doctoral, que la teología nunca ha sabido del hombre más que la filosofía. Es más, lo que ha sabido lo ha expresado mal, porque donde la filosofía ponía conceptos racionales, la teología se iba en imágenes y símbolos ambiguos.

Hasta aquí nada original. Eran las ideas que entonces se llevaban. Lo que ocurre es que Marx no se contenta con decir que el hombre echa mano de Dios porque es un infeliz en la tierra. Marx quiere saber por qué el hombre, que no es capaz de realizarse solo, tiene que inventarse un todopoderoso ser extraño que le va a dar lo que él es incapaz de conseguir solo. Esto le empujará hacia el análisis político de la religión.

### 2. *Crítica política de la filosofía y de la religión*

La primera respuesta que se da es que el hombre del siglo XIX es, a pesar del Siglo de las Luces, un ser ignorante. Marx pertenece todavía a la categoría de filósofos ilustrados que todo lo esperaban de la razón críti-

2. Un desarrollo de estas ideas en H. Assmann y R. Mate (eds.), *Sobre la religión* I y II, Salamanca, 1974 y 1976, o R. Mate, *El desafío socialista*, Salamanca, 1976.

ca y echaban sobre las espaldas del oscurantismo religioso la causa de todos los males. Los ilustrados, por el contrario, accedían a la esfera de la conciencia crítica, se emancipaban de las tutelas religiosas y se ponían en el camino del progreso indefinido. La consigna era racionalizar al hombre. El problema era desarticular al Estado burgués que impedía la emancipación del ciudadano.

Marx explica su punto de vista a propósito de la «cuestión judía»<sup>3</sup>. Para su amigo Bauer es inaceptable la discriminación a que están sometidos los judíos en un Estado confesional. Un Estado moderno tiene que ser un Estado no confesional, sin discriminaciones religiosas. Marx, que es judío aunque no ejerza, no se siente halagado por el razonamiento del colega porque, según él, ni siquiera los católicos pueden ser ciudadanos en un Estado confesional católico. El problema no reside en el Estado confesional, sino en el Estado burgués que es siempre discriminatorio. Veamos esto.

Lo típico de la teoría burguesa del Estado es que representa los intereses de todos y cada uno de los ciudadanos. El Estado burgués no tiene su legitimación, como el Estado feudal, en una instancia exterior a los ciudadanos, como es Dios, sino en la voluntad general que es quien da legitimidad al Estado. Ahora bien, si el Estado burgués es la expresión de los intereses y voluntades de todos los ciudadanos, resulta que en el Estado burgués coinciden los intereses de toda la sociedad con los intereses del Estado. En ese caso, la necesaria sumisión de todos los ciudadanos al Estado coincide con un acto de autoafirmación ya que el Estado es la expresión de la propia voluntad.

En esa argumentación hay algo con lo que Marx no está de acuerdo: no se pueden identificar los intereses del Estado con los de los ciudadanos, por mucho que el Estado se legitime en la voluntad general. Y es que en esa «alienación», o entrega de los intereses particulares al Estado, se produce, en realidad, la creación de un monstruo superhumano, adornado con todos los predicados de la divinidad que se impone al ciudadano y le exige sometimiento. Es un ente religioso.

Por eso, dice Marx a Bruno Bauer, que los judíos no se van a emancipar políticamente accediendo a la categoría de ciudadanos de un Estado no confesional, sino liberándose de la esencia religiosa del Estado burgués.

Choca a primera vista el desenfado con que Marx cuelga el sambenito de «religioso» a un Estado como el burgués que se entiende a sí mismo como el exponente máximo del Estado laico. Al fin y al cabo el Estado burgués nace como negación del Estado cristiano. ¿Cómo lo explica Marx? Diciendo que el Estado burgués reproduce el mecanismo de la esencia religiosa. Lo esencial de la religión es la dependencia del individuo respecto a una instancia, Dios, que se nos presenta como

3. K. Marx, *La cuestión judía*, en H. Assmann y R. Mate (eds.), *o. c.* I, 107-139.

superior y universal, cuando, en realidad, no es más que el fruto de la creación humana y la ilusión particular de quien no es capaz de hacerse con su propio destino. Y eso es lo que pasa con el Estado burgués. Se nos presenta como una instancia superior y soberana, pero de hecho es la institución del grupo dominante. Luego se nos presenta como el lugar en el que convergen y se reconcilian todos los intereses de la sociedad; pero, en lugar de eso, lo que hace es consagrar las diferencias sociales.

La crítica de la religión le sirve a Marx para denunciar la naturaleza ideológica del Estado burgués. El Estado burgués es en su esencia «religioso», no en el sentido de teocrático sino de reproductor de los mecanismos de lo religioso. Lógico entonces que la religión defienda la existencia del Estado.

### 3. *Crítica materialista de la filosofía, la religión y la política*

Sabido es que Marx no es marxista desde pequeño, sino que el descubrimiento de la concepción materialista de la historia se produce tras su crítica al idealismo inherente a su crítica política. También en esta fase se produce una evolución de la crítica de la religión, hecha ya desde una concepción materialista. Ese Marx maduro hace de la crítica económica la base de toda la revolución política: de la contradicción entre las fuerzas ascendentes de producción y las represivas relaciones de producción emerge su proyecto político que es la revolución del proletariado. Marx escribe entonces:

El reflejo religioso del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones prácticas de la vida cotidiana ofrezcan al hombre relaciones perfectamente inteligibles y razonables con sus semejantes y con la naturaleza. Esa timidez real se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos. *El reflejo religioso* del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones de vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones entre sí y respecto de la naturaleza. La forma del proceso social de vida o, lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su *halo místico* cuando ese proceso sea obra del hombre libremente asociado y puesto bajo su mando consciente y racional. Mas, para ello, la sociedad habrá de contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez fruto de una larga y penosa evolución<sup>4</sup>.

Ahí se ve claramente cómo la religión es, por un lado, lo que todos entendemos por religión, el sistema cristiano de creencias (y del que Marx dirá que no sobrevivirá a las condiciones materiales que la alimentan) y, por otro lado, la parte tenebrosa y engañadora —fetichista— de la mercancía capitalista. Imaginémosnos unos zapatos. En el escaparate de un comercio los zapatos valen mil pesetas. Se nos presen-

4. K. Marx, *El Capital*, en H. Assmann y R. Mate (eds.), o. c. I, 262.

ta como si las mil pesetas fueran el precio propio y natural de los zapatos. Ahora bien, los zapatos *no valen* eso:

— los zapatos *valen*, en primer lugar, para calzar: es su *valor de uso*;  
— el *valor real* del zapato es su valor social, es decir, el valor social que ha costado hacerlo;

— pero todo eso se olvida ante el *valor de cambio*, su valor como mercancía: las mil pesetas.

Pero los zapatos no valen las mil pesetas porque la mayor parte de ellas es el precio que el capitalista pone al sudor del trabajador y que el capitalista retiene (la plusvalía).

Los zapatos de las mil pesetas son un *fetiché* porque se nos presenta como si ese valor fuera su valor natural. El ciudadano que no pague las mil pesetas, que se olvide de los zapatos: no existen para él.

Una cosa es *fetiché* cuando la adornamos de un halo místico, cuando la cargamos de sentido religioso, siendo así que esa cosa es fruto de nuestras manos y que no tiene más valor que el que nosotros le damos. En el capitalismo, las cosas, al ser contempladas exclusivamente como mercancías, adquieren una esencia «religiosa», fetichista, puesto que se nos presentan como cargadas de un valor que no es el suyo pero que nosotros, en la vida diaria, aceptamos sin rechistar. Hay algo desconcertante en la manera con que Marx hace la crítica de la religión: de la religión cristiana, del Estado burgués y del capitalismo critica su esencia religiosa. Da la impresión que hay como una imprecisión en el lenguaje. Marx debería decir: la filosofía idealista, la política burguesa y la economía capitalista funcionan como la religión. Pero Marx no dice que funcionan como la religión, sino que *son* religiosas. No se trata de analogías sino de un juicio esencial. Para entender la contundencia de Marx hay que recordar cómo entendían los ilustrados la ideología: la forma original de la *ideología* es la *idología*, es decir, la quintaesencia de la ideología es su ser religioso, es la religión. Y es que, para la Ilustración, la religión no se define en referencia a Dios; lo esencial de la religión es su mecanismo interno. Y, en su interior, la religión es proyección, objetivación, sumisión o protesta, adoración. La religión es, en definitiva, el culto a un Dios falso. Dios de barro, criatura del hombre. En la religión cristiana, en el Estado burgués y en la mercancía capitalista se esconde la quintaesencia de la religión: el culto a un Dios falso.

Cuando Marx dice que «la crítica de la religión es el principio de toda crítica» sobreentiende dos cosas: que la tarea de desideologización del pueblo empieza por la crítica de la religión cristiana y que esa tarea de clarificación no se acaba con la religión. No hay que descansar hasta acabar con el corazón religioso de la filosofía, de la política y de la economía. La crítica de la religión descansará tranquila cuando la sociedad se configure conforme a las pautas del marxismo. Entonces tendremos un hombre logrado que será definitivamente inmune a la tentación de la religión.

Nos podemos hacer la pregunta ¿de qué religión habla Marx cuando hace su crítica expresa de la religión como fenómeno específico? Creemos que, aunque tiene muy presente el funcionamiento del cristianismo en la sociedad de su tiempo, se refiere, más bien, a la interpretación de la religión tal y como ha sido recogida a lo largo de la filosofía alemana. No se puede desligar el análisis sociológico de la religión con la interpretación filosófica de la misma; al fin y al cabo, los grandes filósofos son los que diagnostican, en profundidad, sobre la significación que en cada época tienen las grandes ideas o los grandes fenómenos. Pero en el caso de Marx —que no abunda en análisis positivistas de la religión —es la religión analizada por Hegel, Feuerbach, Bauer y hasta por los mismos teólogos cristianos lo que le interesa.

De ahí se desprende que la crítica marxiana de la religión es:

— crítica de las Iglesias, en cuanto *política* que está potenciando la involución europea y el proceso de Restauración;

— crítica del cristianismo en cuanto *ideología* que está sirviendo de cobertura ideológica a ese proceso antisocialista;

— crítica *esencial* de la religión. La religión es *Inbegriff* o meollo de la ideología. El juicio que merece la religión es el mismo que merece la ideología: merece una crítica radical como hicieron los filósofos alemanes a los que Marx inicialmente se refería.

## II. LA ACTUALIDAD DE LA CRITICA DE LA RELIGION

La religión, al igual que la filosofía, es un plexo de ideas, pero, a diferencia de ella, es un plexo de ideas de muchos hombres agrupados en instituciones. Esto explica la complejidad de la crítica marxista de la religión que llega hasta nuestros días.

Si la religión es una ideología que legitima las causas de la infelicidad real del hombre, esto es, la propiedad privada, el Estado —el capitalismo y la política burguesa—, resulta entonces que la aplicación del remedio marxista cifrado en la socialización de los medios de producción y la abolición del Estado llevará consigo la supresión de la alienación humana y, por tanto, la realización del hombre. El marxismo remite al éxito de su remedio material la verdad de su juicio: como la religión es el suspiro de una criatura infeliz, cuando logre la realización del hombre, todo el mundo reconocerá que tenía razón con su crítica de la religión, pues entonces Dios será inútil. Como, por otro lado, plantea una relación de causalidad entre supresión de la economía capitalista, abolición del Estado burgués y supresión de la alienación del individuo, quien se embarque en la estrategia marxista tendrá que asumir su crítica de la religión y, por tanto, el ateísmo del materialismo histórico<sup>5</sup>.

5. F. J. Hinkelammert, «Der konservative Umgang mit dem Marxismus und die Veränderung der marxistischen Religionskritik», en P. Rottländer (ed.), *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Münster, 1986, 155-175.

Esto plantea dos preguntas: *a)* ¿se puede asumir la estrategia marxista tanto en su fundamentación económica como en sus consecuencias políticas y no aceptar la radicalidad de su crítica de la religión? y *b)* ¿qué pasará si fracasa la estrategia marxista? Decía hace un momento que la religión, también para Marx, es ideología e institución, de ahí que estas preguntas puedan ser algo más que especulaciones teóricas. Son cuestiones históricas que se han planteado de esa misma manera: la primera por los cristianos críticos de los años sesenta y setenta, así como por las teologías políticas que han llegado hasta hoy; la segunda se está planteando en los noventa en virtud del derrumbamiento del comunismo en los países del Este. Veamos las respuestas que se dan a una y otra.

### 1. *La recepción crítica de la crítica marxista de la religión*

La respuesta consistía en poner de manifiesto la incoherencia de un Marx que no aplica la interpretación materialista de la historia a la religión, dejándose llevar por el prejuicio burgués y feuerbachiano de su juventud. Esto se mostraba comparando el trato que dispensaba a la filosofía y el que daba a la teología.

La filosofía de su tiempo padecía, desde la perspectiva de una interpretación materialista de la historia, del mismo mal que la teología: eran construcciones ideológicas. La ideología es un precipitado de dos sub-conceptos: el *idealismo* (pretender entender o arreglar la realidad con el mero recurso a las ideas) y el *idolismo* (reconocer a las ideas una entidad superior y separada de la realidad). Su mal provenía de la creencia según la cual la filosofía, para ser verdad, no necesitaba someterse a ningún otro tribunal sino al de su propia lógica. Marx vuelca su crítica contra ese orgullo ideológico, que es un error, por dos razones: porque con el solo recurso a las ideas no se altera la realidad y porque ni siquiera la filosofía burguesa se atiene a esa inocencia idealista. Si se miran las cosas más de cerca se acabará viendo que todo ese purismo abstracto no es más que una hábil manera de defender intereses particulares.

De esta crítica no concluye Marx que toda filosofía es rechazable porque es necesariamente ideológica, sino que reivindica la necesidad de construir una teoría crítica o filosofía desde la praxis. Más aún, una filosofía, para que sea verdadera, tiene que pasar constantemente el examen de validez ante el tribunal de la praxis. La praxis está preñada de teoría; la filosofía debe hacerse cargo de esa virtualidad teórica. Siempre será la praxis la que juzgue de la verdad o falsedad de la construcción teórica.

El materialismo histórico no rechaza la existencia de la *cosa* filosófica (que lo llame «teoría crítica» es secundario), lo que no acepta, sin embargo, es su existencia aparte, la idea de que su verdad está en ella misma, al margen de los sudores de los hombres por emanciparse de todas sus opresiones y represiones.

Esta oportunidad no se la brindaba a la teología. Ahora bien, si lo esencial del materialismo histórico es establecer esa relación dialéctica entre teoría y praxis, nada impide aplicar el mismo esquema a una teoría de la religión o teología. Tendríamos entonces el siguiente proceso: en la medida en que la teología del siglo XIX es un *producto* de la burguesía y un *sostén* de sus intereses, habría que concluir que *esa* teología es ideológica. Pero, supongamos que, en un momento determinado, los cristianos crean el hecho sociológico de una experiencia de liberación, ¿qué impide dar a esa experiencia una explicación teórica o teológica que no será ideológica?

La específica relación marxiana entre teoría y praxis obliga a entender su crítica de la religión no como una mera consideración abstracta sino como ingrediente de un proyecto político. De ahí que, primero, Engels y, luego, los grandes epígonos marxistas hayan tenido que plantearse esta pregunta: ¿qué significa políticamente la crítica marxista de la religión?

La socialdemocracia alemana, en el congreso celebrado en Erfurt, en octubre de 1877, acuñó una frase, a instancias de Engels, que ha hecho fortuna: «declarar a la religión un asunto privado». La religión es un asunto privado. Con esta declaración el marxismo, como proyecto político, dirimía una polémica que duraba quince años.

En efecto, en 1877, Engels había polemizado duramente con el filósofo Dühring que hacía de la lucha frontal atea la clave de la estrategia socialista. Para el filósofo Dühring había que prohibir, pura y simplemente, la religión en una sociedad socialista. Engels, sin embargo, se acordaba de los malos resultados del *Kulturkampf* y no quería repetir la experiencia: el *Kulturkampf* fue una guerra político-religiosa que Bismarck declaró, en la década de 1870, contra el partido católico y que acabó fortaleciendo al susodicho partido. En vez de eso, Engels aboga por la estrategia de lucha indirecta, tal y como queda reflejada en la expresión «asunto privado».

Lo que quieren decir es lo siguiente: que no se la va a liquidar físicamente (contra Dühring). Si la religión es la corona de flores con que se adorna la cadena de la esclavitud, habrá, primero, que romper las cadenas. Entonces no habrá necesidades de flores. En el terreno de la política estatal (de un Estado socialista) se va a reconocer la libertad religiosa. La religión tiene su sitio en la conciencia del individuo. No se va a perseguir ni a discriminar a nadie por sus convicciones religiosas. Pero no deberá salir de la intimidad, es decir, no deberá tener «expresión pública» porque nada puede aportar la religión a la construcción del socialismo. La religión es lo no-racional, lo no-socialista, lo irrelevante históricamente.

Como se ve, la crítica de la religión, cuyas líneas fundamentales Marx entiende que ya están logradas, se explicita y desarrolla en el marxismo por razones eminentemente políticas.

Otro tanto ocurre con la crítica marxista de la religión de los años



setenta. Los discursos sobre ella se enmarcaban en la voluntad de desbloquear una situación aporética que habían creado los «aparatos» tanto de la religión como del marxismo. Unos y otros habían legitimado ideológicamente la incompatibilidad entre marxismo y cristianismo que llevaba, en el caso de la Iglesia católica, al anatema para quien militara en una organización marxista; los comunistas tampoco se quedaban a la zaga, pues si bien en algunos casos, como en Lenin, no se oponían a la militancia de cristianos en esos partidos, siempre era al precio del recelo y de un prejuicio teórico contra la religión.

Ahora bien, el mundo de la segunda mitad del siglo xx no podía seguir conformándose con estas posiciones clásicas. Intelectuales centro-europeos habían iniciado el diálogo marxista-cristiano; en el Chile de Allende los teólogos y militantes cristianos estaban viviendo una experiencia de encuentro entre la religión y el socialismo de la Unidad Popular, que tomaría forma en «Cristianos por el Socialismo» y la teología de la liberación; en España, el renacimiento del movimiento obrero y de partidos o sindicatos vanguardistas, de inspiración marxista o socialista, se hacía con una presencia más que testimonial de cristianos.

Para estos creyentes y para sus compañeros o camaradas políticos, la rigidez de los respectivos «aparatos» no hacía justicia a la realidad. La ingenua euforia de aquellas minorías, ilusionadas con una ruptura revolucionaria del franquismo, les urgía a despejar del camino todos los obstáculos que impidieran el advenimiento del socialismo y, por tanto, la incorporación de masas populares al movimiento de liberación.

Se imponía, pues, una confrontación con la interpretación clásica de la crítica marxista de la religión. Los estudios sobre el marxismo, que se habían intensificado después de la guerra, abrían una puerta a la esperanza teórica. La interpretación dominante en el comunismo internacional ni era la única dentro del marxismo ni la más autorizada, desde el punto de vista teórico<sup>6</sup>.

El resultado fue un desbloqueo de la rigidez teórica que legitimaba la incorporación de cristianos en organizaciones de inspiración marxista. Por parte cristiana se fue aún más lejos: al tiempo que se reconocía la justeza de la crítica marxista de la religión en muchos aspectos (el funcionamiento ideológico de la religión en el sistema capitalista, por ejemplo), se entendían determinados postulados marxistas como mediaciones necesarias de la creencia (tal y como aparece en la teología de la liberación). Desde esta franqueza en el diálogo, cobraba crédito la crítica a la interpretación dominante de la crítica marxista de la religión.

6. Este tipo de preocupaciones nos llevaron a Hugo Assmann y a mí mismo a publicar una selección de textos marxianos y de las principales corrientes marxistas sobre la crítica marxista de la religión. Así nació el proyecto *Sobre la religión*, que incluía cuatro estudios: los textos marxianos, las tradiciones marxistas, el socialismo español y el socialismo latinoamericano. Sólo los dos primeros vieron la luz.

Por parte de los partidos políticos, sobre todo en los eurocomunistas, la revisión de la crítica marxista de la religión, llevada a cabo fundamentalmente por creyentes, tuvo su reflejo en la revisión estatutaria de la militancia de cristianos y, sobre todo, en la valoración estratégica, y no ya táctica, de la presencia de cristianos en la lucha política<sup>7</sup>.

Pese al volumen que en todo este debate tiene la reflexión teórica, lo realmente determinante es el interés político. La reflexión teórica era importante porque la crítica marxista de la religión es una encrucijada temática donde se ponen a prueba conceptos como «crítica ideológica», «materialismo histórico», «conciencia y realidad», etc. La revisión de la crítica marxista de la religión a la luz de todos esos conceptos se hacía, sin embargo, desde el supuesto incontrovertido de un planteamiento político pilotado por el marxismo.

Pues bien, las sucesivas crisis de esos proyectos políticos dejó en estado anémico a la crítica marxista de la religión. La entrada de tropas rusas en la Checoslovaquia de 1968; la caída de Allende, en Chile; la repercusión de esa experiencia fracasada en los eurocomunismos europeos; la cura de realismo a que se sometieron los socialismos mediterráneos a principios de los ochenta; la llegada de la democracia a España por el camino del pacto y no de la ruptura, etc., privó a la crítica marxista de la religión de los setenta de su caldo de cultivo. La crisis del marxismo repercute inmediatamente en los planteamientos teóricos y prácticos de los cristianos críticos: los tanques rusos en Praga asestan un golpe mortal al diálogo centroeuropeo entre el marxismo y el cristianismo; la muerte de Allende deja moribundo al movimiento de «Cristianos por el Socialismo»; la crisis del eurocomunismo trueca la prometedor consideración «estratégica» de la religión en una anodina tolerancia, etc. El cambio es teórico y práctico: el lenguaje preciso y significativo del marxismo da paso a una retórica populista de contornos indefinidos; la exigencia de militancia cede su sitio a los lamentos del desencanto que sirve de coartada para un desinterés político, para una crítica global de la política. Florece entonces el gusto por la sociedad, contra el Estado y la partidocracia, sin que falte la identificación sentimental y sin mediaciones con lo revolucionario de América latina. Son momentos de resignación teórica y despolitización práctica<sup>8</sup>.

7. Véase A. C. Comín, *Obras completas* I-III, Barcelona, 1986-1987.

8. Mucho de esto ya existía antes. El intelectual antifranquista, por ejemplo, identificaba la política con el mal, y la sociedad, con el bien. No hay que olvidar, por otro lado, la vena anarquizante del marxismo, alérgico a todo lo que signifique Estado, apostando siempre por una sociedad en la que se realizará el principio de autoidentidad, esto es, la identificación entre los intereses particulares y universales. Añádase, finalmente, que el cristianismo tiene una nada disimulada inclinación a radicalizar esa querencia antipolítica y se tendrá un cuadro poco lejano a la realidad de la *intelligentzia* progresista española durante el tardofranquismo. Aunque quienes promocionaron la revisión de la crítica marxista de la religión —por ejemplo, «Cristianos por el Socialismo»— intentarán contrarrestar esa querencia afirmando la necesidad de la militancia política, lo cierto es que su éxito fue escaso entonces entre ellos mismos. Luego, las cosas se precipitaron en ese mismo sentido.

Todos estos fenómenos avalan la sospecha de que primaba un interés político, no en el sentido de que se pretendiera, por el camino de la revisión teórica de la crítica marxista de la religión, fabricar una ideología de la militancia cristiana en organizaciones marxistas, sino en el sentido de que nadie imaginaba un cuadro político de emancipación y liberación *al margen del marxismo*.

A nadie se le ocurría —y si se le ocurría lo desechaba por falta de interés— preguntarse, por ejemplo, por el dialogo marxo-cristiano sobre asuntos teóricos al margen de sus consecuencias políticas. Cuando se discutía de la muerte y se comparaba la interpretación cristiana y la marxista —tal y como hacía Bloch—el interés no era el que podría suscitar un debate sobre el mismo asunto entre Platón y santo Tomás de Aquino, sino su significación para el militante rojo a quien se le piden los mayores sacrificios por los demás. El héroe rojo que va al viernes santo sin sábado de gloria es una sublimación de la militancia cotidiana. No había, en general, sosiego para la reflexión desinteresada.

Condicionar un debate tan complejo como el que se mueve en torno a la crítica marxista de la religión al interés político —insisto que «interés político» no tiene que ver con instrumentalización cuanto con el horizonte práctico del intercambio cristiano-marxista— era ligar el destino del mismo a las peripecias del marxismo como proyecto político. La crisis del último ha supuesto el agotamiento del primero. La última reflexión nos introduce en la segunda cuestión.

## 2. *Las consecuencias del fracaso del comunismo*

Si el marxismo convertía a la crítica de la religión en condición necesaria de una estrategia teórico-práctica que demostraría al final la verdad de su punto de partida, el fracaso de toda esa estrategia lleva a sus oponentes (capitalismo, burguesía) a colocar a Dios como fundamento de su proyecto político. Esto es lo que ha ocurrido con los movimientos neoconservadores. Son muchos los que explican el redescubrimiento de la religión por el conservadurismo moderno como el resultado de una tensión derecha-izquierda que ha obligado a la primera a definirse en relación a la segunda<sup>9</sup>. Que esto desvele la debilidad teórica del neoconservadurismo no es óbice para reconocer la pujanza política y cultural de ese planteamiento y la necesidad de encontrar una explicación a la seducción que ejerce Dios como fundamento de sus planteamientos.

### III. POR UNA NUEVA CULTURA POLITICA

El derrumbe del «socialismo real» no ha supuesto la solución de los problemas que afrontaba el comunismo, por más que tampoco él haya

9. Dice el citado artículo de Hinkelammert que «la nueva ideología conservadora vive sustancialmente de la crítica al marxismo (y de su potente fuerza utópica), con lo que a fin de cuentas no es más que antimarxismo» (p. 156). Una confirmación de la tesis de Hinkelammert se puede encontrar en la encíclica de Juan Pablo II *Centesimus annus*.

sido una solución. Esto quiere decir que difícilmente el cristianismo puede entender la crisis de su interlocutor como autodespido de la política. La misma motivación que le llevó al diálogo con el marxismo le urgirá ahora a enfrentarse a los problemas de miseria e injusticias que aquejan a los mismos pueblos.

Lo nuevo, sin embargo, es la posibilidad de reflexionar la teoría marxista sobre la religión de una manera nueva, sin el apremio político anterior. Difícilmente se puede tratar de una reflexión apolítica. Eso es imposible. Lo que desaparece es la demarcación marxista al diálogo anterior; lo que subsiste es la necesidad de crear una nueva cultura política cuya traducción en proyecto o proyectos políticos no estamos en condiciones de imaginar.

Podríamos concretar la nueva situación con la siguiente pregunta: tras la crisis teórica y política del marxismo, ¿qué desafíos dignos de crédito plantea el marxismo a la conciencia y a la existencia religiosa? Al menos, los siguientes.

### 1. *Una pregunta nueva sobre la verdad*

En la Grecia antigua la filosofía y la ciencia son una búsqueda de la verdad sin beneficio privado ni provecho público, esto es, sin interés. La Europa moderna, sin embargo, deja en manos de la filosofía esa búsqueda desinteresada de la verdad y confía a una nueva ciencia —«la ciencia experimental»— la tarea de cambiar y dominar el mundo<sup>10</sup>.

Marx es hijo de la Modernidad y sistematiza la herencia europea con su teoría de la relación entre interés y conocimiento. Es el precio que paga al concepto de ciencia interesada. Pero «salva» la inspiración antigua de la filosofía al plantearse la verdad en relación no a cualquier interés sino a un interés emancipador que sólo puede ser un interés universal. La filosofía marxista es una filosofía práctica ya que la cuestión de la verdad queda indisolublemente ligada a la de la libertad.

Desde este concepto de verdad, que se debe al concepto moderno de ciencia, la Ilustración había construido su crítica de la religión. La religión sería el enmascaramiento *idologizado* de concretos y bastardos intereses terrenales. La debilidad de esta crítica de la religión es que interpreta el fenómeno religioso como expresión de la miseria real, pero no se decide al abordaje de la misma, como si lo único histórico, fruto de la voluntad del hombre, fuera la religión. Ese es el mérito de Marx, el de trascender la crítica del cielo en crítica de la tierra.

Lo que es innegable es que, con Marx, la religión pierde «la inocencia cognitiva», que dice Metz<sup>11</sup>. A partir de ahora, quien quiera formular un discurso con pretensiones de verdad tendrá que tomar conciencia

10. H.-G. Gadamer, *La herencia de Europa*, Barcelona, 1990.

11. J. B. Metz, «Nochmals: die marxistische Herausforderung», en *Gottes Zukunft - Zukunft der Welt*, 415-422.

de los intereses del conocimiento. El desafío marxista al cristianismo se traduce en la pregunta: ¿defiende el cristianismo intereses compatibles con la verdad? La verdad conlleva, siempre y sobre todo en este caso, una pretensión de universalidad, con lo que la pregunta sería: ¿defiende el cristianismo intereses universales o universalizables, esto es, que afecten a todos los hombres?

Responder afirmativamente a esta pregunta, en la que se resuelve el primer desafío del marxismo al cristianismo, significa algo más que dejar constancia de la generosidad de miras del cristianismo; significa, más bien, reconocer la legitimidad de la pregunta, esto es, que no hay conocimientos inocentes, sino interesados y que la pregunta por la verdad del cristianismo sólo se responde desde la existencia de un interés universal, emancipatorio.

Pues bien, determinadas teorías teológicas (la *teología política* o la *teología de la liberación*) responden que en la Biblia se dan esos intereses sobre los que ella funda su teoría de la verdad: «es el hambre y sed de justicia». Hay en la Biblia, efectivamente, una frecuente equiparación entre «conocer a Dios» y «hacer justicia a pobres e indigentes» hasta el punto de que se establece una equivalencia entre ser «indócil a la verdad y dócil a la injusticia»<sup>12</sup>. El hambre y sed de justicia para todos expresa el interés dominante del relato bíblico: la voluntad de que se haga justicia con todos, con los vivos y con los muertos; con los que la consiguen y con las víctimas, que no la tienen; con los que padecen injustamente ahora y con los que la sufrieron en el pasado y fueron olvidados. Si el «interés cognitivo» bíblico es la exigencia universal de justicia estamos ante un caso de filosofía práctica, de coonestación de la verdad con la libertad, del *verum* con el *bonum*.

Pero aquí, las teorías teológicas operan un importante quiebro: aceptan el reto que les viene del marxismo y al mirarse a sí mismas para dar la respuesta, descubren que juegan en campo propio, que ese *topos* del interés emancipatorio evoca su propia sustancia. Descubren, en efecto, que en su tradición la pregunta por la verdad es una pregunta por la justicia. El interés emancipatorio está dado en la concepción bíblica de la verdad. Del marxismo, sin embargo, le distingue una diferencia nada trivial: el modo de entender la universalidad. En la Biblia *todos los hombres* son todos, sin excepción o limitación de espacio y tiempo; para el marxismo el mundo de los hombres es el presente y lo presente.

12. «En esc oráculo —se refiere a Jeremías 22, 18-19— hay algo notable que conviene subrayar: la equiparación entre “conocer a Dios” y “hacer justicia a pobres e indigentes”. Naturalmente, se toma el conocimiento no como un puro acto del intelecto, sino como algo moral y que compromete a la persona entera...Por eso no puede sorprendernos que la carta a los Romanos nos diga que lo que se opone al verdadero conocimiento de Dios no es el error o la mentira, sino la injusticia (“aprisionan la verdad con la injusticia”, 1, 18) y que la misma carta establezca una equivalencia entre ser “indócil a la verdad y dócil a la injusticia” (2,8)» (R. Aguirre, «Justicia», en I. Ellacuría y J. Sobrino [eds.], *Mysterium liberationis* II, Madrid, 1994, 549).

Al plantearse así el concepto de universalidad, la teología pretende responder al desafío marxista con una nueva pregunta: ¿es posible una universalidad que no afecte a todos? La pregunta sería relevante para el marxismo si fuera una pregunta filosófica, esto es, si el concepto de universalidad tuviera intrínsecamente que desbordar la finitud que le impone la limitación del espacio y del tiempo.

Antes de responder salomónica y cómodamente con aquello de que lo suyo de la teología es entender el mundo, de vivos y muertos, pero que para la filosofía los muertos, muertos están y que por tanto el mundo sólo puede ser de los vivos, conviene subrayar la naturaleza de la universalidad del interés y volver a preguntarse: ¿es universal un interés que no afecta a *todos los hombres*? Parece que ni la filosofía ni la teología pueden descansar tranquilas con sus certezas.

La interpretación de la verdad como justicia o libertad —en la que coinciden marxismo y cristianismo— supone un reto total a la concepción dominante de verdad, dictada desde los conceptos modernos de ciencia o razón. En el debate moderno sobre «ciencias del espíritu» y «ciencias de la naturaleza» se pone de manifiesto no sólo la colonización de la razón por estas últimas sino también y al mismo tiempo la debilidad de las ciencias del espíritu resignadas a simular las exigencias de las ciencias dichas «duras».

## 2. *Un redescubrimiento de la historia*

La historia es un *topos* fundamental en el marxismo. Significa la negación de «una existencia natural», un en-sí que se imponga fatalmente al hombre; la existencia es un producto social, esto es, del hombre que adquiere la categoría de sujeto histórico. La conciencia histórica le adviene al hombre cuando se libera del destino natural, liberación que tiene lugar al poder vender su fuerza de trabajo sin tener que venderse a sí mismo (el esclavo no puede hacer ese distingo) y al poder distinguir su fuerza de trabajo de los utensilios que maneja (en el trabajador precapitalista el ser del trabajador se prolongaba naturalmente en su instrumento de trabajo).

El hombre contemporáneo, esto es, el «trabajador» del capitalismo es sujeto histórico pero no es (aún) el sujeto de la historia: con esta diferencia se da a entender el aspecto programático del marxismo. Con la burguesía el hombre toma conciencia de su papel histórico que, sin embargo, sólo puede ejercer a medias; el socialismo es ese momento en el que la conciencia histórica del hombre crea las condiciones de posibilidad para llegar a ser sujeto de la historia.

Este planteamiento de la historia es un desafío al cristianismo que *a)* ha ubicado su teoría emancipatoria en el destino individual y *b)* que ha vaciado de contenido la historia mundana con su teoría dualista de la historia.

Pues bien, la teología postidealista entiende que el desafío del

marxismo debe ser aceptado porque se refiere a un concepto en sí mismo relevante y porque permite rescatar una vieja verdad bíblica semiolvidada.

La teoría de las dos historias —profana, una; sagrada, la otra— no sólo es incompatible con la teoría marxista de la historia sino también con una teología de la historia, bíblicamente inspirada. Sólo existe una historia, que es la historia del mundo, en la que todo hombre está llamado a realizarse, esto es, a constituirse en sujeto de la historia. El cristianismo acepta, pues, el reto marxista de la historia: *una* historia, en la que el hombre se juega su destino; una historia en la que se puede frustrar la esperanza de realización.

Hay, sin embargo, dos diferencias entre el marxismo y el cristianismo: una es la ya mencionada amplitud de la universalidad. Para el cristianismo *este mundo* es el mundo de todos, vivos y muertos; un mundo en el que los muertos no se pierden en el anonimato sino que claman por sus derechos porque para ellos el pasado no es algo definitivamente ido, sino su presente. La otra diferencia se refiere a la fundamentación de la justicia para con las víctimas. ¿Cómo hacer justicia a los muertos injustamente sacrificados? Con los vivos sí sabemos cómo hacerles justicia pues la justicia está en manos de los hombres.

Esto significa que el problema real que plantea la inclusión en el concepto de universalidad bíblico de las víctimas injustamente desaparecidas es el de la posibilidad de hacerles justicia en la historia. Ahora bien, si limitamos el alcance de la única historia al *hecho* de impartir justicia deberemos excluir de la misma no sólo a las víctimas pasadas sino a las presentes a las que no se les hará justicia. Podemos, en efecto, imaginar una situación contemporánea de profunda injusticia sin posible solución (por la decidida voluntad de los verdugos a no realizarla): ¿en qué se diferenciarían ambas situaciones de injusticia sin solución posible? Podemos relativizar el concepto de justicia a lo realmente posible o podemos mantenerlo incluso donde la injusticia sea incuestionable. Si optamos, como hace el marxismo, por acostar el concepto de universalidad en la cama de Procusto y rebajar sus dimensiones al hecho de que se haga justicia a quien tiene derecho a ella, tendríamos que hacernos la siguiente pregunta: ¿pierde uno sus derechos si no le hacen justicia? ¿acaso no sobrevive el derecho de la víctima a la voluntad del verdugo? ¿en qué se basa el derecho a la justicia en el caso de las víctimas irredentas? En la dignidad incombustible del hombre; si aceptamos que esa dignidad se agosta después de la muerte porque ya no se le puede hacer justicia, ¿por qué no habría de agostarse en vida si el verdugo tiene el poder de no hacerle justicia? Una vez reconocido ese principio del agostamiento, la justicia está condenada a muerte.

Por eso, hay que distinguir entre el *hecho* de la impartición de la justicia y el *derecho* a que se les haga justicia. No se puede supeditar el derecho de las víctimas al hecho de que se les salde. Incluso aunque fuera imposible hacerles justicia sus derechos seguirán pendientes.

El hecho de que el cristianismo extienda su compasión o el concepto de historia hasta la posibilidad de una respuesta personal al derecho de las víctimas es algo que no debería violentar el concepto de «historia» entendida como *Weltgeschichte*; a lo que se opone es a que sea el hombre quien les haga justicia. Ese es el problema filosófico.

Nos encontramos así ante una situación aporética: reconocemos al hombre sus derechos pendientes pero no vemos que haya instancia humana capaz de saldarles.

El cristianismo acepta el reto del marxismo sobre la historia; en su respuesta radicaliza ese concepto al plantearse a sí mismo y también al marxismo el lugar del sufrimiento pasado en la realización de la historia. Lo hace porque la universalidad de la esperanza en la justicia no puede dejar de lado precisamente a las víctimas de la injusticia. Esta consideración brota directamente de la exigencia de universalidad, pero tiene una importante consecuencia respecto a la naturaleza del concepto mismo de filosofía de la historia. No hay manera, en efecto, de escapar a una concepción darwinista de la historia si se margina de la misma el destino individual de las víctimas de la injusticia. Si la historia se centra en los vivos, la historia será de los vencedores y se entenderá a los perdedores como el precio histórico para la felicidad de los presentes. Esos perdedores será la *prehistoria*, mientras que la *historia* será de los vencedores. Pero, ¿es el marxismo una historia de vencedores?

No perdamos el hilo conductor. El marxismo pone sobre el tapete el concepto de historia; el cristianismo lo hace suyo y se lo devuelve radicalizado, pues la pretensión de realización se extiende a todos los hombres. Este modo de entender la universalidad define la naturaleza misma de la historia en cuestión: si se limita la universalidad habrá que distinguir entre *prehistoria* (de los vencidos) e *historia* (de los sobrevivientes). De ahí deriva una aporía en la que ni la religión ni la filosofía pueden descansar en paz: ¿quién hace justicia a los muertos vencidos? Si el concepto de historia afirma al hombre como sujeto, ¿qué sujeto de la historia puede hacer justicia a los que no parece que sean ya sujetos si es que alguna vez lo fueron?

### 3. *El pobre/proletariado, sujeto universal de la historia*

Para el marxismo el sujeto de la historia es el proletariado. La interpretación materialista de la historia permite la posición de un sujeto, socialmente determinado, cuya emancipación particular supone la realización de todos los hombres.

En *La sagrada familia*, Marx explica su teoría. El proletariado es, de entrada, una clase particular, tan particular como su oponente, «la clase poseedora». Ambas viven alienadas —una porque se le ha despojado de lo que es suyo y la otra porque posee lo que no es suyo— pero con diferencias: «la clase poseedora» está a gusto en la alienación, pues ese estado se traduce en poder y ese poder lo percibe como la apariencia



de una existencia humana; para el proletariado la situación es insoporable, pues se traduce de hecho en existencia inhumana. Ambas clases son antagónicas ya que aunque la primera no puede vivir sin el mantenimiento de la segunda, ésta no puede aspirar a una existencia humana más que negando a la primera.

A primera vista no parece que ninguna de ellas sea portadora de universalidad puesto que el triunfo de una tiene que ser a costa de la otra. Esa apreciación, sin embargo, es falsa:

El proletariado no puede liberarse a sí mismo más que si acaba con sus condiciones de vida. Y no puede acabar con sus propias condiciones de vida sin acabar al mismo tiempo con *todas* las condiciones inhumanas de vida propias de nuestra sociedad, que se resumen en las suyas propias<sup>13</sup>.

Cuando los escritores socialistas, sigue diciendo Marx, adjudican al proletariado un papel cosmopolita —el ser sujeto universal de la historia— no es porque divinicen al proletariado sino porque son conscientes de su inhumanidad. El proletario ha bebido hasta el fondo el cáliz de lo inhumano y ha experimentado que esa inhumanidad no es sólo la suya sino la de toda la sociedad: nadie en esa sociedad vive humanamente, porque las relaciones sociales están estructuradas como *apariciencia de humanidad*. La rebelión contra sus cadenas es la rebelión contra todas las cadenas que privan al hombre de una existencia humana. Por eso sentencia:

Cuando el proletariado vence, no se convierte en una parte que vuelve a dominar absolutamente el todo ya que sólo vence en la medida en que acaba consigo mismo (rompe sus cadenas) y con el contrario (en cuanto forjador de esas cadenas)<sup>14</sup>.

Esta idea de un sujeto universal de la historia que sociológicamente es un sujeto *particular*, con la particularidad de ser la *víctima* o el *sujeto de la injusticia*, es un *topos* con claras correspondencias bíblicas, por ejemplo, en la tradición *kenótica* ( Flp 2, 5-11) y en la de los *anawim* o «pobres de Yahvé» (2 Cor 8,9: «conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo que siendo rico se hizo pobre por amor nuestro para que vosotros *fueseis ricos por su pobreza*»)<sup>15</sup>. La manifestación pública del modo de ser más bajo del hombre en el mundo constituye al Cristo en Señor. Por otro lado, el pobre es el privilegiado del reino porque en la pobreza y en quien con ella se identifica se desvela la auténtica condición humana y permite, por tanto, una existencia humana.

13. K. Marx, *Die heilige Familie*, en MEW II, 38.

14. *Ibid.*, 37.

15. Es este un punto al que prestan atención teorías teológicas de corte postidealista: cf. I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), o. c., entre otros: G. Gutiérrez, «Pobres y opción fundamental» (I, 299-301); I. Ellacuría, «La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación» (II, 127-155).

Pero hay también aquí una diferencia nada despreciable. Para Marx el proletariado es el sujeto de la historia por lo que tiene de fuerte, mientras que en el cristianismo el pobre lo sería por lo que tiene de débil. La polémica de Marx contra Kriege y Stirner se centra en este punto. Para estos últimos, el sujeto de la revolución serían los pobres y Marx les ridiculiza porque no saben distinguir entre pobre y proletario. Éstos, en efecto, «identifican proletariado y pauperismo, siendo así que el pauperismo es el último eslabón de un proletariado arruinado, el último peldaño en el que tropieza, empujado por la burguesía, un proletariado anémico. El pobre sólo es un proletario al que se la ha robado toda la energía»<sup>16</sup>. El valor epistemológico del proletariado no está ligado a la experiencia de injusticia sino a su consideración de *fuerza ascendente*<sup>17</sup>. Para Marx la verdad de la historia está siempre ligada al punto de vista del grupo social triunfante: si ayer fue la burguesía, mañana será el proletariado. Un análisis de la estructura económica del capitalismo permite afirmar que, pese a la situación de explotación que hoy vive, el proletariado es objetivamente la única fuerza capaz de superar las contradicciones del capitalismo.

El punto de vista del cristianismo es radicalmente distinto: el secreto de la universalidad la tiene el pobre. En el relato bíblico del buen samaritano el hombre adquiere la dignidad humana en la medida en que se acerca al caído. El punto de vista objetivo cede su lugar a la decisión subjetiva o moral del hombre que se acerca. Objetivamente, sin embargo, es el interés del caído el que acaba con la inhumanidad del que pasa de largo. La universalidad se resuelve en *compasión* que comporta un doble movimiento: decisión moral del que se acerca y fundamentación objetiva en el interés del necesitado.

La diferencia entre el marxismo y el cristianismo remite a una diferente concepción de la filosofía de la historia: darwinista, en un caso; compasiva, en otro. La diferencia no es sólo moral sino ontológica. Una interpretación darwinista, en efecto, no puede hacerse cargo de la pretensión de universalidad de la historia más que al precio de abrir un capítulo al margen, el de la prehistoria, donde ubicar la parte oscura de la realidad a la que se la priva de la consideración histórica.

## CONCLUSION

Estas tres interpelaciones pueden ser un ejemplo de cómo orientar el debate entre marxismo y cristianismo en el futuro. Desde un punto de vista teórico, la crítica marxista de la religión permite profundizar en aspectos tan fundamentales de la cultura política como son el funda-

16. K. Marx, *Die Deutsche Ideologie*, en MEW III, 183.

17. G. Girardi, «"Punto di vista dei poveri" e "punto di vista del proletariato" nella teologia della liberazione»: *Idoc* (diciembre, 1984), 32-42.

mento de la universalidad ética y la historicidad de la democracia. La cultura política heredada se siente cada vez más impotente a la hora de fundamentar la solidaridad al tiempo que se siente atrapada en una consideración de la democracia en la que la historia de los individuos y de los pueblos es irrelevante. Si a eso añadimos que la cultura neoconservadora ha sido forjada en buena medida en oposición al marxismo, entenderemos la actualidad del tema que nos ocupa. Hay una relación, en efecto, entre las teologías del capitalismo y las apologías ateas del marxismo.

Valorar la almendra emancipatoria de la crítica marxista de la religión sin caer ni en sus descalificaciones metafísicas ni en las apologías ideológicas de sus oponentes, envalentonados tras el fracaso político del «socialismo real», esa es una tarea necesaria, si necesaria se estima la conformación de una nueva cultura política de la que un día se desprendan proyectos políticos emancipadores.

#### BIBLIOGRAFIA

- Assmann, H. y Mate, R. (eds.): *Sobre la religión I*, Sígueme, Salamanca, 1974. Una selección de los textos más representativos de Marx y Engels.
- Assmann, H. y Mate, R. (eds.): *Sobre la religión II*, Sígueme, Salamanca, 1975. Una selección de los marxistas posmarxianos.
- Bloch, E.: *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1983.
- Comín, A. C.: *Obras completas I-III*, Fundació Carlos Comín, Barcelona, 1986-1987.
- Díaz-Salazar, R.: *El proyecto de Gramsci*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- Habermas, J.: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981.
- Maduro, O.: *Marxismo y religión*, Monte Ávila, Caracas, 1977.
- Metz, J. B.: *La fe en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid, 1979.
- Pikaza, X.: *El evangelio de Jesús y la praxis marxista*, Marova, Madrid, 1977.
- Wackenheim, Ch.: *La quiebra de la religión según Karl Marx*, Península, Barcelona, 1973.

#### TEXTOS

##### 1. [Las pruebas de la existencia de Dios]

[Las pruebas de la existencia de Dios no son más que vanas tautologías.] Así, la prueba ontológica se reduce a esto: lo que yo me represento realmente (*realiter*) es para mí una representación real y actúa sobre mí; en ese sentido todos los dioses tanto los paganos como los cristianos, han tenido una existencia real. ¿No ha reinado el antiguo Moloch? ¿El Apolo délfico no era una potencia concreta en la vida de los griegos? Aquí tampoco [la crítica de Kant significa nada.] Si alguien imagina poseer cien escudos, si ésta no es para él una representación arbitraria y subjetiva, sino que él cree en ella, los cien escudos imaginados tienen para él igual valor que escudos reales. Él contraerá, por ejemplo, deudas sobre su fortuna imaginaria; ésta actuará como los dioses con los cuales

ha contraído deudas toda la humanidad. El ejemplo de Kant hubiera podido, al contrario, confirmar la prueba ontológica. Los escudos reales tienen la misma existencia que los dioses imaginados. ¿Tiene un escudo real otra existencia que en la representación, aunque sólo sea en la representación general o más bien común de los hombres? Introduzcamos el papel moneda en un país donde no se conozca este uso del papel, y todo el mundo se reirá de nuestra representación subjetiva. (Llevad vuestros dioses a un país en el que otras divinidades son honradas y se os demostrará que sufrís de alucinaciones y abstracciones.) Y con razón quien hubiese llevado a los antiguos griegos un dios nómada hubiese hallado la prueba de la existencia de ese dios, porque para los helenos éste no existía. Lo que un determinado país es para determinados dioses extranjeros, esto es el país de la razón para dios en general; es una región donde su existencia cesa.)

Por tanto, las pruebas de la existencia de Dios no son más que pruebas de la existencia de la autoconciencia esencial del hombre, explicaciones lógicas de ésta. Por ejemplo, el argumento ontológico. ¿Qué ser es inmediatamente en tanto es pensado? La autoconciencia.

En este sentido, todas las pruebas de la existencia de Dios son pruebas de su no existencia, refutaciones de todas las representaciones de un dios. Las pruebas reales deberían decir, por el contrario: «porque la naturaleza está mal organizada, Dios es». «Puesto que existe, un mundo irracional, Dios es». «Porque el pensamiento no existe, Dios es». Mas, ¿qué quiere decir esto? ¿Que para aquél para quien el mundo es irracional, que es, en consecuencia, irracional él mismo, para él Dios existe? O la irracionalidad es la existencia de Dios. (K. Marx, *La diferencia entre la filosofía natural de Demócrito y la filosofía natural de Epicuro* [1841], en H. Assmann y R. Mate [eds.], *Sobre la religión* I, 60-61.)

## 2. [La crítica de la religión, premisa de toda crítica]

Para Alemania la crítica de la religión está en lo esencial completada, y la crítica de la religión es la premisa de toda la crítica.

La existencia profana del error ha quedado desacreditada después que se rechazó su celestial «oratio pro aris et focis». El hombre, que buscaba un superhombre en la realidad fantástica del cielo encontró en él el reflejo de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la apariencia de sí mismo, el no-hombre (*Unmensch*), allí donde lo que busca y debe buscar es su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo del hombre que aún no se ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, el estado, la sociedad. Este estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia invertida del mundo, porque

son un mundo *invertido*. La [religión] es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica con formas populares, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne consumación, su razón universal de consuelo y justificación. Es la [realización fantástica de la esencia humana,] porque la *esencia humana* carece de realidad verdadera. La lucha contra la religión es, por lo tanto, en forma mediata, la lucha contra *el otro mundo*, del cual la religión es el *aroma* espiritual.

● [La miseria religiosa es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por la otra, la *protesta* contra la miseria real.] La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el *opio* del pueblo.

○ [La abolición de la religión en cuanto dicha *ilusoria* del pueblo es necesaria para su dicha *real*.] La exigencia de abandonar sus ilusiones sobre su situación es la *exigencia de [que se abandone una situación que necesita de ilusiones.]* La crítica de la religión es, por lo tanto, en *embrión, la crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*.

La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasías ni consuelos, sino para que se despoje de ellas y pueda recoger las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y modele su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno de sí mismo y por lo tanto en torno de su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre mientras éste no gira en derredor de sí mismo.

La *tarea de la historia* consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad*, en averiguar la *verdad del más acá*. Y la *tarea inmediata de la filosofía*, que se encuentra al servicio de la historia, consiste —una vez que se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana— en *desenmascarar la autoenajenación* en sus *formas no santas*. De tal modo [la crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho* y la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*.] (K. Marx, *Contribución a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* [1843], en H. Assmann y R. Mate [eds.], *Sobre la religión* I, 93-94.)

### 3. [Estado y religión]

La *desintegración* del hombre en el judío y en el ciudadano, en el protestante y en el ciudadano, en el hombre religioso y en el ciudadano, esta desintegración, no es una mentira *contra* la ciudadanía, no es una evasión de la emancipación política, sino que es la *emancipación política* misma, es el modo *político* de emancipación de la religión. Es cierto que, en las épocas en que el Estado político brota violentamente, como Estado político, del seno de la sociedad burguesa, en que la autolibera-

ción humana aspira a llevarse a cabo bajo la forma de autoliberación política, [el Estado puede y debe avanzar hasta la *abolición de la religión*, hasta su destrucción, pero sólo como avanza hasta la abolición de la propiedad privada, hasta las tasas máximas, hasta la confiscación, hasta el impuesto progresivo, como avanza hasta la abolición de la vida, hasta la *guillotina*.] En los momentos de su amor propio especial, la vida política trata de aplastar a lo que es su premisa, la sociedad burguesa y sus elementos, y a constituirse en la vida genérica real del hombre, exenta de contradicciones. Sólo puede conseguirlo, sin embargo, mediante las contradicciones *violentas*, con sus propias condiciones de vida, declarando la revolución como *permanente*, y el drama político termina, por tanto, no menos necesariamente, con la restauración de la religión, de la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad burguesa, del mismo modo que la guerra termina con la paz.

No es, en efecto, el llamado Estado *cristiano*, que profesa el cristianismo como su fundamento, como religión de Estado, y adopta, por tanto, una actitud excluyente ante otras religiones, el Estado cristiano acabado, sino más bien el Estado *ateo*, el Estado *democrático*, el Estado que relega a la religión entre los demás elementos de la sociedad burguesa. [El Estado que es todavía teólogo, que mantiene todavía de un modo oficial la profesión de fe del cristianismo, que aún no se atreve a proclamarse *como Estado*, no logra todavía expresar en forma *secular, humana*, en su *realidad* como Estado, el fundamento humano cuya expresión superabundante es el cristianismo.] El llamado Estado cristiano sólo es, sencillamente, el *no-Estado*, porque no es posible realizar en creaciones verdaderamente humanas el cristianismo como religión, sino sólo el *fondo humano* de la religión cristiana.

El llamado [Estado cristiano] es la negación cristiana del Estado, pero en modo alguno la realización estatal del cristianismo. El Estado que sigue profesando el cristianismo en forma de religión no lo profesa en forma de Estado, pues se comporta todavía religiosamente ante la religión; es decir, no es la *ejecución real* del fundamento humano de la religión, porque [apela todavía a la *irrealidad*], a la forma *imaginaria* de este meollo humano. [El llamado Estado cristiano es el estado *imperfecto*, y la religión cristiana le sirve de *complemento* y para *santificar* su imperfección.] La religión se convierte para él, por tanto y necesariamente, en un *medio*, y ese Estado es el Estado de la *bipocresía*. Hay una gran diferencia entre que el Estado *acabado* cuente la religión entre sus *premisas* por razón de la deficiencia que va implícita en la *esencia* general del Estado o que el Estado *imperfecto* declare la religión como su *fundamento* por razón de la deficiencia que su *existencia especial* lleva consigo, como Estado defectuoso. En el segundo caso, la religión se convierte en (*política imperfecta*). En el primer caso, se acusa en la religión la imperfección misma de la *política acabada*. El llamado Estado cristiano necesita de la religión cristiana para perfeccionarse *como Estado*. El Estado democrático, el Estado real, no necesita de la religión para su

perfeccionamiento político. Puede, por el contrario, prescindir de la religión, ya que en él el fundamento humano de la religión se realiza de un modo secular. [El llamado Estado cristiano, en cambio, se comporta políticamente hacia la religión y religiosamente hacia la política.] Y, al degradar a mera apariencia las formas de Estado, degrada igualmente la religión a mera apariencia. (K. Marx, *La cuestión judía* [1844], en H. Assmann y R. Mate [eds.], *Sobre la religión* I, 117-119.)

#### 4. [El espíritu de la sociedad burguesa]

*Los miembros del estado político son religiosos* por el *dualismo* existente entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política; [son religiosos, en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, que se halla en *el más allá de su real individualidad*, como hacia su verdadera vida;] religiosos, en cuanto que [la religión es, aquí, el espíritu de la sociedad burguesa] la expresión del divorcio y del alejamiento del hombre con respecto al hombre.] La democracia política es cristiana en cuanto en ella el hombre, no sólo un hombre, sino *todo hombre, vale como ser soberano, como ser supremo*, pero [el hombre en su manifestación no cultivada y no social,] el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal y como anda y se yergue, el hombre tal y como se halla corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido a sí mismo, enajenado, entregado al imperio de relaciones y elementos inhumanos; en una palabra, el hombre que aún no es un ser genérico *real*. La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como un ser extraño, distinto del hombre real, es, en la democracia, realidad sensible,] presente, máxima secular.

La misma conciencia religiosa y teológica considérase en la democracia acabada tanto más religiosa, tanto más teológica, cuanto más carece, aparentemente, de significación política, de fines terrenales,] cuanto más es, aparentemente, incumbencia del espíritu retraído del mundo, expresión de la limitación del entendimiento, producto de la arbitrariedad y la fantasía, cuanto más es una real vida en el más allá. El cristianismo cobra aquí la expresión *práctica* de su significación religiosa-universal, en cuanto que [las dispares concepciones del mundo se agrupan unas junto a otras] en la forma del cristianismo, y más todavía por el hecho de que no se les plantea a otros ni siquiera la exigencia del cristianismo, sino solamente la de [la religión en general, de cualquier religión.] La conciencia religiosa se recrea en la riqueza de la antítesis religiosa y de la diversidad religiosa.

Hemos puesto, pues, de manifiesto cómo la emancipación política con respecto a la religión deja en pie la religión, aunque no una religión privilegiada. La contradicción en que el fiel de una religión especial se halla con su ciudadanía no es más que *una parte* de la general *contradicción secular* entre el estado político y la sociedad burguesa. La coro-

nación del Estado cristiano es el Estado que, profesando ser un Estado, se abstrae de la religión de sus miembros. La emancipación del Estado con respecto a la religión no es la emancipación del hombre real con respecto a ella. (K. Marx, *Contribución a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* [1843], en H. Assmann y R. Mate [eds.], *Sobre la religión I*, 121-122.)

### 5. [Relaciones de producción]

❖ El primer trabajo que emprendí para resolver las dudas que me asaltaban fue una revisión crítica de la *Filosofía del derecho*, de Hegel, trabajo cuya introducción apareció en 1844 en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* («Anales franco-alemanes»), que se publicaban en París. Mis investigaciones me llevaron a la conclusión de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado, no pueden comprenderse por sí mismas ni por [la llamada evolución general del espíritu humano] sino que, por el contrario, tienen sus raíces en [las condiciones materiales de vida] cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de «sociedad civil», y [que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política].

■ En Bruselas, adonde me trasladé en virtud de una orden de destierro dictada por el señor Guizot, proseguí mis estudios de economía política iniciados en París. El resultado general a que llegué y que una vez alcanzado, sirvió de hilo conductor en mis estudios, puede formularse brevemente de la siguiente manera. En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, [relaciones de producción] que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus [fuerzas productivas materiales]. [El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad,] la base real sobre la que se levanta la 'superestructura' jurídica y política y a la que corresponden determinadas [formas de la conciencia social]. [El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general.] No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia.] Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí.

De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. [Al cambiar la base económica se conmociona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella.] Cuando se estudian esas conmociones hay que distinguir siempre entre los cambios



materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, [las formas ideológicas] en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto, y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de conmoción por su conciencia. Por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las condiciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, porque, mirando mejor, se encontrará siempre que estos objetivos sólo surgen cuando ya existen, o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas [épocas de progreso] en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana. (K. Marx, *Contribución a la Crítica de la economía política* [1859], en H. Assmann y R. Mate [eds.], *Sobre la religión* I, 240-242.)

#### 6. [El fetichismo de la mercancía]

[En el terreno de la economía política, la investigación científica libre se encuentra con más enemigos que en todos los demás campos.] La particular naturaleza del material de que se ocupa levanta contra ella y lleva al campo de batalla (las pasiones más violentas, más mezquinas y más odiosas que anidan en el pecho humano) las furias del interés privado.) La alta iglesia de Inglaterra, por ejemplo, perdona antes un ataque contra 38 de sus 39 artículos de fe que contra 1/39 de sus ingresos monetarios. Hoy en día, el mismo ateísmo es una *culpa levis*, comparado con la crítica de las tradicionales relaciones de propiedad.

..[La forma [mercancía] y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo no tienen absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan.] Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la

forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales [no es más que una relación social] concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una [analogía] a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las "regiones nebulosas de la religión," donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el "fetichismo"...

● ...El mundo religioso no es más que el reflejo del mundo real. Y para una sociedad basada en la producción de mercancías, en la cual los productores en general entran en relaciones sociales recíprocas al tratar a sus productos como mercancías y valores, con lo cual reducen su trabajo privado individual al nivel de trabajo humano homogéneo; para una sociedad así, el cristianismo, con su *cultus* del hombre abstracto—y más especialmente en sus modalidades burguesas: protestantismo, deísmo, etc.—, es la forma más adecuada de religión.

En los sistemas de producción de la antigua Asia y de otros países antiguos, la transformación del producto en mercancía, y por tanto la existencia del hombre como productor de mercancías, desempeña un papel secundario, aunque va cobrando un relieve cada vez más acusado a medida que aquellas comunidades se acercan a su fase de muerte. Las naciones comerciales propiamente tales sólo existen en los intersticios del mundo antiguo, como los dioses de Epicuro, o como los judíos en los poros de la sociedad polaca.

Aquellos antiguos organismos sociales de producción son extraordinariamente más sencillos y más claros que el mundo burgués. Pero o bien se basan en el escaso desarrollo del hombre individual —que aún no ha cortado el cordón umbilical que lo une a sus congéneres en una primitiva comunidad de tribu—, o en relaciones directas de esclavitud. Sólo pueden surgir y existir cuando el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo no ha pasado más allá de una etapa inferior y cuando, por lo tanto, las relaciones sociales en la esfera material —de los hombres entre sí y con la naturaleza— son correspondientemente estrechas. Esta limitación se refleja en el antiguo culto de la naturaleza y en otros elementos de las religiones populares.

● Sea como fuere, el reflejo religioso del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones prácticas de la vida cotidiana ofrezcan al hombre relaciones perfectamente inteligibles y razonables con sus semejantes y con la naturaleza. Esta timidez real se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos. [El reflejo religioso del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones entre sí y respecto de la naturaleza.] La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y

puesto bajo su mando conscienté y racional. Mas para ello la sociedad habrá de contar con una base material o cōn una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez fruto natural de una larga y penosa evolución.

La economía política ha analizado, indudablemente, aunque de un modo imperfecto, el concepto del 'valor' y su magnitud, descubriendo el contenido que se ocultaba bajo estas formas. Pero no se les ha ocurrido preguntarse siquiera por qué este contenido reviste aquella forma, es decir, por qué el trabajo toma cuerpo *en el valor* y por qué la medida del trabajo según el tiempo de su duración se traduce en la *magnitud de valor* del producto del trabajo. Trátase de fórmulas que llevan escrito en la frente su estigma de fórmulas propias de un régimen de sociedad en que el proceso de producción es el que manda sobre el hombre, y no éste sobre el proceso de producción; pero la conciencia burguesa de esa sociedad las considera como algo necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo. Por eso, para ella, las formas preburguesas del organismo social de producción son algo así como lo que para los padres de la iglesia, por ejemplo, eran las religiones anteriores a Cristo...

Vimos que, en la circulación simple, se opera una separación formal entre las mercancías y su valor, que se enfrenta a ellas bajo el aspecto de dinero. Ahora el valor se presenta de repente como una sustancia automotriz, para la cual mercancía y dinero sólo son puras formas. Es más, en vez de representar relaciones entre mercancías, entra, por así decirlo, en relación privada consigo mismo. Distingue en sí su valor primitivo de su plusvalía, de igual modo que Dios distingue, en su persona, al Padre del Hijo, aunque ambos formen uno solo y tengan la misma edad, puesto que las 100 libras esterlinas adelantadas sólo se convierten en capital gracias a la plusvalía de 10 libras esterlinas; y tan pronto como esto ocurre, tan pronto como el Hijo es engendrado por el Padre y recíprocamente, se esfuma toda diferencia, quedando un solo ser: 110 libras esterlinas.

El valor se convierte, pues, en valor progresivo, en dinero progresivo y pujante, y, por tanto, en capital. Sale de la circulación, vuelve a ella, donde se mantiene y se multiplica, saliendo de nuevo incrementado, y reinicia incesantemente el mismo ciclo. D-D', dinero que incuba dinero, que echa cría, *money which begets money*, es la definición del capital en boca de sus primeros intérpretes, los mercantilistas. (K. Marx, *El Capital* [1867], en H. Assmann y R. Mate [eds.], *Sobre la religión* I, 261-263.)



Es posible que sea su intencionalidad crítica de la entera «tradición occidental» —metafísica, moral, religiosa, cultural—, cuya genealogía histórica y psicológica desvela con trazos poderosos, lo que confiere su sentido último y, en cierto modo, su unidad a la compleja y multiforme obra de Nietzsche (1844-1900). En cualquier caso, a esa luz hay que contemplar sus grandes temas, desde el nihilismo a su crítica de la religión y, fundamentalmente, del cristianismo, desde el eterno retorno a la propuesta utópica del ultrahombre. Ello acerca a Nietzsche, por otra parte, incluso metódicamente, a esos típicos productos posidealistas de ascendencia ilustrada —o «filosofías de la sospecha»— usualmente acogidos bajo el rótulo de la *Ideologiekritik*.

De todos estos temas es, sin duda, el nihilismo, cuya plural tipología desarrolla Nietzsche con raro vigor —«cínicamente y con inocencia»— el determinante, toda vez que los restantes presuponen el cargado haz de razonamientos genealógicos y desenmascaradores que confluyen en él. Unos razonamientos guiados en cualquier caso, no por voluntad alguna de elaborar un «sistema», ni menos por el designio de proponernos un cambio en el régimen de nuestras verdades, sino por la sostenida invitación a una modificación radical del umbral de conciencia desde el que se determinan los problemas como tales, y que Nietzsche desarrolla a lo largo de su vida. Con una suerte de desarrollo difícilmente clasificable en los usuales términos de la filosofía académica y que comienza ya incluso en sus escritos juveniles sobre Grecia, esa Grecia que ha sido, y en cierto modo aún es, hogar de sentido y figura tutelar de nuestra memoria espiritual europea, en cuya idea Nietzsche intentó introducir ciertos desplazamientos específicos capaces de modificar su sentido y su valor, a la vez que daba sus primeros pasos por el áspero camino de la crítica de la cultura moderna.

Nada tiene, pues, de extraño que, llevado por la fuerza del inclemente diagnóstico de nuestra cultura y su desarrollo que se oculta tras su

nombre, Nietzsche llegue incluso a autoasignarse explícitamente el papel de cronista del «necesario» advenimiento del nihilismo europeo, a la vez que reclama para sí la condición de «primer nihilista consumado de Europa». Un advenimiento necesario que no lo es, desde luego, por obra de la propia reflexión nietzscheana, sino de aquello de lo que ella misma es también consecuencia: la sustancia nihilista del proceso civilizatorio de Occidente —de su religión, de su metafísica y de su moral— en cuanto proceso de progresivo autodesenmascaramiento —y, por tanto, de vaciamiento y anulación última— de los valores, realidades supremas y criterios que siglo tras siglo han ido constituyendo su sentido. Y que por mucho que aún perduren hoy, han perdido su *wozu?*, su para qué, con una suerte de pérdida o desvalorización que reobra sobre ellos mismos. Porque son, en efecto, nuestros propios valores, los valores en los que hasta este momento nos hemos apoyado, los que extraen en el nihilismo su última consecuencia. Por eso el nihilismo —que en uno de sus registros acaba por consumarse en el «todo carece de sentido»— es «la lógica pensada hasta el final de nuestros propios valores e ideales», algo que tenemos que experimentar para poder ponernos, al fin, «en condiciones de percibir qué era realmente el valor de aquellos “valores”».

¿Qué son, pues, esas categorías, esos conceptos y esos valores cuyo proceso de desvalorización y anulación —uno con el proceso mismo de desenmascaramiento de nuestra entera sustancia civilizatoria— ha vivido el propio Nietzsche «hasta el final», esto es, hasta haberlo dejado ya «tras sí», convirtiéndose de este modo, con gesto auroral, en «el primer nihilista consumado de Europa»?

## I. LA TRADICION OCCIDENTAL

La tradición que Nietzsche desenmascara y que en un momento dado procede ella misma a autodesenmascarse es el poderoso resultado del entretrejimiento inicial y ulterior desarrollo de tres factores: la *ratio* socrática, el platonismo y el cristianismo. En los comienzos de esa tradición el hombre europeo es conformado como hombre *teorético*, como *contemplador* de la vida, siendo en la evolución general del pensamiento griego precisamente la tragedia el lugar en el que es creado ese presupuesto del pensamiento filosófico. «Teatro» y «teoría» tienen, en efecto, igual raíz. El mismo proceso ocurre en el orden de lo religioso: el propio teatro pertenecía en sus inicios, como es bien sabido, al culto. En cualquier caso, y al hilo de una transformación en estos tres ámbitos, toma cuerpo una nueva actitud fundamental ante la vida. El hombre asume frente a su propia vida la actitud de espectador y se forma su propia «representación» —obviamente «teorética»— sobre lo que ocurre ante su vista: desde las condiciones vitales básicas hasta el destino mismo, que pasa así a constituirse en *objeto* de contemplación para un sujeto. Un *sujeto* que a la vez parecía verse libre de este destino. El origen de la teoría es, pues, para Nietzsche, uno con el de esa *ficción*.

Esa ficción del no-destino se manifiesta en la ficción de un acceso a las (presuntas) «verdades eternas». O, lo que es igual, en la tesis de que la verdad, lo verdadero, no son las cosas tal como aparecen o como hay que habérselas con ellas en la vida, sino que debe, por el contrario, acometerse el intento, en el camino hacia esa presunta verdad, de tomar distancia respecto de las cosas de la vida inmediata. Sencillamente porque las cosas no son tal como a primera vista se nos presentan, sino *lo* que sobre ellas puede decirse en una teoría coherente. Esta sobrevaloración del acceso lógico o teórico a lo verdadero significa, a la vez, una minusvaloración que, pensada hasta el final, lleva, en cualquier caso, a la depreciación de la vida y a la negación de este mundo nuestro en nombre de un mundo suprasensible o «mundo verdadero», constituido por múltiples formas (Dios, la esencia una e inmutable, el bien, la verdad o los valores superiores a la propia vida).

Lo que al platonismo interesa no son las acciones individuales ni el posible efecto «retórico» del *logos* en una determinada situación, sino la teoría general en la que ha de ser explicado por qué determinadas acciones *deben* ser hechas (en términos absolutos). Una acción no debe, en efecto, ser realizada por sí misma, sino por la justicia (o por algún otro valor/idea superior). Su enjuiciamiento debe ser realizado desde el punto de vista de un aspecto *general* en el que ha de coincidir con todas las acciones —por ejemplo, dentro del todo de la *polis*—. La visión teórica de la «idea» de la justicia depende, evidentemente, del presupuesto de la visibilidad de conexiones-de-acción en configuraciones políticas reducidas, del tipo efectivo de la *polis* griega. Las ideas a las que lo particular se ve así subordinado y reordenado valen, pues, como lo verdadero, o, lo que es igual, como algo que no puede verse, ni tocarse, sino sólo captarse, aprehenderse, en ideas (o lógicamente). Y en relación, a la vez, con un todo ordenado. Los filósofos capaces de esa aprehensión intelectual pura —y adiestrados largamente en ella— son elevados por Platón al rango de reyes: a ellos incumbe gobernar la *polis*. O, cuanto menos, así es como debe ser *pensado* el Estado verdadero: a partir de esta idea. Al igual que es a partir de este *ideal* como debe ser mejorado el estado real (o empírico). En igual contexto teórico surge la ciencia como configuración de consideración lógico-teórica del mundo y reflexión sobre verdades generales bajo el presupuesto de que lo general ha de ser puesto como la verdad sobre los «casos» iguales.

Sólo que para Nietzsche este presupuesto descansa sobre una *ficción*. En las teorizaciones del mundo (que se manifiestan sobre todo en el esquema de la *explicación*) late ya, para Nietzsche, y tanto en el trato práctico-moral como en el científico con el mundo, el «nihilismo europeo». Un nihilismo que consiste en decir que algo es, en verdad, *distinto* de como se nos ofrece de modo inmediato. El nihilismo surge, pues, en un principio como depreciación de la inmediatez de la vida. Radica sumariamente, en decir que lo que es, *no* es lo que parece ser en el tráfico normal de la vida, sino lo que la correspondiente explicación, sobre todo

científico-natural-matemática, nos dice. El cálculo matemático ideal, el triángulo ideal y los números son, para Platón, protofiguras de las entidades y relaciones reales. Tiene, pues, lugar aquí un intento de retrotraer y, por tanto, de reducir lo que es a números y relaciones de medida. Esta reducción a efectos del dominio de la realidad mediante tales explicaciones es, para Nietzsche, expresión de una concreta *voluntad de poder*.

Con ello entramos en otro rasgo del pensamiento europeo: la tendencia a la *simplificación*. En la medida en que es, concretamente, un pensamiento que tiende a explicar, el pensamiento del hombre europeo es un pensamiento simplificador. Toda explicación es, en efecto, una simplificación. Identifica semánticamente la expresión explicada con la expresión explicativa, reduciendo así multiplicidad lingüística. Con la consecuencia, por parte de este pensamiento, de su desgajamiento respecto del carácter multicolor y de la diversidad de la vida. Simplifica el lenguaje de la vida. La disciplina gramatical reduce, por otra parte, nuestros lenguajes a un número determinado y, en cualquier caso, perfectamente manejable y aprehensible, de reglas, de acuerdo con la convicción de que quien domina dichas reglas puede «generar» una diversidad prácticamente infinita de contenidos lingüísticos, lo que lleva a que el lenguaje sea asumido e interpretado conscientemente como un instrumento manipulable.

En la medida, pues, en que para Nietzsche la actitud teórica descansa —de entrada— sobre una ficción, la de un acceso temporal y libre de destino a las «verdades eternas», toma cuerpo la pregunta por la verdad de la actitud teórica misma. Esto es, y dado el planteamiento general del tema aquí en juego, la pregunta por su valor para la vida, por encima de la que cree estar, y por su propio destino. ¿Qué pretende, en efecto, y cuál es su destino? Pretende dominar y convertir en *disponible* su objeto material, la naturaleza y la vida, reduciéndolo a leyes que se dominan y se poseen. El propio lenguaje es reducido, en su «esencia», a una gramática que se aprende conjuntamente con la formación del individuo en y hacia una subjetividad general y en y hacia una determinada orientación vital-cultural. Orientación cuya sustancia no es, para Nietzsche, y como hemos sugerido ya, otra que la voluntad de poder. Y no sólo en lo que afecta a la naturaleza. Porque en su relación con los otros el hombre que piensa de acuerdo con estos cánones «europeos» se hace asimismo una imagen general del hombre tal como éste *debe ser*.

Y juzga, a tenor de tal imagen general «humanista» del hombre, como *debe ser* el hombre, individualmente tomado, y como *debe comportarse* «humanamente». Lo que no deja de equivaler, visto en su conjunto, a nihilismo de fondo: esa *voluntad de nada* que, ocultando en su entraña real una efectiva y superior voluntad de poder, finge un *mundo trascendente* en orden al que enjuiciar y, sobre todo, condenar el mundo real «que queda como *no-valioso* en sí».

No otro es el origen de la actitud moral judicativa frente a los demás seres humanos, ni sus objetivos últimos. Al igual que desde los supues-



tos de la teoría, y en su marco, se subsume lo individual y particular «bajo» conceptos generales, a efectos de dominio y manipulación, la clasificación en «bueno» y «malo» sirve aquí para simplificar el trato con los comportamientos y actos de los individuos. Y con ello, el dominio y la calculabilidad de los mismos. Como bueno vale, en efecto, lo que se corresponde con la imagen *general* del hombre. Lo individual que se da *a sí mismo* sus cánones y patrones de medida vale como malo. Y es, obviamente, reducido y mantenido a un nivel lo más bajo posible por el juicio moral. No hará falta insistir demasiado en que el enjuiciamiento moral y la correspondiente actitud clasificatoria son percibidos por Nietzsche —como toda clasificación, por lo demás— como voluntad de poder. El pensamiento moral es voluntad de poder y es, en su sustancia última, nihilista, por mucho que se autocomprenda de otro modo. En la medida en que se dirige contra otras *personas*, se dirige contra otros puntos de vista, otras perspectivas y *otras* clasificaciones y jerarquizaciones. Esto es, ontologiza y absolutiza el propio modo de enjuiciamiento. De ahí que Nietzsche hable de «ontología moral».

## II. PLATONISMO PARA EL PUEBLO

También el cristianismo, en cuanto «platonismo para el pueblo», cae bajo el veredicto nietzscheano de nihilismo, en la medida en que en él y con él se institucionaliza y difunde el pensamiento moral. Un pensamiento que si en su estadio *final* —en ese «momento de transición» del nihilismo en el que el propio Nietzsche cree estar viviendo— tenderá a autonegarse y llevará a la desvalorización de todos los valores por él creados, apurando su lógica, como llevará también, en otro orden de cosas, al abandono de categorías como «fin», «unidad» o «ser» y al desengaño sobre una supuesta finalidad de devenir, no habrá por ello dejado de rendir, y seguirá rindiendo, no sin cierta lógica perversa, servicios contra *el primer nihilismo teórico y práctico*. O, lo que es igual, contra esa negación del mundo real en nombre de un mundo verdadero o del ser en nombre de un deber ser que él mismo representa y que, en cuanto máscara e instrumento a un tiempo de la voluntad de poder, está en sus propios orígenes.

La hipótesis cristiana de la moral ha conferido, en efecto, al hombre un valor absoluto, en contraposición a su pequeñez y contingencia en el flujo del devenir; ha servido a los abogados de Dios, en la medida en que ha allegado al mundo, a pesar del mal y de la miseria, el carácter de perfecto, dando así de paso un sentido al mal mismo; ha dado a los hombres un saber de valores absolutos, preparándoles de este modo para un conocimiento adecuado de «lo más importante»; ha impedido, en fin, que el hombre se despreciara en cuanto hombre, que tomara partido, en su impotencia inicial, contra la vida y desesperara del conocimiento. Ha sido, en suma, un gran «medio de subsistencia», el «gran antídoto» contra esa tentación nihilista *primaria*.

Así, pues, si por un lado es cierto que para quien, como el propio Nietzsche, se sitúa «más allá de lo bueno y de lo malo», la interpretación moral convierte el mundo en algo propiamente «insopportable», por otro no lo es menos que el cristianismo ha intentado, a su vez, *superar* con ella el mundo, vencerlo, reconciliando al tiempo al hombre consigo mismo y con él. Con el odioso resultado de haber llevado finalmente al hombre al «ensombrecimiento», al «empequeñecimiento», al «empobrecimiento». Sólo la más mediocre e insignificante especie de hombre, la de los hombres del rebaño, encontró ahí su hora, sólo ella fue impulsada y pudo, al precio de una ficción y un «no» sentirse reforzada. Es ésta, ha sido ésta una historia en la que lo que finalmente se ha expresado es una voluntad de poder «mediante la que, bien los esclavos y oprimidos, bien los fracasados y atormentados por ser como son, bien los mediocres, ha hecho el intento de imponer los juicios de valor más favorables para ellos».

El cristiano es, en efecto, para Nietzsche «el animal doméstico, el animal de rebaño, el animal enfermo hombre», exactamente lo contrario, por tanto, de ese tipo superior, digno de vivir y seguro de futuro, erguido sobre la tierra con el gran «sí» en los labios, que él mismo considera como «el más valioso». Porque «el cristianismo... ha hecho una guerra a muerte a ese tipo superior de hombre, ha proscrito todos los instintos fundamentales» de ese mismo tipo —exactamente los que el propio Nietzsche juzga como humanos en el sentido más pleno y eminente, más interno a la propia vida—, «ha extraído de esos instintos, por destilación, el mal, el hombre malvado, el hombre fuerte, considerado como hombre típicamente reprochable...»

El cristianismo ha tomado partido por todo lo débil, bajo, malogrado, ha hecho un ideal de la contradicción a los instintos de conservación de la vida fuerte; ha corrompido la razón incluso de las naturalezas dotadas de máxima fortaleza espiritual al enseñar a sentir como pecaminosos... los valores supremos de la espiritualidad.

El veredicto final nietzscheano del cristianismo como «religión de la compasión» y caldo de cultivo de los valores nihilistas, de los valores de decadencia, encuentra aquí su lógica profunda. Una lógica en cuyo trasfondo late, poderosa, la concepción nietzscheana de vida como «instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder». De ahí, por lo demás, la vinculación profunda, a que ya hemos ido haciendo referencia desde diferentes ángulos, que Nietzsche establece entre cristianismo y nihilismo. Porque la compasión, ese rasgo central del cristiano, no es, desde este prisma, sino *la praxis del nihilismo*, un instinto depresivo y contagioso que «obstaculiza aquellos instintos que tienden a la conservación y a la elevación del valor de la vida», un instinto bajo que «tanto como multiplicador de la miseria cuanto como conservador de todo lo miserable es un instrumento capital para la instancificación de la *décadence* —¡la compasión persuade a entregarse a

la nada! ...No se dice “nada”; se dice, en su lugar, “más allá”; o “Dios”; o “la vida verdadera”; o nirvana, redención, bienaventuranza...». Y de ahí también que el sacerdote sea considerado, en el contexto nihilista-cristiano, como una especie superior de hombre, cuando en realidad no es, siempre según el veredicto nietzscheano, sino un «negador, calumniador, envenenador profesional de la vida».

Si en el cristianismo Nietzsche vislumbra una religión nihilista en la que late oculta una moral *reactiva*, inspirada en última instancia por una moral *decadente*, que ha allegado al hombre europeo de modo poderoso y recurrente los *ideales ascéticos*, que en definitiva no son otra cosa que el intento que hace la vida débil para sobrevivir impulsando lejos de sí cuanto la contraría, en la religión como tal no descifra Nietzsche sino el conjunto de *medios morbosos* a que el hombre recurre para confortar su enfermedad. Sin conseguir, claro es, en última instancia, otra cosa que agravar su mal... Así, pues, si la religión encuentra su razón de ser, su fuerza genuina en el miedo, también es cierto que ese miedo nace en el momento mismo en el que el hombre se enfrenta —como subraya Nietzsche— a sí mismo y siente su incapacidad profunda para autoafirmarse y afirmarse en un mundo hostil. En sus primeros textos Nietzsche insiste también en otro tipo de miedo como «origen del culto religioso», en el miedo a la naturaleza exterior, una naturaleza a la que el hombre intenta imponer leyes capaces de tranquilizarle y facilitarle su dominio. De ahí el papel del culto y la magia.

Se trata, en cualquier caso, de un proceso que es el del paso mismo del mago al sacerdote. Si el primero ejecuta el ademán auroral de dominio de un cosmos al que —como luego hará mucho más eficazmente el científico— impone leyes, el segundo se centrará ya en otra imposición, la de «leyes morales» del comportamiento, físico y moral, al hombre. Un comportamiento cuyo dominio requerirá también por tanto, un complejo arsenal de técnicas: castidad, ayuno, disciplina de los sentidos, confesión, penitencia...

### III. DEIDAD, GRAMATICA, NIHILISMO NEGATIVO

La crítica de Nietzsche al cristianismo se mueve, por otra parte, en el marco, acaso no menos fundamental, de una crítica al esquema «gramatical» en orden al que —como ya tuvimos ocasión de contemplar— algo es dicho como algo diferente de lo que es, siendo subsumido bajo un concepto que debe *satisfacer*. Nietzsche habla, en este contexto, de un esquema que percibimos como tal esquema, pero que, sin embargo, «no podemos echar por la borda», toda vez que sigue siendo el esquema de nuestro pensamiento, algo, pues, para lo que no tenemos alternativa. De intentar librarnos de él, dejaríamos de pensar. La filosofía greco-platónica lo reelaboró, en un principio, simplificándolo, a partir de la gramática especial indogermánica, antes determinante de modo incons-

ciente, y lo convirtió, absolutizándolo, en el esquema sin más, del pensamiento. Un esquema elevado a conciencia, primero en un ámbito *académico* de filósofos y, seguidamente, popularizado por el cristianismo —al que se debe, en definitiva, y como ya sabemos, la popularización general de toda esta filosofía—. La actitud vital del hombre teórico pasa así a verse universalizada, sobre todo en el ámbito de la moral en sentido estricto. El flujo y la diversidad de la vida son tentativamente llevados, pues, a conceptos *idénticos*. El individuo debe comportarse de *un* modo determinado, esto es, sin diferencias o idiosincrasias personales evidentes. En esta «ontología moral» de lo general, lo individual es remitido (y sometido) a una ley moral general, y con ello es negado en su realidad. En este sentido, el nihilismo se confunde, para Nietzsche, con la historia entera del pensamiento, tal y como éste se conformó en la época socrático-platónica y como ha ido desarrollándose, siempre en esa misma dirección, hasta la ciencia y la técnica de nuestros días. Pero, a la vez, el nihilismo es adjetivable de modos distintos según los hitos de esa misma historia.

Existe, en efecto, un nihilismo *negativo*, preparado por la *ratio* socrática y su despliegue platónico y consumado en y por el cristianismo, en el que «al no ser situado el centro de la vida en la vida, sino en el más allá, en la *nada*, se priva a la vida de un centro de gravedad». Existe, asimismo, un nihilismo *reactivo*, propio de ese momento de la consciencia en el que el hombre asume el lugar y la función del Dios «muerto», toda vez que el poder por él alcanzado permite ya una dulcificación de los medios de disciplinamiento, entre los que la interpretación moral era el más fuerte, y alienta, a un tiempo, la convicción de que «Dios» es una hipótesis demasiado «extrema». Este nihilismo, que se identifica con la tesis de que no hay constitución absoluta alguna de las cosas, ni «cosa-en-sí», y que sitúa el valor de las cosas precisamente en que «a este valor no le corresponda ni le haya correspondido (nunca) realidad alguna», puesto que es sólo «un síntoma de fuerza por parte del valorador», una «simplificación con fines vitales», podría tal vez ser considerado también como una forma *extrema* del fenómeno. Es más, en la medida en que se confunde con la negación de un mundo y un ser verdaderos, podría incluso llegar a ser considerado como «una forma divina de pensar».

Y existen, también, un nihilismo *pasivo* y un nihilismo *activo*. El nihilismo como «decadencia y retroceso del poder del espíritu» es, para Nietzsche, un nihilismo pasivo, signo de debilidad y de fatiga. Un signo que emerge, en cualquier caso, cuando esa «síntesis de valores y metas» sobre la que descansa toda cultura «fuerte» se disuelve, de modo que los diferentes valores pasan a competir y combatir entre sí en un marco general de *disgregación*. Con este nihilismo cabría acaso relacionar el *nihilismo como síntoma*, esto es, como síntoma de que los desheredados —aquéllos a los que les ha ido mal— carecen ya de consuelo y, privados de él, destruyen para ser destruidos a la vez que fuerzan a los poderosos

a ser sus verdugos: «ésta es la forma europea del budismo, el hacer-no, una vez que toda existencia ha perdido su sentido».

Si el nihilismo como *estado normal* coincide con el desvalorizarse de los valores supremos y *velis nolis* con la emblemática «muerte de Dios» a partir de un determinado momento de la historia de Occidente —ese momento en el que falta ya la respuesta al «¿por qué?»—, su radicalización, esto es, el *nihilismo radical*, es «el convencimiento de la insostenibilidad de la existencia, cuando se trata de los valores más altos que se reconocen, añadiendo a esto la comprensión de que no tenemos el menor derecho a plantear un más-allá o un en-sí de las cosas que sea «divino», que sea moral viva».

El *nihilismo activo*, por último, es «un signo de fuerza», de la fuerza de un espíritu tan acrecentado, que sus objetivos anteriores («convicciones», artículos de fe, etc.) vienen a resultarle (ya) inadecuados. Puede tratarse, desde luego, del signo de una fuerza aún no lo suficientemente grande «como para ponerse de nuevo productivamente un objetivo, un “¿por qué?”, una fe». Pero puede ser signo también de la fuerza violenta de la destrucción... Como puede asimismo tomar cuerpo definitivo «como ideal del supremo poderío del espíritu, de la vida más exuberante, en parte destructivo, en parte irónico». En cualquier caso, el nihilismo activo, del que aún habremos de ocuparnos, irrumpe en condiciones históricas y socio-vitales favorables, cuando los antidotos contra «grados terribles de desventura» —Dios, moral, sumisión— no son ya (tan) necesarios...

#### IV. NIHILISMO CONSUMADO Y DECADENCIA DEL CRISTIANISMO

La crítica nietzscheana de esta connotación profunda del pensamiento occidental, en sentido lato, no se autoconciende como «moral» desde luego. Y no sólo por situarse Nietzsche más allá de ese constructo ilusorio y «funcional», sino porque cree vivir en una época en la que esta constelación se consume y pierde, a un tiempo, sentido y validez. Pierde en cualquier caso, su funcionalidad vital... Mientras pudo creer —en un nivel de escasa o nula consciencia de sí— que lo general es la verdad frente a lo particular, pudo ser fuerte, pudo imponerse de forma determinante y ganar terreno, *todo* el terreno. Pudo alentar grandes configuraciones culturales. El descubrimiento de su carácter nihilista y de la naturaleza última de «lógica de la decadencia» de este nihilismo, junto con *otros* factores de no menor peso, debilita, sin embargo, su fuerza. Aunque también cabría, sin duda, razonar, siguiendo a Nietzsche, que el hecho de que haya perdido, a lo largo de todo un proceso en el que aquella lógica ha sido llevada hasta sus últimas consecuencias, su fuerza, es lo que ha arrojado una luz nueva sobre su carácter nihilista. Y no sólo eso, sino que ese proceso ha sido también el de la negación (y auto-negación) de la propia moral por razones morales. Entre otras razones

porque la veracidad que la moral predica y exige como valor superior y virtud fundamental —por mucho que no sea en el fondo, como Nietzsche hace ver, tal veracidad, sino una obligación social: la de «usar las metáforas acostumbradas» y «mentir según una convención fija»—, acaba constituyéndose en fuerza negadora de dicha moral. Como el propio Nietzsche dice lapidariamente, «lo que venció al Dios cristiano es la misma moralidad cristiana». Tal vez porque lo que se quiere verídico termina siempre por darse cuenta de que miente...

La pluridimensional racionalidad occidental, cuya genealogía traza Nietzsche, a la vez que procede a su desenmascaramiento en cuanto «nihilismo» y expresión cifrada de la voluntad de poder —genuino instrumento, por tanto, de cierre y de dominio—, permite claro es, muchas lecturas. (Como la idea misma del despliegue socio-constituyente de una determinada racionalidad: mesológica, instrumental, unidimensional...) Nietzsche cataloga, en cualquier caso, con apasionada reiteración sus rasgos: su desconfianza ante las pasiones y lo instintivo, ante lo «ilógico»; su negación del mundo real en nombre de un mundo verdadero; su idea del ser como uno, cosa en sí, verdad e identidad; su traducción puntual en religión, metafísica y moral; su constante búsqueda de seguridades y garantías para el orden establecido, que ella misma coadyuva férreamente a reproducir; su debilitación del placer instintivo de vivir; su sumisión de todo a un principio supremo, a un «egoísmo superior» —sea la salvación del alma, el progreso de la ciencia o el bien del Estado—, con el consiguiente sacrificio de los intereses inmediatos del individuo y del propio tipo «superior» de individuo; su fe en la penetrabilidad cognoscitiva del Todo por parte de la razón; su tendencia a constituir y autoconstituirse en un sistema de definición, fijación y coordinación de los deberes y los roles sociales dotado de tal capacidad de integración y «normalización», que hasta cuando parece afirmar el individuo, no lo hace como ruptura con una presunta integración anterior de éste en el todo orgánico de la sociedad «ética», sino como arma contra la desagregación y a favor de un cierre superior, de una más completa integración del sistema socio-maquínico; su carácter terapéutico, en fin, fruto de la impresión de seguridad que es capaz de procurar, al precio de la dejación y la entrega a una instancia —sea una autoridad *sobrehumana*, sea la autoridad de *la propia conciencia moral*, conciencia que para Nietzsche no es sino el latido de la autoridad vigente en el entorno al que pertenecemos y en el que hemos sido educados, sea la *autoridad de la razón*, del *instinto social*, de la *historia* o de la *felicidad* de la mayor parte— que decide y estipula fines por nosotros...

Esta racionalidad, sin embargo, cuyo latido «nihilista» Nietzsche desenmascara, deja paso, en principio, según va haciéndose explícita la tensión que la recorre y constituye y al hilo, también, de toda una serie de transformaciones históricas, precisamente al *nihilismo consumado*, ese que, según Nietzsche, llenará los dos próximos siglos «una vez que la fe en Dios y en un orden moral ya no resulten sostenibles». Esa pasión

por la veracidad que la moral genera es, en suma, lo que termina con esa trama de ficciones e ilusiones utilitarias que es la moral misma. Lo que deberá, ciertamente, llevarnos a entender como consumación del nihilismo la autonegación, precisamente, de la moral por razones morales.

Factor decisivo en esta coyuntura de consumación no deja, lógica y complementariamente, de ser la decadencia del cristianismo, decadencia que es la del Dios cristiano, toda vez que el sentido de la veracidad, altamente desarrollado por y gracias al cristianismo, ha terminado por llenarse de asco «ante la falsedad y la mendacidad de toda la interpretación cristiana del mundo y de la historia», lo que en el límite puede llevar, como, sin duda, ha llevado a algunos, a la conversión reactiva del «Dios es la Verdad» en la fe fanática del «Todo es falso». Así es, en cualquier caso, como el mundo verdadero se convierte en *fábula*.

Nietzsche es perfectamente consciente, desde luego, de que la penetración cognitiva en la sustancia nihilista última del pensamiento europeo, su «desenmascaramiento», si se prefiere, no equivale a la superación de esta configuración de la vida. Es, en suma, consciente de que el ejercicio de «las armas de la crítica», de su propia crítica, por ejemplo, no conlleva el derrocamiento del esquema lógico, de la «gramática» de ese comportarse-en-el-mundo. No es posible sustraerse a este esquema de pensamiento, a esta historia en cuyo curso evolutivo está aún el propio crítico, un crítico que forma parte de aquella hasta en su más idiosincrática autointelección «teorética». Por eso Nietzsche, que descifra la historia del pensamiento europeo, de raíz socrático-platónica, y de la religión, en su entrelazamiento como «nihilismo», asiente al mismo, se autocaracteriza incluso como el «primer nihilista consumado de Europa». Entre otras razones, acaso de más peso, porque es consciente de que su desenmascaramiento y su elevación a consciencia teorética no equivalen aún, como acabamos de subrayar, a su superación, sino que lo consuman, contrariamente, una vez más en una re-petición del esquema de la consideración teorética del mundo. Nietzsche descifra, en fin, el nihilismo como *destino*. La historia ha transcurrido como ha transcurrido. Es posible, sin duda, decir algo *sobre* la misma, desde el punto de vista, por ejemplo, de la filosofía de la historia, o sea, teoréticamente, repitiendo, por tanto, el esquema dominante de pensamiento. Cabe elevar a consciencia la «esencia» de esta historia, como hace efectivamente el propio Nietzsche en sus análisis histórico-genéticos. Cabe, en fin, caracterizar esa historia, pero cuando se hace tal, lo que necesariamente surge es una nueva imagen teorética del pensamiento europeo, que es, ella misma, típicamente europea, esto es: una simplificación o «teoría». Lo que no resulta, en cualquier caso, posible es sustraerse a la gramática, que determina ontológico-moralmente el uso lingüístico hasta en la última frase. Y de pretender tal, lo que se perdería es el propio concepto de pensamiento lógico y de razón.

El conocimiento de que no cabe sustraerse a la razón así entendida, por mucho que sea llevado a consciencia explícita su peculiar carácter

esquemizador, eleva al nihilismo a la condición de *filosofía trágica*. Lo consume, en efecto, potenciándolo, toda vez que el nihilismo pasa a ser por fin autoconsciente... El nihilismo asentido, el nihilismo que se hace cargo de sí mismo, muta así en relación trágica con la vida.

#### V. MUERTE DE DIOS Y SUPERACION DEL NIHILISMO

Todo está, para Nietzsche, al servicio de la vida. Para orientarse, los seres humanos elaboran hipótesis, imponen leyes. Y deben hacerlo. No hay mirada directa alguna sobre la vida, en el sentido de venir libre de todo trasfondo y presupuesto. Todo lo que ocurre en ésta, incluida, por tanto, toda determinación teórica, sirve a la vida de un modo *indeterminable*, porque la vida no se ofrece globalmente como un todo, ni puede, dada la esencia de todo determinarse —que descansa sobre ficciones—, hacerlo. No hay, por otra parte, otro patrón o criterio a tenor del que medir o sopesar la vida que la vida misma, vida que es voluntad de poder, como lo es también el mundo, ese mundo dionisiaco de Nietzsche «que se crea a sí mismo eternamente y eternamente a sí mismo se destruye».

Los llamados afectos, que por la vía de la interiorización acompañan la génesis de la consideración teórica del mundo, como, por ejemplo, «el odio, la alegría por el mal ajeno, la codicia y el despotismo y todo cuanto es llamado malo», pero también, podríamos completar, la «compasión» y cuanto es llamado bueno, «pertenecen igualmente a la asombrosa economía de la conservación de la especie, una economía que no deja de resultar, ciertamente, costosa, despilfarradora y, globalmente considerada, de lo más insensata».

Va de suyo que este discurso sobre una economía insensata y despilfarradora roza lo paradójico. No se sabe, en efecto, «por qué» han sido en definitiva conformados estos afectos, ni «para qué», pues para ello habría que salir de la vida y acceder a la condición de «teórico» en un sentido cuasi-divino. La filosofía concibió ciertamente, a Dios como un teórico «puro» de este tipo, situado más allá de toda subjetividad y de todas las concepciones relativas de los humanos y capaz, a la vez, de penetrar con su mirada en el corazón y en la raíz (o causa) de los afectos. Dios fue, pues, concebido por los filósofos como absolutización del esquema gramatical básico de la teoría y de la posición del espectador no participante. Éste es el Dios contra el que Nietzsche se dirige y cuya muerte anuncia. Un Dios pensado como causa de todas las cosas, esto es, como prolongación del esquema de nuestras explicaciones y simplificaciones, en las que reducimos todo a «casos idénticos» y a leyes. Un Dios, en fin, que siendo el resultado de la absolutización de un esquema, lo es de la «fe», si se prefiere, en la gramática de nuestro pensamiento como forma de una verdad absoluta.

La «muerte de Dios» significa, al menos desde esta perspectiva, que con el concepto de Dios en el que éste es pensado como la posición



teorética absoluta mas allá de la vida, el «conocimiento» de Dios así afirmado lo es en y desde el nihilismo. Sólo que si en el caso del esquema de la representación teorética o de la ontología moral el conocimiento desenmascarador de su condición de esquema condicionado y específico no hace, por sí mismo, posible ya su eliminación, aquí lo único que queda, en principio, superado es «el Dios moral». Porque, como Nietzsche certeramente se pregunta, «¿tiene algún sentido imaginarse un Dios “más allá de lo bueno y de lo malo”?». O también: «¿eliminamos la representación finalística del proceso y asentimos, sin embargo, y a pesar de ello, al proceso?». Las exigencias morales dejan de valer, en efecto, tan pronto como deja de creerse en el carácter absoluto de su pretensión. Pero las formas lingüísticas y las formas de pensamiento siguen obligándonos por mucho que seamos conscientes de su condición de mero esquema. Sencillamente porque no hay alternativa a las mismas. Así, pues, por mucho que Nietzsche hable de la «muerte» de Dios, no nos libraremos de Dios «mientras creamos en la gramática», como él mismo nos advierte. El nihilismo es descrito, así, como la «fe» insuperable en un Dios ya muerto, como una fe no superable a voluntad, en fin, en una «filosofía común de la gramática», que opera más allá de las propias diferencias de contenidos cosmovisionales.

A propósito de esta vertiente del concepto nietzscheano de nihilismo cabría recurrir, en consecuencia, a la figura lógicamente paradójica de la presencia de un Dios muerto, que refrena la vida con una carga. De ahí, por otra parte, las peculiaridades del lenguaje al que recurre Nietzsche, tan rico en imágenes y metáforas, un lenguaje que hay que comprender a la luz de la estructura del pensamiento en juego en cuanto pensamiento que soporta el nihilismo. Pocas imágenes tan glosadas, en este sentido, como la del Zarathustra nietzscheano, hasta el punto de haber sido convertido casi —al menos en ciertos contextos hermenéuticos— en el epónimo de la doctrina de Nietzsche. Desde la autocomprensión nietzscheana no cabe, sin embargo, hablar de una «doctrina» asumible como «verdadera en todas sus proposiciones». Nietzsche apunta a una comprensión distinta de la mera comprensión de una doctrina, a una comprensión para la que aún no hay esquemas ni conceptos, y que en su negatividad puede ser llamada «estética». No se trata aquí de revelar ni predicar doctrinas sobre la finalidad de la existencia o, en general, sobre la vida o la moral. Zarathustra es, simplemente, el *portavoz* de la vida. Y si algo enseña, es la doctrina de eterno retorno de lo Mismo, el más «abismal» de sus pensamientos.

Queda así insinuada la posibilidad, que Nietzsche da por válida, de una superación del nihilismo europeo. Pero esta superación no puede ser, a su vez, objeto de una nueva prescripción ni de un esfuerzo de orden moral. Entre las condiciones de posibilidad de tal superación figuran *tanto* la consideración, finalmente conseguida y asumida, de esa ontología moral que condiciona el espíritu europeo hasta en la más profunda estructura del lenguaje y del pensamiento como algo *deveni-*

do, y no absoluto, como la aceptación, por parte del hombre europeo, del *nihilismo como destino*. La aceptación, por tanto, de la propia situación. Y con ella, también la de la época «a la que hemos sido arrojados», por mucho que tal época venga finalmente a ser descifrada por nosotros mismos en términos de *decadencia*.

En este contexto hay, por otra parte, que situar las otras dos grandes piezas del Nietzsche *positivo*: la transvaloración de todos los valores y el ultrahombre. Dicha transvaloración es concebida por Nietzsche como «un acto de suprema autognosis de la humanidad», que permitirá acabar con la consideración platónico-cristiana del mundo, con esa «mentira del orden moral del mundo» que ha hecho del hombre y de la vida algo *culpable*, y educará, al mismo tiempo, al hombre en la consciencia de la *inocencia del devenir*. Será así al fin posible una «gran política»...

La transvaloración de todos los valores no equivale, pues, a un simple cambio de *Weltanschauung*, en este caso de la platónico-cristiana, con su insistencia en la culpa y el pecado y su sacrificio del mundo real en aras de un «mundo verdadero» situado más allá de él, a otra distinta, vocada a la exculpación de la vida y al reconocimiento de la inocencia del devenir. La transvaloración debe, en efecto, asumirse más bien como una inversión del punto de partida: de la *negación* originaria de la vida de la que surge la interpretación platónico-cristiana de ésta y de su sentido, a su *afirmación* genuina, originaria. Bajo su poderosa luz la venganza, el resentimiento y la debilidad, la negación, en definitiva, de la vida dejarán de ser criterio de los valores y la verdad. La bondad no será ya debilidad:

Sólo a los hombres más espirituales les está permitida la belleza, lo bello: sólo en ellos no es debilidad la bondad.

La transvaloración conlleva, por tanto, una redefinición de lo bueno y de lo malo. Pero no en el sentido de una propuesta de valores (trascendentes) nuevos que ocupen el lugar de los viejos, sino el de las virtudes o valores afirmativos de lo individual-vital. E *inmanentes*. Valores vacíos, pues, de todo posible carácter absoluto y de toda pretensión universalista, genuina «invención *nuestra*, personalísima defensa y necesidad nuestra», siempre en el bien entendido, claro es, de que bueno es cuanto eleva el sentimiento de poder, malo cuanto procede de la debilidad; y la felicidad, a su vez, no es sino el sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia ha quedado superada.

Liberados de las convicciones, que no son más que «prisiones», conscientes de que la auténtica libertad sólo «nace del exceso de fuerza y se prueba mediante el escepticismo» y de que lo tradicionalmente tenido-por-verdadero, las viejas creencias, etc., son estados indiferentes y «de quinto orden» comparados con los instintos, accederemos a la *gran salud*. Una «gran salud» con la que Nietzsche define, atribuyéndosela,

al espíritu libre, al hombre que no se somete a las convicciones, ni cree en ficciones, y cuyo «sí» oculto —fruto, sin duda, de una pasión ya no necesariamente trágica de la vida— es más fuerte que todos los noes o acaso que padece con su época...

La Gran Política que corresponde a esta Gran Salud requerirá, claro es, de un tipo nuevo: hará posible el *ultrahombre*, un hombre capaz de crear al fin, desde un *patbos* afirmativo y libre de resentimiento, nuevos valores, valores afirmativos e inmanentes a la vida. Lo que equivaldrá al desciframiento del *sentido* de nuestro ser. El ultrahombre será, en suma, «el sentido de la Tierra». El sentido que brotará del sinsentido al que nos ha abocado la historia entera de Europa en cuanto historia del despliegue —y consumación actual— del nihilismo, y redimirá, exculpando la culpa, la propia redención. Llegará así a su fin todo enjuiciamiento del mundo o de la vida, cuyo valor no puede ser tasado. Porque, como dice Nietzsche, anticipándose literalmente al Wittgenstein del *Tractatus*, «sería necesario estar fuera de la vida para que fuera lícito tocar el problema del valor de la vida en cuanto tal».

En el corazón y en la piel de la vida así entendida ni siquiera cabrá hablar ya de algo tan deudor de lo que niega —como el joven Nietzsche hizo ver a propósito de Strauss y de Schopenhauer— como el «ateísmo»... Porque Zaratustra ama, en efecto, a «quienes no necesitan buscar una razón para perecer y sacrificarse más allá de las estrellas, sino que se inmolan a la Tierra». Esto es, a quienes saben, como en cierto modo sabemos ya nosotros, que ni la humanidad en su conjunto persigue fin alguno, ni el hombre puede, en consecuencia, encontrar en ella sostén y consuelo, y, a la vez, se entregan como el niño a sus juegos con feliz inocencia, definiendo al hacerlo su voluntad de ser ellos mismos.

#### BIBLIOGRAFIA

- Deleuze, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1970.  
 Fink, E.: *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1966.  
 Massuh, V.: *Nietzsche y el fin de la religión*, Sudamericana, Buenos Aires, 1976.  
 Valadier, P.: *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Cristiandad, Madrid, 1982.  
 Valverde, J. M.: *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, Planeta, Barcelona, 1993.  
 Vattimo, G.: *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1987.  
 Welte, B.: *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1962.

#### TEXTOS

2. ¿Qué es bueno? —Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre.

¿Qué es malo? —Todo lo que procede de la debilidad.

¿Qué es felicidad? —El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia queda superada.

No apaciguamiento, sino más poder; *no* paz ante todo, sino guerra; *no* virtud, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento, *virtù*, virtud sin moralina).

Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer.

¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? —La compasión activa con todos los malogrados y débiles —el cristianismo...

[SUPERHOMBRE]

3. No qué reemplazará a la humanidad en la serie de los seres es el problema que yo planteo con esto (—el hombre es un *final*—): sino qué tipo de hombre se debe *crear*, se debe *querer*, como tipo más valioso, más digno de vivir, más seguro de futuro.

Ese tipo más valioso ha existido ya con bastante frecuencia: pero como caso afortunado, como excepción, nunca como algo *querido*. Antes bien, justo *él* ha sido lo más temido, *él* fue hasta ahora casi lo temible; —y por temor se quiso, se crió, se *alcanzó* el tipo opuesto: el animal doméstico, el animal de rebaño, el animal enfermo hombre, —el cristiano...

vs 5. Al [cristianismo] no se le debe adornar ni engalantar: *él* ha hecho una *guerra a muerte* a ese tipo *superior* de hombre, *él* ha proscrito todos los instintos fundamentales de ese tipo, *él* ha extraído de esos instintos, por destilación, el mal, *el* hombre malvado, —el hombre fuerte considerado como hombre típicamente reprobable, como «hombre réprobo». El cristianismo ha tomado partido por todo lo débil, bajo, malogrado, ha hecho un ideal de la *contradicción* a los instintos de conservación de la vida fuerte; ha corrompido la razón incluso de las naturalezas dotadas de máxima fortaleza espiritual al enseñar a sentir como pecaminosos, como descarriados, como *tentaciones*, los valores supremos de la espiritualidad. ¡El ejemplo más deplorable —la corrupción de Pascal, el cual creía en la corrupción de su razón por el pecado original, siendo así que sólo estaba corrompida por su cristianismo!

6. Doloroso, estremecedor es el espectáculo que ante mí ha surgido: yo he descornado la cortina que tapaba la [corrupción] del hombre. En mi boca esa palabra está libre al menos de una sospecha: la de contener una acusación moral contra el hombre. Yo la concibo —quisiera subrayarlo una vez más— *libre de moralina*: y ello hasta tal grado que donde con más fuerza es sentida esa corrupción por mí es justo allí donde más conscientemente se ha aspirado hasta ahora a la «virtud», a la «divinidad». Yo entiendo la corrupción, ya se adivina, en el sentido de [décadence] (decadencia): mi aseveración es que todos los valores en que la humanidad resume ahora sus más latos deseos son *valores de décadence*.

Yo llamo corrompido a un animal, a una especie, a un individuo cuando pierde sus instintos, cuando elige, cuando *prefiere* lo que a *él* le es perjudicial. Una historia de los «sentimientos superiores», de los «ideales

de la humanidad» —y es posible que yo tenga que contarla— sería casi también la aclaración de *por qué* el hombre está tan corrompido.

La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*: donde falta la voluntad de poder hay decadencia. Mi aseveración es que a todos los valores supremos de la humanidad les *falta* esa voluntad, —que son valores de decadencia, valores *nihilistas* los que, con los nombres más santos, ejercen el dominio.

7. Al cristianismo se lo llama religión de la compasión. La compasión es antitética de los afectos tonificantes, que elevan la energía del sentimiento vital: produce un efecto depresivo. Uno pierde fuerza cuando compadece. Con la compasión aumenta y se multiplica más aún la merma de fuerza que ya el padecer aporta en sí a la vida. El padecer (*Leiden*) mismo se vuelve contagioso mediante el compadecer (*Mitleiden*); en determinadas circunstancias se puede alcanzar con éste una merma global de vida y de energía vital, que está en una proporción absurda con el *quantum* (cantidad) de causa (el caso de la muerte del Nazareno). Este es el primer punto de vista; pero hay todavía otro más importante. Suponiendo que se mida la compasión por el valor de las reacciones que ella suele provocar, su carácter de peligro para la vida aparecerá a una luz mucho más clara aún. La compasión obstaculiza en conjunto la ley de la evolución, que es la ley de la selección. Ella conserva lo que está maduro para perecer, ella opone resistencia para favorecer a los desheredados y condenados de la vida, ella le da a la vida misma, por la abundancia de cosas malogradas de toda especie que *retiene* en la vida, un aspecto sombrío y dudoso. Se ha osado llamar virtud a la compasión (—en toda moral *aristocrática* se la considera una debilidad—); se ha ido más allá, se ha hecho de ella *la* virtud, el suelo y origen de todas las virtudes, pero sólo, y esto hay que tenerlo siempre presente, desde el punto de vista de una filosofía que era nihilista, que inscribió en su escudo la *negación de la vida*. Schopenhauer estaba en su derecho al decir: mediante la compasión la vida queda negada, es hecha *más digna de ser negada*; la compasión es la *praxis* del nihilismo. Dicho una vez más: este instinto depresivo y contagioso obstaculiza aquellos instintos que tienden a la conservación y a la elevación de valor de la vida: tanto como *multiplicador* de la miseria cuanto como *conservador* de todo lo miserable es un instrumento capital para la intensificación de la *décadence*; ¡la compasión persuade a entregarse a la *nada!*... No se dice «nada»: se dice, en su lugar, «más allá»; o «Dios»; o «la vida verdadera»; o nirvana, redención, bienaventuranza... Esta inocente retórica, nacida del reino de la idiosincrasia religioso-moral, aparece *mucho menos inocente* tan pronto como se comprende *cuál* es la tendencia que aquí se envuelve en el manto de palabras sublimes: la tendencia *hostil a la vida*. Schopenhauer era hostil a la vida: *por ello* la compasión se convirtió para él en virtud... Aristóteles, como se sabe, veía en la compasión un estado enfermizo y peligroso, al que se haría bien en tratar de vez en

cuando con un purgativo: él concibió la tragedia como un purgativo. Desde el instinto de la vida habría que buscar de hecho un medio de dar un pinchazo a esa enfermiza y peligrosa acumulación de compasión representada por el caso de Schopenhauer (y también, por desgracia, de toda nuestra *décadence* literaria y artística, desde San Petersburgo a París, desde Tolstoi a Wagner): para hacerla *reventar*... Nada es menos sano, en medio de nuestra nada sana modernidad, que la compasión cristiana. Ser médico *aquí*, ser inexorable *aquí*, emplear el cuchillo *aquí*: ¡eso es lo que nos corresponde a *nosotros*, ésa es *nuestra* especie de amor a los hombres, así es como somos filósofos *nosotros*, nosotros los hiperbóreos!

8. Es necesario decir a *quién* sentimos nosotros como antítesis nuestra —a los [teólogos] y a todo lo que tiene en su cuerpo sangre de teólogo— a nuestra filosofía entera... Hay que haber visto de cerca la fatalidad, mejor aún, hay que haberla vivido en uno mismo, hay que haber casi perecido a causa de ella para no comprender ya aquí ninguna *broma* (el librepensamiento de nuestros señores investigadores de la naturaleza y fisiólogos es, a mis ojos, una broma, —les falta la pasión en estas cosas, el *padecer* de ellas—). Ese envenenamiento llega mucho más lejos de lo que se piensa: yo he reencontrado el instinto propio de los teólogos, la soberbia, en todos los lugares en que hoy la gente se siente «idealista», en todos los lugares en que la gente reclama, en virtud de una ascendencia superior, el derecho a mirar la realidad con ojos de superioridad y extrañeza... El idealista, exactamente igual que el sacerdote, tiene en su mano todos los grandes conceptos (¡y no sólo en su mano!), los contrapone, con un benévolo desprecio, al «entendimiento», a los «sentidos», a los «honos», a la «buena vida», a la «ciencia», ve tales cosas *por debajo* de sí, como fuerzas dañosas y seductoras, sobre las cuales se cierne «el espíritu» en una paraseidad (*Für-sich-heit*) pura: como si la humildad, la castidad, la pobreza, en una palabra, la *santidad*, no hubiesen causado hasta ahora a la vida un daño indeciblemente mayor que cualesquiera horrores y vicios... El espíritu puro es la mentira pura... Mientras el [sacerdote] ese negador, calumniador, envenenador *profesional* de la vida, siga siendo considerado como una especie *superior* de hombre, no habrá respuesta a la pregunta: ¿qué *es* la verdad? *Se ha* puesto ya cabeza abajo la verdad cuando al consciente abogado de la nada y de la negación se lo tiene por representante de la «verdad»...

9. A ese instinto propio de teólogos hago yo la guerra: en todas partes he encontrado su huella. Quien tiene en su cuerpo sangre de teólogo adopta de antemano, frente a todas las cosas, una actitud torcida y deshonesta. El *pathos* que a partir de ella se desarrolla se llama a sí mismo fe: cerrar los ojos, de una vez por todas, frente a sí mismo para no sufrir del aspecto de una falsedad incurable. De esa óptica defectuosa con respecto a todas las cosas hace la gente en su interior una moral,

una virtud, una santidad, establece una conexión entre la *buena* conciencia y el ver las cosas de manera *falsa*, exige que ninguna *otra* especie de óptica tenga ya valor, tras haber vuelto sacrosanta la propia, dándole los nombres «Dios», «redención», «eternidad». En todas partes he seguido exhumando yo el instinto propio de los teólogos: él es la forma más difundida de falsedad que hay en la tierra, la forma propiamente *subterránea*. Lo que un teólogo siente como verdadero, eso es, *necesariamente*, falso: en esto se tiene casi un criterio de verdad. Es su más hondo instinto de autoconservación el que prohíbe que, en un punto cualquiera, la realidad sea honrada o tome siquiera la palabra. Hasta donde alcanza el influjo de los teólogos, el *juicio de valor* está puesto cabeza abajo, los conceptos [«verdadero» y «falso»] están necesariamente invertidos: lo más dañoso [para la vida es llamado] aquí «verdadero», lo que la alza, intensifica, afirma, justifica y hace triunfar, es llamado «falso»... Si ocurre que, a través de la «conciencia» de los príncipes (o de los pueblos) los teólogos extienden la mano hacia el *poder*, no dudemos de *qué* es lo que en el fondo acontece todas esas veces: la voluntad de final, la voluntad *nihilista* quiere alcanzar el poder...

13. No infravaloremos esto: *nosotros mismos*, nosotros los espíritus libres somos ya una «transvaloración de todos los valores», una *viviente* declaración de guerra y de victoria a todos los viejos conceptos de «verdadero» y «no-verdadero». Las intelecciones más valiosas son las que más tarde se encuentran; pero las intelecciones más valiosas son los *métodos*. *Todos* los métodos, *todos* los presupuestos de nuestra cientificidad de ahora han tenido en contra suya, durante milenios, el desprecio más profundo, uno quedaba excluido, por causa de ellos, del trato con los hombres «decentes», era considerado «enemigo de Dios», despreciador de la verdad, «poseso». En cuanto carácter científico uno era un chandala... Nosotros hemos tenido en contra nuestra el *pathos* entero de la humanidad —su concepto de lo que *debe* ser verdad, de lo que *debe* ser el servicio a la verdad: todo «tú debes» ha estado dirigido hasta ahora *contra* nosotros... Nuestros objetos, nuestras prácticas, nuestro modo de ser, callado, cauteloso, desconfiado: todo eso le parecía a la humanidad completamente indigno y despreciable. En última instancia sería lícito preguntarse, con cierta equidad, si no ha sido propiamente un gusto estético el que ha mantenido a la humanidad en una ceguera tan prolongada: ella pretendía de la verdad un efecto *pintoresco*, ella pretendía asimismo del hombre de conocimiento que actuase enérgicamente sobre los sentidos. Nuestra *modestia* fue la que durante más largo tiempo repugnó a su gusto... ¡Oh, cómo lo adivinaron, esos pavos de Dios...

15. Ni la moral ni la religión tienen contacto, en el cristianismo, con punto alguno de la [realidad] *Causas* puramente [imaginarias] («Dios», «alma», «yo», «espíritu», «la voluntad libre» o también «la no libre»);

*efectos puramente imaginarios* («pecado», «redención», «gracia», «castigo», «remisión de los pecados»). Un trato entre *seres imaginarios* («Dios», «espíritus», «almas»); una ciencia *natural* imaginaria (antropocéntrica; completa ausencia del concepto de causas naturales); una *psicología* imaginaria (puros malentendidos acerca de sí mismo; interpretaciones de sentimientos generales agradables o desagradables, de los estados del *nervus sympathicus* (nervio simpático), por ejemplo, con ayuda del lenguaje de signos de una idiosincrasia religioso-moral, «arrepentimiento», «remordimiento de conciencia», «tentación del demonio», «la cercanía de Dios»); una *teleología* imaginaria («el reino de Dios», «el juicio final», «la vida eterna»). Este puro *mundo de ficción* se diferencia, con gran desventaja suya, del mundo de los sueños por el hecho de que este último *refleja* la realidad, mientras que *aquél* falsea, desvaloriza, niega la realidad. Una vez inventado el concepto «naturaleza» como anticoncepto de «Dios», la palabra para decir «reprobable» tuvo que ser «natural», todo aquel mundo de ficción tiene su raíz en el odio a lo natural (¡la realidad!), es expresión de un profundo descontento con lo real... *Pero con esto queda aclarado todo*. ¿Quién es el único que tiene motivos para *evadirse, mediante una mentira*, de la realidad? El que *sufre* de ella. Pero sufrir de la realidad significa ser una realidad *fracasada*... La preponderancia de los sentimientos de placer sobre los de placer es la *causa* de aquella moral y de aquella religión ficticias: tal preponderancia ofrece, sin embargo, la *fórmula* de la *décadence*...

16. Una crítica del *concepto cristiano de Dios* obliga a sacar idéntica conclusión. Un pueblo que continúa creyendo en sí mismo continúa teniendo también su **Dios** propio. En él venera las condiciones mediante las cuales se encumbra, sus virtudes, proyecta el placer que su propia realidad le produce, su sentimiento de poder, en un ser al que poder dar gracias por eso. Quien es rico quiere ceder cosas; un pueblo orgulloso necesita un Dios para *hacer sacrificios*... Dentro de tales presupuestos la religión es una forma de gratitud. Uno está agradecido a sí mismo: para ello necesita un Dios. Tal Dios tiene que poder ser útil y dañoso, tiene que poder ser amigo y enemigo, se lo admira tanto en lo bueno como en lo malo. La *antinatural* castración de un Dios para hacer de él un Dios meramente del bien estaría aquí fuera de todo lo deseable. Al Dios malvado se lo necesita tanto como al bueno; la propia existencia no la debe uno, en efecto, precisamente a la tolerancia, a la filantropía... ¿Qué importaría un Dios que no conociese la cólera, la venganza, la envidia, la burla, la astucia, la violencia?, ¿al que tal vez no le fuesen conocidos ni siquiera los deliciosos *ardeurs* (ardores) de la victoria y de la aniquilación? A tal Dios no se le comprendería. ¿Para qué se debería tenerlo? Ciertamente: cuando un pueblo se hunde; cuando siente desaparecer de modo definitivo la fe en el futuro, su esperanza de libertad; cuando cobra consciencia de que la sumisión es la primera utilidad, de que las virtudes de los sometidos son las condiciones de conservación, entonces



también su Dios *tiene que transformarse*. Ese Dios vuélvese ahora un mojigato, timorato, modesto, aconseja la «paz del alma», el no-odiar-más, la indulgencia, incluso el «amor» al amigo y al enemigo. Ese Dios moraliza constantemente, penetra a rastras en la caverna de toda virtud privada, se convierte en un Dios para todo el mundo, se convierte en un hombre privado, se convierte en un cosmopolita... En otro tiempo representó un pueblo, la fortaleza de un pueblo, todas las tendencias de agresión y de sed de poder nacidas del alma de un pueblo: ahora es ya meramente el Dios bueno... De hecho, no hay ninguna otra alternativa para los dioses: o son la voluntad de poder —y mientras tanto serán dioses de un pueblo— o son, por el contrario, la impotencia de poder, y entonces se vuelven necesariamente *buenos*...

17. Allí donde, de alguna forma, la voluntad de poder decae, hay también siempre un retroceso fisiológico, una *décadence*. La divinidad de la *décadence*, castrada de sus virtudes e instintos más viriles, se convierte necesariamente, a partir de ese momento, en [Dios de los fisiológicamente retrasados, de los débiles.] Ellos no se llaman a sí mismos los débiles, ellos se llaman «los buenos»... Se entiende, sin que sea necesario siquiera señalarlo, en qué instantes de la historia resulta posible la ficción dualista de un Dios bueno y un Dios malvado. Con el mismo instinto con que los sometidos rebajan a su Dios haciendo de él el «bien en sí», borran completamente del Dios de sus vencedores las buenas cualidades; toman venganza de sus señores *transformando en diablo* al Dios de éstos. El Dios *bueno*, lo mismo que el diablo: ambos, engendros de la *décadence*. ¿Cómo se puede hoy seguir haciendo tantas concesiones a la simpleza de los teólogos cristianos, hasta el punto de decretar con ellos que es un *progreso* el desarrollo ulterior del concepto de Dios, desarrollo que lo lleva desde «Dios de Israel», desde Dios de un pueblo, al Dios cristiano, a la síntesis de todo bien? Pero hasta Renan hace eso. ¡Como si Renan tuviera derecho a la simpleza! A los ojos salta, sin embargo, lo contrario. Cuando del concepto de Dios quedan eliminados los presupuestos de la vida *ascendente*, todo lo fuerte, valiente, señorial, orgulloso, cuando Dios va rebajándose paso a paso a ser símbolo de un bastón para cansados, de un ancla de salvación para todos los que se están ahogando, cuando se convierte en Dios-de-las-pobres-gentes, en Dios-de-los-pecadores, en Dios-de-los-enfermos *par excellence* (por excelencia), y el predicado «salvador», «redentor», es lo que resta, por así decirlo, como predicado divino en cuanto tal: ¿de qué habla tal transformación?, ¿tal *reducción* de lo divino? Ciertamente con esto «el reino de Dios» se ha vuelto más grande. En otro tiempo Dios tenía únicamente su pueblo, su pueblo «elegido». Entre tanto, al igual que su pueblo mismo, él marchó al extranjero, se dio a peregrinar, desde entonces no ha permanecido ya quieto en ningún lugar hasta que acabó teniendo su casa en todas partes, el gran cosmopolita, hasta que logró tener de su parte «el gran número» y media tierra. Pero el Dios del

«gran número», el demócrata entre los dioses, no se convirtió, a pesar de todo, en un orgulloso Dios de los paganos: ¡siguió siendo judío, siguió siendo el Dios de los rincones, el Dios de todas las esquinas y lugares oscuros, de todos los barrios insalubres del mundo entero!... Su reino del mundo es, tanto antes como después, un reino del submundo, un hospital, un reino-subterráneo, un reino-gueto... Y él mismo, tan pálido, tan débil, tan *décadent* (decadente)... De él se enseñorearon hasta los más pálidos de los pálidos, los señores metafísicos, los albinos del concepto. Estos estuvieron tejiendo alrededor de él su telaraña todo el tiempo preciso, hasta que, hipnotizado por sus movimientos, él mismo se convirtió en una araña, en un *metaphisicus* (metafísico). A partir de ese momento él tejió a su vez la telaraña del mundo sacándola de sí mismo —*sub specie Spinozae* (en figura de Spinoza)—, a partir de ese momento se transfiguró en algo cada vez más tenue y más pálido, se convirtió en un «ideal», se convirtió en un «espíritu puro», se convirtió en un *absolutum* (realidad absoluta), se convirtió en «cosa en sí»... *Ruina de un Dios*: Dios se convirtió en «cosa en sí»...

18. El concepto cristiano de Dios —Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu— es uno de los conceptos de Dios más corruptos a que se ha llegado en la tierra; tal vez represente incluso el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de los dioses. ¡Dios, degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno sí! ¡En Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de toda calumnia del «más acá», de toda mentira del «más allá»! ¡En Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada!...

22. Cuando el cristianismo abandonó su suelo primero, los estamentos más bajos, el *submundo* del mundo antiguo, cuando marchó a buscar poder entre pueblos bárbaros, no tuvo ya aquí, como presupuesto, unos hombres *cansados*, sino unos hombres que en su interior se habían vuelto salvajes y se desgarraban a sí mismos, el hombre fuerte, pero malogrado. La insatisfacción consigo mismo, el sufrimiento a causa de sí mismo *no* son aquí, como en el (budista) una excitabilidad y una capacidad desmesuradas para el dolor, antes bien, al revés, un prepotente deseo de hacer daño, de desahogar la tensión interior en acciones y representaciones hostiles. Para hacerse dueño de los bárbaros el cristianismo tenía necesidad de [conceptos y valores *bárbaros*]; tales son el sacrificio del primogénito, el beber sangre en la comunión, el desprecio del espíritu y de la cultura; la tortura en todas sus formas, sensibles y no sensibles; la gran pompa del culto. El [budismo] es una religión para hombres *tardíos*, para razas que se han vuelto bondadosas, mansas, superespirituales, que con demasiada facilidad sienten dolor (Europa está aún muy lejos de encontrarse madura para él): es una reconducción de esas razas a la paz y la jovialidad, a la dieta en lo espiritual, a un cier-

to endurecimiento en lo corporal. El cristianismo quiere hacerse dueño de *animales de presa*; su medio es ponerlos *enfermos*, el debilitamiento es la receta cristiana para la *doma*, para la «civilización». El budismo es una religión para el acabamiento y el cansancio de la civilización, el cristianismo ni siquiera encuentra la civilización ante sí, en determinadas circunstancias la funda.

24. Voy a tocar aquí únicamente el problema de la *génesis* del cristianismo. La *primera* tesis para su solución dice: el cristianismo resulta comprensible tan sólo a partir del terreno del cual brotó; *no* es un movimiento dirigido contra el instinto judío, sino la consecuencia lógica de éste, una inferencia más en su espantosa lógica. Dicho con la fórmula del Redentor: «la salvación viene de los judíos». La *segunda* tesis dice: el tipo psicológico del Galileo continúa siendo reconocible, pero sólo en su degeneración completa (la cual es a la vez una mutilación y una sobrecarga con rasgos extraños) ha podido servir para aquello para lo que se lo ha usado, para tipo de un *redentor* de la humanidad. (*El Anticristo*, Madrid, 1974, trad. de A. Sánchez Pascual, 28-34, 37-43, 47-49.)



## I. DELIMITACIONES Y PROBLEMAS DE METODO

Antes de exponer la crítica psicoanalítica de la religión, es preciso considerar algunos de los problemas, de delimitación y método, que la misma plantea.

### 1. *La gloria ambigua del psicoanálisis*

El primero proviene del lugar desde donde hablamos, del lugar que ocupa el psicoanálisis en nuestra cultura. Rechazado en un principio, el psicoanálisis ha llegado a inundar nuestra sociedad, hasta el punto que la preocupación por la supervivencia ante la hostilidad ha cedido en muchas ocasiones el puesto a la preocupación por la disolución ante el éxito. Pues quizá éste no sea sino otra manera —no por más sutil, menos enérgica— de expulsarlo. En realidad, [esta *gloria ambigua* del psicoanálisis no es en absoluto casual, pues una doctrina que pretende hablar acerca de lo que ni *queremos* ni *podemos*, en principio, saber, es difícil que logre una evaluación ponderada y crítica.] Y de ahí la facilidad con que el rechazo se ve suplantado por esa actitud que hace de él —como Freud (1856-1939) temía— poco más que un «tema de frívola conversación», transpirando freudismo en el mismo acto que lo niega<sup>1</sup>.

### 2. *La pugna de las escuelas*

Un segundo ámbito de cuestiones se abre al reparar que el psicoanálisis ha conocido, en el siglo que lleva de existencia, un desarrollo plural,

1. Las citas de Freud se harán según la edición de sus *Obras completas* (O. C.), 3 vols., Madrid, 1972. La referencia anterior se encuentra en las «Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis» (1932), en O. C. III, 3179.

por lo que pretender hablar hoy del mismo nos obligaría a situarnos dentro de lo que pudiéramos llamar *la pugna de las escuelas*. Tarea de la que sólo dejamos constancia, contentándonos en la exposición con algunas alusiones. Desestimamos asimismo tratar explícitamente las elaboraciones que sobre el tema han propuesto otros autores (Jung, Fromm, etc.).

Aun ciñéndonos a Freud, en su crítica de la religión entran tanto las posiciones del Freud pensador, e incluso del hombre Freud, cuanto las consideraciones más estrictamente psicoanalíticas, lo que parece requerir las oportunas distinciones. Aunque algo diremos de todo ello, es el último aspecto de los citados el que nos interesa de modo central. Si bien conviene añadir que las fronteras son imprecisas; tanto más cuanto que, en Freud, su vida y su obra están en dependencia particularmente estrecha.

### 3. *Psicoanálisis y cultura*

El psicoanálisis puede ser considerado desde una *triple perspectiva*: como un método terapéutico, como una teoría de la vida psíquica y como un método de estudio de aplicación general<sup>2</sup>. Aunque no fuera temáticamente, el estudio de las instituciones culturales ha estado presente en el psicoanálisis desde el principio. El papel de la «censura» en el sueño o la instancia superyoica de la «segunda tópica», por aludir a dos temas prominentes, se corresponden con la función social de interdicción o los ideales que la cultura ostenta. Institución intrapsíquica e institución cultural se doblan, así, mutuamente. Las neurosis, nos advierte Freud en *Múltiple interés del psicoanálisis*, «se nos revelan como tentativas de resolver individualmente aquellos problemas de la compensación de los deseos, que habrían de ser resueltos socialmente por las instituciones»<sup>3</sup>. Por eso, el análisis de la cultura no es un mero «complemento», sino algo que induce a sucesivas reelaboraciones de un modelo que surgió en el campo de la psicopatología.

En todo caso, ese análisis no puede, desde luego, realizarse como el de los individuos, lo que lleva a preguntar por los límites de aplicación del método psicoanalítico. Esos límites no se refieren tanto al campo de

2. Hablamos deliberadamente de método de «estudio» para evitar el calificativo de científico que tantos problemas nos ocasionaría. Es cierto que Freud consideró el psicoanálisis como una ciencia, particularmente para oponerlo a una concepción del mundo (cf. al respecto sobre todo la última de las *Nuevas lecciones...*). Pero también es verdad que, en su desarrollo, se vio obligado a superar el marco positivista en el que, inicialmente, se fraguó su labor. La cuestión del estatuto epistemológico del psicoanálisis ha sido debatida desde muchos ángulos: las descalificaciones de un Popper, por ejemplo, no han sido seguidas por otros autores, sin que por ello dejen de resaltar su peculiaridad. El propio Freud se planteó, entre otros, el problema de la verificación de las interpretaciones (cf. *Construcciones en análisis* [1937], en O. C. III, 3365 ss.). Sobre el tema se pueden consultar: P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, 1970, 60 ss., o J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, 1982, 193 ss. Asimismo J. Alemán, «Discurso psicoanalítico-Discurso científico»: *Serie Psicoanalítica* 2-3 (1981), 37-80.

3. En O. C. II, 1864.

estudio cuanto al enfoque desde el que se efectúa, proporcionado ante todo por el valor ejemplar del sueño y la neurosis<sup>4</sup>. El sueño es, según la famosa declaración de *Die Traumdeutung*, «la vía regia hacia lo inconsciente». En analogía con lo descubierto en su interpretación, las instituciones culturales serán reconducidas a los deseos que operan latente-mente tras sus manifestaciones, consideradas desde ese punto de vista como máscaras de los mismos. Lo cual nos conduce tanto al tema de la ilusión como al de la regresión y la permanencia de lo arcaico. Los deseos, escapando a la ruda disciplina de la realidad, buscan la satisfacción, sea en la alucinación onírica o en el delirio colectivo. A través de múltiples cambios y desplazamientos, persisten en su tenacidad, pues «los procesos del sistema Inc. se hallan *fuera del tiempo*»<sup>5</sup>. En consonancia, al analizar las producciones culturales «nuestra mirada —subrayará Freud— persigue a través de los tiempos la identidad»<sup>6</sup>. De ahí el recelo frente a la ilusión, el contrapunto tenazmente sostenido frente a cualquier cómoda noción de progreso.

#### 4. Los textos y los temas ~

Si queremos ahora señalar los grandes textos y temas del análisis de la religión, tenemos ante todo que indicar que, en rigor, ese análisis remite al conjunto de su producción. No sólo porque gran parte de los conceptos han tenido su origen en obras que se enraízan en la clínica, sino porque también en éstas se ofrecen importantes consideraciones sobre nuestro tema. Pero es obvio que esa tarea es inabarcable aquí y por tanto, con independencia de que hagamos referencias a otros estudios, nos limitaremos a aquellos en los que de modo central y explícito se aborda nuestra cuestión.

Desde el artículo de 1907 *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, hasta su último gran ensayo, *Moisés y el monoteísmo*, de 1937-1939, el tema directamente religioso no ha dejado de ocupar la atención de Freud. Los enfoques han sido diversos: si en el artículo de 1907 destaca ante todo una serie de analogías entre neurosis y religión, en *Totem y tabú* (1913) atiende principalmente a la génesis de la religión, para en *El porvenir de una ilusión* (1927) y en *El malestar en la cultura* (1930) considerarla sobre todo desde el punto de vista funcional. En fin, en el *Moisés* tratará de aplicar los conceptos anteriormente logrados —particularmente los de *Totem y tabú*— al origen de la religión judeo-cristiana.

También podría decirse que, en su análisis de la religión, Freud considera tanto el nivel de las prácticas (fundamentalmente en *Los actos obsesivos...*), cuanto el de las creencias (sobre todo en *El porvenir de*

4. Sobre estas cuestiones, cf. P. Ricoeur, O. C., 133 ss.

5. *Lo inconsciente*, en O. C. II, 2073.

6. *Totem y tabú*, en O. C. II, 1846.

una ilusión). Y ello desde una doble perspectiva: la genética, que se ocupa del origen de la religión, y la económica, que se ocupa de la función que la religión cumple en la economía psíquica individual o en los procesos culturales.

## II. LAS PRACTICAS RELIGIOSAS Y LOS CEREMONIALES NEUROTICOS

Freud comienza comparando las observancias rituales de las prácticas religiosas con los actos obsesivos de los ceremoniales neuróticos. En ambos aparece la misma extremada minuciosidad en la ejecución, la atención para no olvidar nada, so pena de tener que volver a empezar todo el proceso, la tendencia a complicar profusamente el mismo, la exclusión total de toda otra actividad, la tortura ante la sospecha de haber omitido algo. La diferencia estriba, en una primera aproximación, en que los rituales religiosos poseen un sentido y significación simbólica, mientras que los ceremoniales neuróticos parecen insensatos y absurdos. Pero la investigación psicoanalítica ha descubierto precisamente que tales actos obsesivos entrañan en sí y en todos sus detalles un sentido, sirviendo de expresión a motivos y representaciones inconscientes. El individuo se encuentra bajo la soberanía de una poderosa conciencia de culpabilidad, de la cual no sabe, sin embargo, lo más mínimo. Se trata pues de una «conciencia inconsciente de culpa»<sup>7</sup>, frente a la que el ceremonial se inicia como un acto de defensa, como una medida de protección.

En la base de la neurosis obsesiva se encuentra la represión de un movimiento pulsional, un proceso represivo imperfectamente cumplido. A pesar de su carácter inconsciente, el movimiento pulsional amenaza de continuo y es frente a su influencia, percibida como tentación, frente a la que se desarrolla el ceremonial. Tal como Freud lo ha descrito en otro lugar:

La tendencia prohibida se desplaza de continuo y adopta múltiples formas, pero la prohibición va siguiendo estos desplazamientos. (A cada nuevo avance de la libido reprimida responde la prohibición con una nueva exigencia.) Pero la coerción recíproca de las (dos fuerzas en pugna) crea la necesidad de aliviar de alguna forma la tensión existente y en esa necesidad hemos de ver la motivación de los actos obsesivos. Estos se revelan como transacciones, constituyendo por una parte testimonios de arrepentimiento y expiación y por otra actos sustitutivos en los que la tendencia reprimida trata de satisfacerse. Es ley de la neurosis que tales actos obsesivos vayan entrando cada vez más al servicio del deseo y aproximándose así paulatinamente al acto primitivo prohibido<sup>8</sup>.

7. Según Strachey, ésta sería la primera aparición explícita del término (*unbewusstens Schuldbewusstsein*), que Freud emplea, pese a lo «contradictorios que parecen los términos de semejante expresión» (O. C. II, 1340).

8. *Totem y tabú*, cit., 1766. Sobre el sentido de los síntomas pueden consultarse los ejemplos que el propio Freud proporciona en el mismo artículo de 1907 (cit., 1339-1340), así como la lección XVII de las *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1917), en O. C. II, 2282-2293.



Desde que el psicoanálisis ha averiguado el sentido de estos síntomas, la diferencia que se establecía entre ceremonias religiosas y neuróticos desaparece. Tanto más cuanto que también la base de la religión entraña la renuncia a determinados movimientos pulsionales, aunque en ella no se trata, como en la neurosis, exclusivamente de componentes sexuales, sino de instintos egoístas, antisociales, acompañados por lo general también de elementos sexuales<sup>9</sup>. Por lo demás, también en los rituales religiosos se da una similar tendencia al desplazamiento del valor psíquico y también ellos constituyen fenómenos de transacción que, en nombre de la religión, permiten realizar con frecuencia los actos prohibidos.

Así quedan establecidas ahora las líneas de una amplia analogía que se plantea no sólo a nivel superficial, lo que ya, antes de él, había sido advertido en ocasiones. Al concluir, Freud propone una conocida fórmula:

- Después de señalar estas coincidencias y analogías podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad; la neurosis, como una religiosidad individual, y la religión, como una neurosis obsesiva universal<sup>10</sup> (cf. texto 2).

Queda, no obstante, por saber si esa «pareja patológica» representa la intención profunda de la religión o simplemente su caricatura<sup>11</sup>. Es posible que el psicoanálisis, en cuanto tal, no pueda decidirlo. Pero, por lo que a Freud se refiere, tratará de avanzar al buscar los orígenes filogenéticos de la religión en el drama de un Edipo primordial, que permitirá convertir la analogía estructural en filiación, si no en una identidad de origen<sup>12</sup>. Es la tarea de *Totem y tabú*.

### III. LA EXPLICACION GENETICA: TOTEM Y TABU Y MOISES Y EL MONOTEISMO

#### 1. *El drama*

El análisis del tabú gira sobre dos postulados básicos, el primero de los cuales —que el salvaje sería un testigo rezagado de fases anteriores de

9. En esta época, Freud distingue entre pulsiones sexuales y pulsiones del yo o de autoconservación, antes de revisar esa formulación, sobre todo en *Introducción al narcisismo* (1914) y luego nuevamente a partir de *Más allá del principio del placer* (1920), en donde, como se sabe, acabará planteando un nuevo dualismo entre pulsiones de vida o eróticas y pulsiones de muerte, al que con posterioridad habremos de referirnos.

10. O. C. II, 1342.

11. Freud había comenzado su artículo diciendo precisamente que la neurosis obsesiva representaba «una caricatura, a medias cómica y triste a medias, de una religión privada» (O. C. II, 1338). Sobre estas cuestiones pueden consultarse de A. Tornos, *Confesión y psicoanálisis y Acciones mágicas y sacramentos de fe*, ambos en Madrid, 1986 y 1987, respectivamente.

12. Como explícitamente subrayará en *Moisés y la religión monoteísta*, en donde, tras *Totem y tabú*, vuelve de nuevo sobre ello, se trata de una analogía «tan completa que casi equivale a una identidad» (en O. C. III, 3283).

nuestra propia evolución— ha sido rechazado por la antropología actual, mientras que el segundo enraíza el tabú en la ambivalencia afectiva. Esto lo hermana con la conciencia neurótica y lo emparenta con la conciencia moral. Pues aunque la moral pretende exhibir razones para las prohibiciones que emanan como contrapartida a los deseos, según el análisis del apartado anterior, y, en cambio, en el tabú esas normas se imponen sin apelar a ningún tipo de razones, en realidad la diferencia se estrecha hasta llegar a la filiación, ya que «la conciencia tabú constituye, probablemente, la forma más antigua de conciencia moral»<sup>13</sup>.

Pero al explicar la conciencia sólo por la ambivalencia, se escapa el origen social de la institución. Para tratar de aclararlo, Freud recurre, en el capítulo IV de la obra —para el que los tres anteriores son preparación—, al análisis del totem.

Basándose en algunas hipótesis de Darwin y Atkinson, postula para los orígenes de la Humanidad un complejo de Edipo primordial y un parricidio original: los celos del padre primitivo impedirían la unión sexual de los jóvenes con las mujeres de la horda. Pero un día, unidos, los hermanos mataron al padre y le devoraron. No obstante, como los sentimientos hacia él eran ambivalentes, tras el asesinato su figura será progresivamente exaltada y los hermanos se prohibirán a sí mismos, mediante la «obediencia retrospectiva», aquello que el padre les había impedido anteriormente: renunciando a lo que había constituido el móvil del crimen, las mujeres del propio grupo, se instituye la prohibición del incesto; renunciando a tratarse entre sí como habían tratado al padre, se origina el contrato social; tratando de reconciliarse con el padre muerto y exaltado se origina la religión. De este modo, ese acto criminal «constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión»<sup>14</sup>, que son herencia, pues, del complejo de Edipo.

Al vincular la función social y moral del tabú a la función religiosa del totem, Freud observa que «si el animal totémico es el padre, resultará, en efecto, que los dos mandamientos capitales del totemismo, esto es, las dos prescripciones tabú que constituyen su nódulo, o sea la prohibición de matar al totem y la de realizar el coito con una mujer perteneciente al mismo totem, coincidirán en contenido con los dos crímenes de Edipo»<sup>15</sup>.

El vínculo entre el tótem y el padre primitivo se lo proporcionó el análisis de las zoofobias infantiles, particularmente el realizado en el Análisis de la fobia de un niño de cinco años (Caso «Juanito») (1909)<sup>16</sup>, en el que las zoofobias —temor a los caballos, fantasía de las jirafas— desempeñaron un papel fundamental.

13. *Totem y tabú*, cit., 1791.

14. *Ibid.*, 1838.

15. *Ibid.*, 1831-1832.

16. En O. C. II, 1365 ss. A sus propias observaciones Freud agrega las de otros autores como M. Wulff o S. Ferenczi (*Totem y tabú*, cit., 1828-1832).

■ En todo caso, los dos tabúes no tienen el mismo valor: la prohibición del incesto es de gran importancia práctica para la organización social. [El respeto al animal totémico enlaza con el origen de la religión.] Ésta tratará tanto de *apaciguar el sentimiento de culpa* por el crimen cometido, como de *obtener protección y cariño*, según todo lo que la *imaginación infantil* puede esperar del padre. Tendencias que se condensan en la conmemoración ritual de aquel acontecimiento, en el banquete totémico, durante el cual el animal totem —intangible en tiempo normal, por ser tabú— es sacramentalmente matado y comido —una repetición, pues, del crimen primordial—, a fin de crear vínculos de unión entre los miembros del clan y de celebrar la comunión entre los fieles y su dios. Tras la muerte del totem, éste es llorado como muestra de arrepentimiento. Pero como por efecto de la ambivalencia afectiva, la alegría por el triunfo sobre el padre no se puede dejar de expresar, aunque sea disfrazadamente, después se deja libre curso a todas las satisfacciones en ese acontecimiento que renueva ritualmente el crimen y la expiación, el duelo y la fiesta.

A partir de ahí, Freud intenta establecer una evolución —que no progreso— de la religión<sup>17</sup>, hasta llegar al cristianismo (cf. texto 4). El motor de la misma es para Freud la *nostalgia del padre* (*Vatersehnsucht*), cuyo lugar vacío va suscitando sucesivas ilusiones que tratan de colmar ese hueco. En efecto, tras la muerte del padre, «ninguno de los hijos podía ver cumplido su deseo primitivo de ocupar el lugar del padre»<sup>18</sup>. Así amenaza morir también el sueño de omnipotencia al que los hombres parecen no saber renunciar. La actitud religiosa sólo lo hace parcialmente, pues aunque el creyente confiesa su finitud y fragilidad, enmienda esa situación mediante un delirio colectivo por el que se proyectan en las figuras religiosas los atributos a los que el hombre ha tenido que renunciar.

## 2. Omnipotencia y proyección

No en vano, poco antes, en el capítulo III de la obra, Freud había dado una versión de la evolución de los sistemas de pensamiento, que recuerda la ley de los tres estadios de Comte. Distingue tres grandes concepciones del mundo: la animista, la religiosa y la científica, que hace corresponder —no sin tener que realizar algunos ajustes— con tres grandes fases en la historia del deseo: narcisismo, elección de objeto y fase de madurez genital. La ley a la que ese desarrollo se ajusta es la del

17. Particularmente espinoso le resulta explicar el lugar que en esa evolución corresponde a las divinidades maternas (*ibid.*, 1843). Esto enlaza con el escaso relieve, múltiples veces advertido, que Freud otorgó a la figura de la madre y la mujer en el conjunto de la religión, incluso cuando el material se prestaba particularmente para ello, como sucede, por ejemplo, en un «historial» que aquí no podemos sino indicar: *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII* (1923) (en O. C. III, 2677 ss.). Otro tanto ocurrirá cuando, en *El malestar en la cultura*, se refiera al «sentimiento oceánico» (cf. *infra*).

18. *Totem y tabú*, cit., 1839, nota 1255.

progresivo [desplazamiento de la omnipotencia del pensamiento<sup>19</sup>] que si en un primer momento es atribuida al propio deseo, más tarde se atribuye a los dioses, según el modelo de la elección de objeto caracterizada por la fijación de la libido a los padres, para que finalmente esa elección se realice conforme a los dictados del principio de realidad, que correspondería a la fase científica en la que «el individuo renuncia al principio del placer y, subordinándose a la realidad, busca su objeto en el mundo exterior»<sup>20</sup>. Se trata pues ahí de la historia de una progresiva renuncia a la omnipotencia y el narcisismo, educados por la necesidad.

El modelo bajo el que esa persistencia del deseo se cumple en la religión es el del mecanismo de la *proyección* (cf. texto 1), según lo estudió en las *Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia autobiográficamente descrito (caso «Schreber»)*<sup>21</sup> (1911). [La proyección, ese proceso por el que el sujeto expulsa de sí percepciones y deseos que le corresponden atribuyéndolos a la realidad exterior, implica la ventaja de un alivio psíquico al apaciguar un conflicto determinado por la ambivalencia.] Es lo que sucede en el caso de la muerte de personas queridas, en que se atribuye a éstas la carga agresiva que el sujeto les guardaba —de ahí el temor a los muertos y el culto que tiende a congraciarse con ellos—, mientras que el sobreviviente sólo acepta los sentimientos de cariño y respeto que se manifiestan en el llanto y el duelo<sup>22</sup>. En el caso del presidente Schreber, la *fijación homosexual al padre* (y por transferencia, al médico), inaceptable en cuanto tal por la *desvirilización* que comporta, resulta admisible cuando esa *feminización* parece ordenada por el mismísimo Dios que le exige la conversión en mujer para dar a luz una nueva humanidad. Así, a través de sucesivas disociaciones y transformaciones, se ha logrado reconstruir el mundo: la fantasía feminizante encuentra satisfacción, «sin resultar ya un ultraje», y se da caute también al delirio de grandezas, gracias a una complicada teología<sup>23</sup>. El sentido de la proyección es, pues, la *reconciliación*.

Repetición del crimen primitivo, tentativas de arrepentimiento y de ganarse el favor del padre omnipotente, celebración disfrazada de la rebelión filial: sueño de omnipotencia y sentimiento de culpabilidad, la religión se encuentra marcada así por una temática arcaica, por el desti-

19. El término se lo sugirió a Freud un famoso paciente, el «Hombre de las ratas» (cf. *Análisis de un caso de neurosis obsesiva* (1909), en O. C. II, 1441 ss., sobre todo 1479-1480). La terminología de Freud es flotante; también emplea omnipotencia de las «ideas», o de los «sentimientos», o de los «deseos» u otras fórmulas que combinan esos términos.

20. *Totem y tabú*, cit., 1800. En realidad, el animismo, al ceder a los espíritus parte de la omnipotencia, representa un primer reconocimiento de la *Ananké* (necesidad), que se opone al narcisismo humano. Por ello Freud señala una primera fase preanimista de acuerdo con la teoría animatista de R. R. Marett (*ibid.*, 1805).

21. En O. C. II, 1487 ss.

22. Cf. «El tabú de los muertos», en *Totem y tabú*, cit., 1780 ss.

23. *Caso «Schreber»*, cit., 1510. En el capítulo III de la obra, Freud intenta elucidar el concepto de proyección que es más descrito que explicado. El impulso homosexual se deja reducir a la fórmula «Yo (un hombre) le amo a él (un hombre)», que al ser contradicha a través del verbo da lugar a la proposición: «No le amo, le odio» y, tras la proyección: «Es él el que me odia a mí (me persigue)».

no trágico que repite, tras su variedad de formas, un mismo conflicto. Enredada en la maraña del deseo, sólo la actitud científica podrá superarla, oponiendo a las estratagemas y astucia de aquél, su propia lucidez y tenacidad. Será el tema de *El porvenir de una ilusión*.

### 3. Para una evaluación

Si todas las obras de Freud han resultado polémicas, el revuelo que provocó *Totem y tabú* fue, si cabe, todavía mayor. Los antropólogos norteamericanos que, con Boas a la cabeza, trataban de poner un freno a los excesos del evolucionismo, no podían sino contemplar con estupor las osadías de ese «aventurero» que a las fantasías evolucionistas agregaba las propias. A. Kroeber publicó una durísima recensión<sup>24</sup>. No obstante, la irresistible atracción de Freud se manifiesta en que, pese a todo, la antropología sería profundamente influida por el psicoanálisis, tan violentamente rechazado. El propio Kroeber es todo un símbolo: no contento con someterse a un psicoanálisis, abrió él mismo un consultorio. Estas aparentes contradicciones reflejan bien las dificultades de evaluación de una obra como *Totem y tabú*.

a) Desde nuestra perspectiva, lo primero que hay que decir es que, desde luego, la antropología cultural de Freud no se mantiene, como tampoco lo hacen muchos de los supuestos del evolucionismo que él compartía. Además, llama la atención la selección un tanto arbitraria del material, según las conveniencias de las hipótesis psicoanalíticas, pese a conocer las objeciones que ya entonces se hacían. Así, la centralidad otorgada por (W. Robertson Smith, único autor en el que se basaba) a la comida totémica, no era ni mucho menos compartida, pese a lo cual esas objeciones, decía, «no modifican en nada mi actitud»<sup>25</sup>. Hoy tiende a pensarse que lo que Robertson Smith consideraba la esencia del totemismo es más bien una excepción. Por otra parte, varios autores han acusado a Freud de círculo vicioso en la versión que ofrece del *contrato social*<sup>26</sup>. Y, en realidad, Freud no explica cómo ha podido salir de un *parricidio* la interdicción del *fratricidio*, que es la que realmente nos interesa, por ser la institución verdaderamente social<sup>27</sup>. Mayores dificultades encuentra su insistencia en la herencia de las disposiciones psíquicas

Con gran agudeza Freud ha analizado cómo la proposición inicial puede contradecirse aún de otras tres formas, dando lugar a la erotomanía si se contradice al complemento, al delirio de los celos, contradiciendo al sujeto, y a la sobrestimación sexual, que favorece el delirio de grandezas, si se contradice la frase entera (*ibid*, 1518-1519).

24. Alfred L. Kroeber, «Totem and taboo: An Ethnologic Psychoanalysis»: *American Anthropologist* XXII (1920), 48-55. En 1939 publicaría otra más suave. Una información general sobre las relaciones del psicoanálisis y la antropología puede encontrarse en M. Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, 1978, 365 ss.

25. *Totem y tabú*, cit., 1839, nota 1251.

26. P. Roazen, *Freud. Su pensamiento político y social*, Barcelona, 1970, 139-140.

27. P. Ricoeur, o. c., 181.

cas, pese a que ello le comprometía con una variante del lamarckismo, ya muy desacreditado<sup>28</sup>.

Y, sobre todo, ante la cuestión de si ese crimen primitivo tiene carácter de fantasía o realidad, aunque reconoce que «nos hallamos ante una cuestión difícil de decidir», acaba por inclinarse hacia la segunda posibilidad, para concluir, citando el *Fausto* de Goethe: «en el principio era la acción»<sup>29</sup>. Pero al reificar así la fantasía, se opone a aquello que le había llevado precisamente a los orígenes del psicoanálisis, cuando en 1897 abandonó la teoría de la seducción, al descubrir que las seducciones de las que hablaban sus pacientes —tomadas al principio como acontecimientos objetivamente reales que habían provocado el trauma— no eran en la mayoría de los casos sino acontecimientos fantaseados, aunque no por eso, desde luego, menos realmente traumáticos. Parece como si Freud no acabara de convencerse a sí mismo, y si no encuentra un punto de apoyo «real» en la biografía individual, acaba por recurrir a él en la historia colectiva. O. Mannoni señala que es difícil decidir si tiende de esta manera a utilizar la hipótesis de la «herencia filogenética» o si simplemente sólo puede concebir una explicación mítica para este tipo de problemas<sup>30</sup>. Y sobre las dudas del propio Freud baste recordar cómo en una nota al caso del «Hombre de los lobos», donde el problema del desvelamiento del fantasma es uno de los puntos fundamentales, confiesa con sinceridad que «ninguna duda me ha preocupado tanto ni me ha hecho renunciar tan decididamente a muchas publicaciones»<sup>31</sup>.

b) En otro orden de cosas, no se ha podido dejar de hacer mención de los problemas contextuales que se encuentran en la obra. En primer lugar, la polémica con Jung, con el que las relaciones, muy deterioradas, se agravan cuando éste, en *Símbolos y transformaciones de la libido* (1912), pretende, al contrario que Freud, no alumbrar el mito desde la clínica, sino la clínica desde el mito. Más íntimamente, las dudas y vacilaciones sobre el valor de su obra (que le llevan a estimarla como una de las más valiosas, o a deplorarla, en cuestión de meses, cuando no de días<sup>32</sup>), ponen de manifiesto no sólo la dificultad de la tarea, sino asimismo que ésta moviliza poderosas corrientes afectivas del propio Freud. Esos altibajos alcanzaron tal intensidad que Jones y Ferenczi hubieron

28. Cf., por ejemplo, las observaciones de E. Jones, *Vida y obra de S. Freud*, 3 vols., Buenos Aires, <sup>2</sup>1976, III, 328 ss. y 392-393.

29. *Totem y tabú*, cit., 1850. Y ello pese a que él mismo había reconocido, unas líneas más arriba, que la fantasía optativa «hubiera podido bastar para provocar aquella reacción moral». También en *El malestar en la cultura* acabaría por indicar que «no es decisivo si hemos matado al padre o si nos abstuvimos del hecho: en ambos casos nos sentiremos por fuerza culpables...» (en O. C. III, 3059). ¡Pero en el *Moisés*, se aferrará de nuevo a la hipótesis de la realidad del crimen!

30. O. Mannoni, *Freud. El descubrimiento del inconsciente*, Buenos Aires, 1987, 118.

31. En O. C. II, 1998. Sobre estas cuestiones puede consultarse asimismo J. Laplanche y J. B. Pontalis, «Fantasme originair, fantasme des origines, origines du fantasme»: *Les Temps Modernes* 215 (1964), 1833-1868.

32. Cf. E. Jones, o. c. II, 368-374.

de hacerle la sugerencia «de que había vivido imaginariamente las mismas experiencias que describía en su libro», lo que Freud aceptó replicando que si en *La interpretación de los sueños* «describí el deseo de matar al propio padre, ahora he estado describiendo el asesinato mismo; después de todo hay un paso bien grande entre un deseo y un hecho»<sup>33</sup>. En este sentido, P. Gay piensa que uno de los motivos para la aceptación de la realidad de aquel crimen lejano era que le permitía «mantener a cierta distancia sus propias luchas edípicas», cuando, si hubiera estado dispuesto a aplicar la comprensión clínica a su relato, «podría haber anticipado y desarmado las críticas más devastadoras». De modo que, fuera cual fuere el valor objetivo del intento, «en algunos aspectos, el libro representa un episodio más de su nunca concluida lucha con Jacob Freud. Y también una muestra de su no menos persistente evasión con respecto a los complicados sentimientos que suscitaba en él Amalia Freud. Pues resulta notable que, en su reconstrucción, Freud no diga nada prácticamente sobre la madre»<sup>34</sup>.

Pese a todas estas dificultades, no se puede evitar la impresión «que hace tan vívida la descripción freudiana»<sup>35</sup>, pues lo mismo que gran parte de su obra, *Totem y tabú* «tradujo de modo productivo sus más íntimos conflictos y sus disputas más privadas, convirtiéndolos en material para la investigación científica»<sup>36</sup>.

c) Lo que nos interesa hoy de la obra no es la exactitud de la reconstrucción histórica, sino el valor interpretativo que pueda tener. En esta línea H. Marcuse declaraba usar «la especulación antropológica de Freud sólo en este sentido: por su valor simbólico. Los sucesos arcaicos que la hipótesis estipula pueden estar para siempre más allá del campo de la comprobación antropológica»<sup>37</sup>. También Cl. Lévi-Strauss señaló que el libro contiene un buen número de hipótesis gratuitas, desde la horda de machos y el asesinato primitivo al círculo vicioso que hace nacer el estado social de antecedentes que lo suponen, pero que, como todos los mitos, el que ahí se presenta, traduce en forma simbólica un sueño, cuyo prestigio consiste en «su poder para modelar los pensamientos de los hombres a pesar de ellos»<sup>38</sup>. El propio Freud calificó en una ocasión su relato de «mito científico»<sup>39</sup>. En este orden de cosas, V. Gómez Pin ha señalado que «*Totem y tabú* no es, ni resultado de una observación, ni una hipótesis científica. Constituye más bien tan sólo un mito», que nos habla de la interiorización de aquello que el padre significa<sup>40</sup>. Se trata, en terminología lacaniana, de la problemática del paso <

33. *Ibid.*, 373.

34. P. Gay, *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, Buenos Aires, 1989, 378-379.

35. P. Roazen, o. c., 142.

36. P. Gay, o. c., 380.

37. H. Marcuse, *Eros y civilización*, Barcelona, 1970, 67.

38. Cl. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, México, 1983, 569.

39. *Psicología de las masas y análisis del yo*, en O. C. III, 2604.

40. V. Gómez Pin, *El psicoanálisis. Justificación de Freud*, Barcelona, 1981, 95.

➤ de lo imaginario a lo simbólico. (El protopadre de la horda representa el fantasma de la omnipotencia, el padre imaginario que hay que dar por muerto, para que se alce en la conciencia el padre simbólico que, con su ley, prohíbe el delirio de totalidad pero posibilita el acceso a la historia y a la cultura.) Frente al deseo de serlo todo, *causa sui*, «se alzó la ley del padre; no ya como una mera presión exterior, según el mito, sino como una prohibición interiorizada desde ese lugar que hay que dejar vacío: la renuncia a la omnipotencia y la adquisición de un nombre y un lugar en el conjunto de la constelación familiar. Es la necesaria castración simbólica como duelo por un poder imaginario, como renuncia a la aspiración de serlo todo; y, a partir de ahí, la aceptación de unas posibilidades parciales y concretas que se inscriben en el acontecer y en la labor histórica de cada uno»<sup>41</sup>.

#### 4. Moisés y el monoteísmo

La dramaturgia narrada en *Totem y tabú* será renovada veinte años más tarde en el estudio sobre los orígenes del monoteísmo y la religión judeo-cristiana. (El libro está lleno de hipótesis atrevidas.) Moisés egipcio, seguidor del culto de Atón que impondrá a los hebreos (pese a las dificultades cronológicas que Freud no desconoce); asesinato de Moisés, que renueva el original, apoyándose en la interpretación de un único exégeta, (Ernst Sellin) el cual se basaba en un texto del profeta Oseas<sup>42</sup>; una exégesis que, si por un lado recusa el material bíblico como obviamente falseador, otras veces lo acepta ingenuamente... Freud pensó en un principio agregar el subtítulo de «una novela histórica» Pero, en vez de ello, vuelve a empeñarse en sus tesis más arriesgadas: realidad del asesinato, herencia de las huellas mnémicas inconscientes, reiteración indefinida del acontecimiento traumatizante que no se interesa por el posible progreso del sentimiento religioso. La obra repite en lo esencial las tesis sustentadas en *Totem y tabú*:

Lo más importante que agregó es la función primordial de los períodos de latencia, con un posterior (retorno de lo reprimido) como explicación de la especial profundidad del sentimiento religioso<sup>43</sup>.

Y así, Freud puede resumir:

2 | Trauma precoz-Defensa-Latencia-Desencadenamiento de la neurosis-Retorno parcial de lo reprimido: he aquí la fórmula que establecimos para el desarrollo de una neurosis (...). En la vida humana acaeció algo similar a los sucesos de la exis-

41. C. Domínguez Morano, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Madrid, 1991, 472.

42. Al parecer el propio Sellin acabó por albergar serias dudas o incluso desestimar su interpretación, pese a lo cual, cuando se lo comunicaron a Freud, éste se limitó a contestar: «así y todo podría ser cierto» (cf. E. Jones, o. c. III, 392).

43. *Ibid.*, 385.



tencia individual [...]. Sus consecuencias, equivalentes a los síntomas neuróticos, son los fenómenos religiosos<sup>44</sup>.

Este último gran libro de Freud es, en todo caso, el de redacción más compleja y difícil, como la propia composición de la obra manifiesta. Independientemente de los logros interpretativos que alcance, de nuevo su propia problemática interfiere hasta llenarle de dudas y paralizaciones. Para M. Robert, esto no se debe ante todo a la situación particularmente difícil por la que pasaban los judíos. Pero tampoco al sentimiento de no tener derecho a disimular la verdad, aunque fuese para aliviar a un pueblo ya suficientemente puesto a prueba —como el propio Freud alega—, pues para ello debería haber contado con sólidas bases, lo que no es el caso. Pese a las reiteradas negaciones de Freud, a las que se podrían aplicar bien lo que él mismo había dicho sobre *La negación*<sup>45</sup>, la tesis fundamental es la de «Moisés egipcio», pues, después de todo, los otros temas no eran tan novedosos. Es decir, se trata de una «desnaturalización» por la que se siente llamado a justificarse desde el principio<sup>46</sup>.

El propio Jones reconoce que «no podemos dejar de preguntarnos cómo, al acercarse su fin, Freud se enfrascó tanto en los temas descritos»<sup>47</sup>. M. Robert arriesga la respuesta de que ello se debe a las complejas relaciones con su ascendencia judía y, por tanto, con Jacob Freud. Si en otras obras había descrito el deseo de matar al padre, y luego el hecho mismo, se trataría ahora de «un acto de desposesión brutal»<sup>48</sup>, por el que privaba a los judíos de su mayor profeta y Freud, identificando con él, se buscaba otros orígenes más nobles en la realeza egipcia, conforme a lo que él había estudiado en *La novela familiar del neurótico* (1909)<sup>49</sup>. «Freud —concluye M. Robert— se ve acometido por un último sobresalto de rebeldía ante la fatalidad inexorable de la filiación». Que la recapitulación teórica contenida en el *Moisés* dé un lugar tan importante a la «novela familiar del neurótico» y al «retorno de lo reprimido», según antes indicábamos, confirma «el papel esencial que representan estos dos motivos en la propia génesis de la obra»<sup>50</sup>.

44. *Moisés y la religión monoteísta*, cit., 3289.

45. En O. C. III, 2884-2886.

46. La obra, en efecto, comienza diciendo: «Privar a un pueblo del hombre que considera el más grande de sus hijos no es empresa que se acometerá de buen grado o con ligereza, tanto más cuanto uno mismo forma parte de ese pueblo. Ningún escrúpulo, sin embargo, podrá inducirnos a eludir la verdad en favor de pretendidos intereses nacionales» (*Moisés y la religión monoteísta*, cit., 3241).

47. E. Jones, o. c. III, 386.

48. M. Robert, *Freud y la conciencia judía. De Edipo a Moisés*, Barcelona, 1976, 200.

49. En O. C. II, 1361-1363. La identificación de Freud con Moisés, al que dedicó otro estudio publicado en principio bajo seudónimo (*El «Moisés» de Miguel Ángel* [1914], en O. C. II, 1876 ss.), se ha hecho notar repetidas veces. También se da con otras figuras bíblicas: por ejemplo, José que, como él, interpretaba sueños y era hijo de Jacob.

50. M. Robert, *Freud y la conciencia judía*, cit., 220-221.

Pero dejando —por importantes que sean— las posibles implicaciones de Freud en sus construcciones tenemos que atender ahora a otro orden de problemas, tal como al final del apartado 2 los habíamos dejado planteados.

#### IV. LA EXPLICACION FUNCIONAL: CULTURA Y RELIGION

##### 1. *La ilusión*

En *El porvenir de una ilusión*, Freud quiere hacer el balance económico de la religión en el conjunto de la cultura, sin distinguir entre su aspecto idealista (al que algunos llaman propiamente cultura) y el utilitario (al que se denomina, a veces, civilización). La misión de la cultura es tanto dominar la Naturaleza cuanto regular las relaciones interhumanas, o, dicho en lenguaje habermasiano, tanto la cuestión técnica como la práctica. Ahora bien, como había expresado al menos desde *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* de 1908, cultura equivale a represión. Esta viene impuesta por el hecho de que los individuos han de renunciar a gran parte de sus tendencias libidinosas y, sobre todo —como estudiará especialmente en *El malestar en la cultura*—, agresivas. Las compensaciones que la cultura ofrece a cambio consisten en las gratificaciones derivadas de la identificación narcisista con el grupo, en las que proporciona el arte —aunque éste permanece por lo general inasequible a las masas—, y en la protección del individuo frente a la supremacía de la Naturaleza. Se trata, con todo ello, de aminorar el grado de sacrificio impuesto a los individuos, conciliándoles con las renunciaciones inevitables; de paliar la dureza del vivir, pues «como para la Humanidad en conjunto, también para el individuo la vida es difícil de soportar». Tema éste de las servidumbres del vivir, sobre el que Freud nunca ha dejado de insistir, ya que el hombre siempre es frágil: «el hombre, gravemente amenazado, demanda consuelo, pide que el mundo y la vida queden libres de espantos»<sup>51</sup>.

En respuesta a esas demandas se insertan las funciones de la religión, que no proceden en principio sino de la misma necesidad que otros aspectos de la cultura, a los que quiere reforzar santificando la moral desde el ámbito de lo sagrado, y, más allá de ello, espantando los terrores de la naturaleza. Se trata de un escudo protector frente al sinsentido y el caos, que haga soportable al hombre la crueldad del destino y de la muerte. La religión, pues, no es sólo moral y prohibición, sino también esperanza y consuelo. No nace ante todo del temor, sino antes que nada del deseo. De ahí el peligro de que no sea sino una ilusión.

51. *El porvenir de una ilusión*, en O. C. III, 2968.

Deseo infantil que se prolonga en el adulto, al basar la religión directamente en la indefensión, Freud parece ahorrarse el largo rodeo expuesto en *Totem y tabú*. Pero, en realidad, no hay tal. Es preciso relacionar continuamente los dos motivos, el del desamparo y el de la nostalgia del padre, como se relacionan motivación manifiesta y latente, pues «la motivación psicoanalítica de la génesis de la religión constituye la aportación infantil a su motivación manifiesta»<sup>52</sup>.

De este modo, Freud (engarza la descripción analógica y la explicación genética en una económica del deseo.) De lo que este análisis trata en última instancia no es de la verdad o falsedad de las representaciones religiosas, sino de su función desde el punto de vista de su coste afectivo en placer y displacer, satisfacción y renuncia. Si en el artículo de 1907, el modelo lo había proporcionado la neurosis, ahora vendrá constituido por la realización de deseos (*Wunscherfüllung*) de la vida onírica: entre la fantasía privada y nocturna, y las grandes ilusiones religiosas, que son su expresión pública y delirante, Freud nos quiere ayudar a encontrar siempre el cortocircuito del deseo que, tratando de burlar las exigencias de la realidad, teje las ilusiones religiosas como, por las noches, urde sus quimeras. La hermenéutica psicoanalítica de ese fabuloso despliegue remite siempre, como a su bajo continuo, al delirio de totalidad.

◊ Delirio del que la cultura podrá y deberá acabar por desembarazarse cuando aprenda a aceptar los sobrios límites impuestos por la realidad, de modo que las prescripciones morales dependan sólo de su justificación social.

Es cierto que «la religión ha prestado, desde luego, grandes servicios a la civilización humana y ha contribuido, aunque no lo bastante, a dominar los instintos asociales»<sup>53</sup>. Pero la analogía entre el individuo y la civilización permite considerarla como esa imprescindible fase neurótica por la que uno y otra han de pasar, sin tener por qué permanecer necesariamente estancados en ella:

Hemos de suponer que el abandono de la religión se cumplirá con toda la inexorable fatalidad de un proceso de crecimiento y que en la actualidad nos encontramos ya dentro de esta fase de la evolución<sup>54</sup>. } <

Esa analogía permite establecer asimismo la verdad de la religión, que no reside en el presunto referente de la creencia, sino en su verdad histórica, aun cuando ésta nos llega en forma disfrazada y deformada<sup>55</sup>.

Por lo demás, las creencias religiosas no son sino ilusiones<sup>56</sup> (cf. texto 5). Es cierto que «una ilusión no es lo mismo que un error ni es necesari-

52. *Ibid.*, 2973.

53. *Ibid.*, 2981.

54. *Ibid.*, 2985.

55. *Ibid.*, 2984.

riamente un error [...]. Calificamos de ilusión una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación *con* la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real»<sup>56</sup>. Así, lo característico de la ilusión no es que sea necesariamente falsa, sino que es engendrada por el deseo y prescinde de su posibilidad de verificación. De ahí que Freud oscile en la calificación de la religión como ilusión o delirio, según acentúe que el conflicto con la realidad se encuentra meramente disimulado o es patente, si bien tiende a deslizarse su consideración desde la ilusión hacia el delirio.

Al denunciar así la religión, Freud advierte que no entra en los límites de su investigación «pronunciarse sobre la verdad de las doctrinas religiosas. Nos basta haberlas reconocido como ilusiones en cuanto a su naturaleza psicológica». Pero en seguida agrega: «no necesitamos ocultar que este descubrimiento influye también considerablemente en nuestra actitud»<sup>57</sup>.

En realidad, el tema del temor y el deseo como fuentes motivacionales de la religión, es muy antiguo y fue renovado en la Ilustración. También el de la proyección se ha ido barruntando en el mundo moderno y ha encontrado su expresión antonomásica en Feuerbach, aunque, naturalmente, éste no lo base en una investigación clínica como la de Freud. Todo ello lo reconoce al advertir que «lo único que he hecho —la sola novedad de mi exposición— es haber agregado a la crítica de mis grandes predecesores cierta base psicológica»<sup>58</sup>. Esa «base» consiste, en expresión de Ricoeur, en descifrar esa red de relaciones «como relación *disimulada* y asociar ese desciframiento a una *económica* del deseo»<sup>59</sup>.

Y aunque Freud sabe del riesgo de privar a los preceptos morales de la solemnidad y las motivaciones afectivas que le prestan la sanción religiosa, estima que las ganancias son mayores que las pérdidas. Por más que al hombre le cueste trabajo renunciar a la creencia de sentirse «amorosamente guardado por una providencia bondadosa», «no puede permanecer eternamente niño; tiene que salir algún día a la vida, a la dura “vida enemiga”». Esta sería la “educación para la realidad”»<sup>60</sup>. La protección contra la neurosis personal de que los creyentes parecen gozar, al englobarse en una neurosis general, es a costa de un engaño

56. *Ibid.*, 2977.

57. *Ibid.*, 2978. En el mismo sentido se manifiesta en carta a O. Pfister de 9 de febrero de 1909: «En sí el psicoanálisis no es ni religioso ni lo contrario, sino un instrumento neutral» (S. Freud y O. Pfister, *Correspondencia, 1909-1939*, México, 1966, 15). En efecto, también él puede aplicarse al ateísmo, por cuanto «el deseo de la muerte del padre puede hacerse consciente como duda de la existencia de Dios». (*Una experiencia religiosa*, en O. C. III, 3002).

58. *Ibid.*, 2980.

59. P. Ricoeur, O. C., 202. Desde una perspectiva diferente, O. Mannoni señala cómo Freud hablaba el lenguaje de su época, en parte pasado de moda, pero «que en ese lenguaje decía algo que su época no había oído jamás» («Freud y la religión»: *Cuadernos S. Freud* 2-3 [1972], 58).

60. *El porvenir...*, cit., 2988.

que no debe persistir. La única vía posible de progreso es la de la labor científica, la del pequeño dios Logos, ese dios precario, que avanza con paso incierto, cuya voz es apagada, pero no descansa hasta haber logrado hacerse oír. Desde luego, no se puede esperar de ese dios tanto como de sus antecesores, pero en cambio tiene la ventaja de no trabajar al servicio de la ilusión: «No, nuestra ciencia no es una ilusión»<sup>61</sup>.

## 2. *El malestar*

En cierta medida, el tono de *El porvenir de una ilusión* va a cambiar tres años más tarde. También aquí se trata de realizar un balance de las renunciaciones y compensaciones que la cultura ofrece. El libro se abre como continuación de la obra de 1927, como respuesta a R. Rolland que echaba de menos, en el estudio sobre la ilusión, lo que él consideraba ser la fuente última de la religiosidad, una especie de sentimiento de infinitud y de comunión con el Todo, un «sentimiento oceánico». Freud intenta «una explicación psicoanalítica —es decir, genética—» del mencionado sentimiento, «que nos inclinamos a reducir a una fase temprana del sentido yoico»<sup>62</sup>. (Tema que le podría permitir desarrollar algunas consideraciones sobre el papel de la madre en el origen de la religiosidad, Freud vuelve a desaprovechar la oportunidad.) Él, dice, no ha experimentado ese sentimiento y tampoco estima muy importante el papel que pueda jugar en la religiosidad, por lo que prefiere alejarse de esas posibles «fuentes más profundas del sentido religioso», para volver «al hombre común y su religión, la única que había de llevar este nombre»<sup>63</sup>.

Pero, a partir de ahí, el libro toma otro giro. No quiere plantearse la cuestión de si la vida humana tiene o no un sentido, pues la pregunta misma probablemente emana de la vanidad antropocéntrica y «decididamente, sólo la religión puede responder al interrogante sobre la finalidad de la vida»<sup>64</sup>. Antes que ello, decide concentrarse en investigar las posibles vías que se ofrecen al hombre en una aspiración común, como es la aspiración a la felicidad. Con todo, la obra acaba por constituir más bien algo así como un tratado *De la infelicidad* o, al menos, de algunas de las dificultades insalvables que obstaculizan el camino de los hombres hacia ella.

En contraste con algunas de las declaraciones más confiadas de *El porvenir...*, en el que en un momento llega a afirmar que si el hombre concentra en este mundo sus energías «conseguirá probablemente que la vida se haga más llevadera a todos y que la civilización no abrume ya a ninguno»<sup>65</sup>, en *El malestar...* comienza dando cauce a la decepción

61. *Ibid.*, 2992.

62. *El malestar en la cultura*, cit., 3022.

63. *Ibid.*, 3023.

64. *Ibid.*, 3024.

65. *El porvenir...*, cit., 2988.

que los progresos científicos por sí solos }—pese al valor irrenunciable que comportan— han supuesto para las expectativas de la felicidad del hombre, pues «el dominio sobre la Naturaleza no es el único requisito de la felicidad humana —como, por otra parte, tampoco es la meta exclusiva de las aspiraciones culturales—»<sup>66</sup>. El conflicto entre civilización e instintos, tal como ahora lo presenta, no se desarrolla principalmente en la línea de las pulsiones libidinales —con las que siempre podría llegar a pensarse en una forma de armisticio—, sino con las pulsiones agresivas a las que da entrada en el capítulo VI, resumiendo las posiciones que había mantenido desde *Más allá del principio del placer*. Frente al talante, siempre sobrio, pero algo más vehemente en la polémica y algo más confiado en las expectativas, de *El porvenir de una ilusión*, Freud subraya ahora que aunque «cabe esperar que poco a poco lograremos imponer a nuestra cultura modificaciones que satisfagan mejor nuestras necesidades (...) quizá convenga que nos familiaricemos también con la idea de que existen dificultades inherentes a la esencia misma de la cultura e inaccesibles a cualquier intento de reforma»<sup>67</sup>.

Estamos lejos, pues, de la perspectiva de una civilización «que no abrume ya a ninguno». Más bien parece que la civilización comporta siempre un descontento, un malestar, si no algo trágico. En efecto, la renuncia a los componentes agresivos es algo de lo que la cultura no puede prescindir, si es que las tendencias eróticas que amalgaman el entramado de la civilización han de fructificar. En función de ello, hará que esos impulsos destructivos se vuelvan contra el propio individuo, «desarmándole y haciéndole vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada»<sup>68</sup>. Así se origina «una exaltación del sentimiento de culpabilidad», que se enraíza ante todo en el dualismo pulsional, por lo que adquiere un «carácter fatalmente inevitable», y se convierte, a la postre, en «el problema más importante de la evolución cultural»<sup>69</sup>.

No por ello Freud renuncia a toda perspectiva hacia el futuro. Pero, en todo caso, la cautela es la nota predominante. El hijo positivista de la Ilustración del estudio de 1927, se convierte ahora, sin renunciar a la misma, en uno de sus principales críticos, en el pensador romántico que quiere hacernos ver las sombras que arroja, ella también, la luminaria del progreso:

He procurado eludir el prejuicio entusiasta según el cual nuestra cultura es lo más precioso que podríamos poseer o adquirir y su camino habría de llevarnos indefectiblemente a la cumbre de una insospechada perfección<sup>70</sup>.

66. *El malestar...*, cit., 3022.

67. *Ibid.*, 3048-3049.

68. *Ibid.*, 3059.

69. *Ibid.*, 3059-3060.

70. *Ibid.*, 3067.

En este marco, la apelación final de la obra invoca, significativamente, no a Logos sino a Eros (cf. texto 6).

## V. PERSPECTIVAS CRITICAS

### 1. *Crítica genético-funcional y crítica sustantiva*

Analogía, génesis, función. Tales son, como hemos visto, los goznes sobre los que gira la crítica freudiana de la religión, que trata de precisar el valor de aquella analogía recurriendo a la explicación genética y a la funcional.

Es cierto que la génesis propuesta no trata de presentarse como el único factor a tener en cuenta: del psicoanálisis «no es de temer que se vea tentado de retraer a una sola fuente un fenómeno tan complicado como la religión»<sup>71</sup>. Pero aun observando esa cautela hay que subrayar que, tanto la explicación genética como la funcional, no pueden hacerse pasar por una crítica sustantiva. No preguntan por el problema del fundamento sino por el del origen, no preguntan por la cuestión de la legitimidad sino por la de la función. Es preciso no confundir esos planos, pues cuando el psicoanálisis se refiere a lo «primario» no se trata de lo que justifica o fundamenta, sino de lo que precede en el orden de la distorsión. «Pero nunca esta precedencia para el análisis es tal para la reflexión; ser primero no es ser fundamento»<sup>72</sup>. O, dicho en otros términos, es preciso distinguir entre el «contexto de descubrimiento» y el «contexto de justificación».

Desde la perspectiva de la ética, se ha señalado con razón que en la teoría moral de Freud no hay «una teoría del deber-ser, sino una psicología de lo que llega a ser deber; *más propiamente: una psicogenética de la moral. Genética del deber, no filosofía del deber-ser*»<sup>73</sup>. El propio Freud, que no gustaba de discutir acerca de cuestiones morales, pues pensaba que lo que es honesto o deshonesto es algo bastante claro, reconocía, pese a todo, no saber en qué criterios se apoyaban esas normas que a él tan evidentes le parecían<sup>74</sup>.

Otro tanto ocurre en el ámbito religioso. El «sentimiento oceánico» puede muy bien haber surgido en una fase temprana del sentido yoico. Pero el significado que se le dé depende de elecciones, criterios y valoraciones que el psicoanálisis no puede dirimir, a no ser proponiendo una

71. *Totem y tabú*, cit., 1810. Es posible, sin embargo, que este comentario sea uno de esos párrafos que Freud añadió para suavizar el contenido de la obra, y ha de confrontarse con otros como, por ejemplo, aquél en el que indica que el psicoanálisis no puede desempeñar, en una posible síntesis sobre el origen de la religión, «papel distinto del central y principal» (*ibid.* 1848, nota 1270). \*

72. P. Ricoeur, o. c., 134.

73. C. Castilla del Pino, «Freud y la génesis de la conciencia moral», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética III*, Barcelona, 1989, 95.

74. Carta a J. Putnam (8 de febrero de 1915), cit. en E. Jones, o. c. II, 435.

discutible explicación reduccionista («en realidad, *no es más que...*»). Lo mismo podemos decir del símbolo «Dios Padre», cuyo surgimiento Freud dilucida en el complejo paterno, sin que ello permita decidir la cuestión de si su sentido se agota en su referencia arcaica. Freud reconoce que no puede entrar a discutir la cuestión de la verdad. Pero no siempre se atuvo a los límites que él mismo fijaba y el conjunto de su argumentación propende, en ocasiones, a deslizarse desde la crítica genético-funcional hacia la sustantiva.

## 2. *Ambivalencia funcional de la religión*

Ateniéndonos a las funciones que la religión cumple, Freud tiende a señalar su carácter regresivo, infantilizador. Sin embargo, la religión es más ambivalente de lo que él pensaba. Así como en el campo sociopolítico, el amplio muestrario antropológico e histórico con el que hoy contamos ha puesto sobradamente de manifiesto que la religión no sólo es refugio frente al mundo, sino también crítica de ese mismo mundo en orden a su transformación, de forma que las funciones políticas que de hecho ha cumplido son muy diversas, en el orden psicológico sucede otro tanto. La religión puede albergar no sólo repeticiones neuróticas sino también anticipaciones cara al futuro. Conecta los recuerdos soterrados de la humanidad con símbolos en que los hombres fantasean sus esperanzas de redención, convirtiéndolos en aguijón frente a un presente no cumplido. Ofrece no sólo evasión frente a la realidad, sino también percepciones críticas de esa misma realidad. Por eso, un autor como Marcuse podía decir que «donde la religión conserva todavía las incomprometidas aspiraciones a favor de la paz y la felicidad, sus “ilusiones” tienen todavía un valor verdadero mayor que la ciencia, que trabaja por su eliminación»<sup>75</sup>.

La religión, por tanto, puede sofocar los esfuerzos de maduración, tanto como alentar a ellos. Su indiscutible utilidad para hacerse cargo de los aspectos más sombríos de la realidad y no claudicar, abrumados por la injusticia y la miseria, ante ellos, sino ser capaces de mantener la (dignidad frente a ellos) ha sido puesta de relieve en múltiples ocasiones<sup>76</sup>. Claro que nada de eso «demuestra» el contenido de 'verdad' de esas creencias, pues que una ilusión sea útil no quiere decir que no sea ilusoria. Sólo que entonces se hace necesario replantear la cuestión. A no ser que dogmáticamente, es decir, dando por demostrado lo que es controvertible, se parta del supuesto de que es un error y se tienda a argumentar, primero, tratando de basarlo en sus unilateralmente consideradas funciones negativas, para, después, venir a afirmar que aunque sus funciones —según todos los criterios de que podamos disponer— sean aparentemente también positivas, en realidad son negativas porque

75. H. Marcuse, *Eros y civilización*, cit., 78.

76. Cf., por ejemplo, L. Kolakowski, *Si Dios no existe...*, Madrid, 1985, 38-39.



se basan en un error. Con lo que, haciendo gala de ese dogmatismo del que las religiones han dado múltiples pruebas, sin detentar por eso el monopolio, la crítica se habría desplazado, subrepticamente, de la función a la esencia y se nos acabaría por decir —como Freud ironizaba a propósito de la educación— que «haga lo que haga, la religión siempre hace mal».

### 3. *El problema de la sublimación*

Si abordamos lo anterior desde otro punto de vista, es preciso reparar en que, al hablar de la religión (Freud oscila entre los procesos de represión y de sublimación<sup>77</sup>). Sin perseguir ahora esa cuestión, en la medida en que la sublimación cuente, en efecto, en la formación de las representaciones religiosas, se plantea un problema que afecta a todo el campo cubierto en psicoanálisis bajo ese concepto<sup>78</sup>. El carácter fundamentalmente arqueológico y regresivo del psicoanálisis ha hecho preguntarse a muchos autores por la posibilidad de progreso y apertura, que, por lo demás, la propia práctica psicoanalítica supone. Es cierto que la contraposición no puede establecerse sencillamente entre sueños nocturnos —que miran hacia el pasado— y diurnos —que lo harían hacia el futuro—, como quería Bloch, pues Freud siempre podría responder que también las fantasías diurnas suponen reelaboraciones racionalizadoras de los deseos indestructibles del inconsciente. No obstante, y aunque el conjunto de su interpretación no hace justicia a la posición freudiana, el propio Bloch ha apuntado a un problema verdadero al indicar que «con la represión como concepto central y la sublimación sólo como concepto accesorio —para los sucedáneos, para las ilusiones de esperanza—, todo psicoanálisis es necesariamente retrospectivo»<sup>79</sup>. Con lo que la pregunta habría de ser: la reelaboración del pasado, ¿es sólo un nuevo disfrazamiento, un alejamiento en el orden de la distorsión, o es posible encontrar en algunos momentos de esas reelaboraciones, auroras de un nuevo sentido? Los símbolos de la cultura, ¿son simples repeticiones, desplazadas y distorsionantes, de un recuerdo traumático, o recreaciones de ese pasado que permiten orientarse hacia el *novum*?

77. Cf. texto 3, en donde Freud habla de «magnas sublimaciones», para enseguida rectificar por «renovaciones y reproducciones». Los ejemplos se podrían multiplicar.

78. Se suele entender por [sublimación] el proceso por el que la pulsión cambia el fin sexual primitivo por otro, ya no sexual, y apunta hacia objetos socialmente valiosos. Freud lo considera de modo más o menos fragmentario en diversas obras y, sobre todo, en *Introducción al narcisismo* (1914), donde lo diferencia de la idealización, y en *El yo y el ello* (1923). Parece, en todo caso, no casual sino sintomático, que el proyectado estudio específico al respecto, que formaría parte de los ensayos de metapsicología de los años 14-17, no viera jamás la luz. Sobre el tema puede consultarse J. Laplanche, *La sublimación. Problemáticas III*, Buenos Aires, 1987.

79. E. Bloch, *El principio esperanza I*, Madrid, 1977, 125. Me he ocupado de esta cuestión, así como de otros problemas en referencia al psicoanálisis y la ética en «Culpa y progreso. Tres lecturas de Freud: Bloch, Ricoeur, Habermas», en J. Muguerza, F. Quesada y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Madrid, 1991, 221-236.

Las sugerencias más positivas para un concepto progresivo de la sublimación, Freud las ha ofrecido en el contexto estético y, más particularmente, en *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci* (1910)<sup>80</sup>, en el que parece mostrarse una cierta capacidad de transformar los vestigios traumáticos del pasado en símbolos creadores que no sólo apuntan a algo perdido, sino que instauran en la obra de arte sentidos nuevos, capaces de alumbrar al propio artista y al resto de los hombres.

Si esto fuera efectivamente así, quizá pudiéramos replantear la pregunta en otros contextos: ¿ha de ser siempre el sentimiento de culpa una mera racionalización de la angustia de castración, o cabe una reelaboración distinta del mismo, que impidiera además su relegación al inconsciente? ¿Los símbolos religiosos se limitan a repetir el trágico destino que Freud otorga a las religiones o caben recreaciones que permitan desligarlos de su mero arcaísmo? \*.\*

Los fenomenólogos de la religión han puesto de manifiesto la posibilidad de evolución de los sentimientos religiosos, en el ámbito de prácticas centrales, como por ejemplo la oración, que no tendría siempre el sentido de confirmar los deseos del creyente, sino asimismo el de la transformación de esos deseos<sup>81</sup>. (También la religión conoce su propia crítica interna) Ella sabe que nada hay más parecido al amor que el deseo de apropiarlo todo a sí. Y conoce el delirio de omnipotencia, el deseo de ser Dios que alberga el creyente, incluso bajo las formas sutiles de la piedad.

Desde luego, es conocida la simpatía que Freud experimentaba hacia el arte y que quizá sólo sea parangonable con la antipatía que la religión le suscitaba. Como dijo más de una vez, la religión era, sencillamente, el enemigo<sup>82</sup>. Pero, independientemente de las simpatías o antipatías de Freud, el símbolo religioso —a diferencia del estético, en donde el propio símbolo es la forma de existencia necesaria de la cosa misma—, plantea la cuestión del referente. Y por más que éste no pueda ser un «objeto» entre los demás, tampoco cabe decir que su realidad sea creada por medio del propio acto espiritual. Es decir, se plantea la cuestión de si en ellos se trata de meras proyecciones e ilusiones o apuntan a algo real, lo que nos llevaría a una crítica sustantiva de la religión, en la que ahora no podemos entrar directamente, y que en otros capítulos de esta misma obra han de abordarse. Aquí nos limitaremos sólo a algunas observaciones.

80. En O. C. II, 1577 ss. Un detenido análisis de estas cuestiones se encuentra en P. Ricoeur, o. c., 140-155 y 450-458.

81. Entre otros, cf. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1993, especialmente capítulo II. Desde una perspectiva más próxima al psicoanálisis, A. Tornos, *Psicoanálisis y Dios*, Bilbao, 1979. Entre otras posibles, una confrontación con la teología se efectúa en H. Zahrnt, *Jesús de Nazaret y Sigmund Freud*, Estella, 1974, o, por ejemplo, en J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca, 1975, 400-435.

82. P. Gay, o. c., 594.

La primera se refiere al hecho de que, con toda probabilidad, esa cuestión no es, en última instancia, decidable por la pura razón teórica. Ya Kant nos enseñó «a tener a la *ilusión* como una estructura necesaria del pensamiento de lo incondicionado. El *Schein* trascendental no es simple error, puro accidente en la historia del pensamiento: es una ilusión *necesaria*»<sup>83</sup>. Lo cual no quiere decir, simplemente, que su problemática se reduzca a una problemática de ilusión, ni que lo incondicionado sea, necesariamente, una mera ilusión. Aunque tampoco podamos decir que, al respecto, se trate entonces de una decisión arbitraria. Más bien, ante ella, nos veríamos llevados a elecciones diversamente mediadas biográfica y socialmente, que, en función de la lectura que se haga de la propia experiencia, de la realidad, y del sentido que se les otorga, del mundo de símbolos que uno viva y acabe dando por válido, termina por fraguar una u otra de las posibles «opciones»<sup>84</sup>. Elecciones y creencias que si no pueden «demostrarse», «probarse», en el sentido habitual del término, habrían de procurar, en todo caso, mostrar su plausibilidad, su posible razonabilidad. El que la cuestión sea controvertible es, entre otras cosas, lo que da sentido a una filosofía de la religión de la que no cabe esperar resultados concluyentes; aunque no por eso sus argumentos son totalmente estériles, por cuanto ayudan a «dilucidar el *status quaestionis* y a explicar por qué tienen importancia esas cuestiones»<sup>85</sup>.

✱ Pero si el psicoanálisis no agota la problemática filosófica, ésta tampoco absorbe en sí la de la religión. Como recientemente ha indicado Habermas:

Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir ni eliminar a la religión<sup>86</sup>.

También P. Ricoeur advertía que, más allá de la arqueología y la teleología que puede alcanzar una filosofía de la reflexión, se alcanzan los símbolos de la creación y la escatología, que provocan la reflexión —«el símbolo da qué pensar»— sin disolverse en ella<sup>87</sup>. Desde otra perspectiva, Kolakowski llega a afirmar incluso que, frente al problema del sentido de la realidad, «los esquemas teóricos de reducción, monistas o de otra clase, no están en mejor posición epistemológica que los esfuerzos

83. P. Ricoeur, *o. c.*, 463.

84. Partiendo de un análisis de Kant, J. Gómez Caffarena ha considerado estas cuestiones en *El teísmo moral de Kant*, Madrid, 1983.

85. L. Kolakowski, *o. c.*, 19. De algunos de esos temas me he ocupado en «Kolakowski y la religión: reflexiones sobre un tema de Dostoievski»: *Pensamiento* 182 (1990), 201-224.

86. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, 1990, 62-63.

87. P. Ricoeur, *O. C.*, 462.

de los teólogos por hacer inteligibles en categorías religiosas los acontecimientos seculares», pues «¿por qué habría de ser más plausible decir que el amor místico es una derivación del eros mundano que decir que este último es un pálido reflejo del amor divino?»<sup>88</sup>. Sin que ahí quepa simplemente apelar a la verificación al modo que pueda hacerlo la ciencia, ya que no se trata tanto de hechos del mundo, cuanto del sentido de éste.

Y aunque Freud estime que la propia pregunta por el sentido entraña ya una muestra de vanidad antropocéntrica, es posible que no se reduzca a ella. Como es sabido, las relaciones de Freud con la filosofía —de la que se precavía y por la que se sentía enormemente atraído— fueron ambiguas<sup>89</sup>. Pero más allá de lo que fueran sus relaciones personales, es preciso hacer notar que sólo tomando en consideración el coeficiente filosófico de los propios presupuestos se podrá evitar que el mismo opere atemática y acríticamente. El expediente según el cual las preguntas para las que no encontramos respuesta han de sofocarse es totalmente antifilosófico, pues como advirtiera Kant, [la razón humana avanza inconteniblemente hacia esas cuestiones,] «sin que sea sólo la vanidad de saber mucho quien la mueve a hacerlo»<sup>90</sup>.

#### 4. *¿Una fe sin ilusión?: la controversia Ricoeur-Pohier*

De todas formas, e independientemente de la posición que cada cual tome al respecto, es preciso no desatender la crítica freudiana, que obligaría a la religión a aprender a separarse de sus propios socios patológicos —si es que ella al fin no es esencialmente patología—. Por el tema de la anterioridad, de la regresión, Freud nos quiere prevenir frente a cualquier fácil ilusión —ética, estética, religiosa— en la que el brillo de nuestros espejismos tiende a incurrir. En esta línea, P. Ricoeur pretende asumir la crítica freudiana de la religión en el sentido de que la misma posibilitaría «que muera el ídolo a fin de que viva el símbolo»<sup>91</sup>. La interpretación de los símbolos requeriría tanto una hermenéutica de la sospecha, que descubre lo arcaico, cuanto una hermenéutica de la escucha, que descubre la nueva intención gracias a la que el hombre *dice* la instauración de su humanidad. Pues «quizá el iconoclasmo extremo pertenece a la restauración del sentido»<sup>92</sup>. Y así, propone una epigénesis tanto de la culpabilidad, que supere lo que de arcaico y de trampa tiene ese sentimiento, cuanto del consuelo, para llevarlo desde su posición narcisista, como protección frente a las calamidades, a otra que se enraíza en el poder de amar:

88. L. Kolakowski, O. C., 209.

89. Cf. P. L. Assoun, *Freud. La filosofía y los filósofos*, Buenos Aires, 1982.

90. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B21.

91. P. Ricoeur, o. c., 465.

92. *Ibid.*, 28.

Me parece que Freud excluye sin razón, quiero decir sin razón psicoanalítica, la posibilidad de que la fe sea una participación en la fuente de Eros<sup>93</sup>.

Sin dejar de reconocer el incisivo y sistemático análisis de la obra freudiana llevado a cabo por Ricoeur, se ha hecho notar que su posición acaba dependiendo de la discutible (distinción barthiana entre fe y religión)—que no todos los teólogos estarían dispuestos a aceptar— y de una no menos discutible interpretación de la «demolición del Edipo», que le lleva a postular «una fe sin ilusión» y la «renuncia al padre»:

Si la ilusión religiosa procede del complejo del padre, la «demolición» del Edipo sólo se cumple con la representación de un orden de cosas privado de todo coeficiente paternal, de un orden anónimo, impersonal<sup>94</sup>.

Esta posición ha sido criticada por J.-M. Pohier tanto por motivos teológicos como psicoanalíticos. Los símbolos de la fe no pueden escapar al iconoclasmo que Ricoeur quiere aplicar a los ídolos de la religión, por cuanto aquélla también se refiere a Dios, y proyectarse en Dios para hacerse a sí mismo Dios es el riesgo fundamental de la ilusión.

En cuanto a la «renuncia al padre» es cierto que habría que renunciar a él en cuanto avatar de la omnipotencia del deseo. Esa renuncia afecta no sólo a la creencia, sino también a la increencia, porque ambas pueden pertenecer al mismo sistema de proyección del padre, tanto para afirmarlo como para negarlo. Pero, por otra parte, la fe no puede renunciar a la imagen «cristiana» de Dios en nombre de un mero concepto abstracto, filosófico. Y, desde el punto de vista psicoanalítico, resulta extraño empeñarse en instaurar el orden de lo simbólico rechazando al padre: la «resolución» del Edipo no consiste en su destrucción; psicoanalíticamente hablando, la fe, si es posible, sólo puede serlo en el campo del Edipo.

Accentuando la importancia del complejo de castración, tal como hizo Freud en *Análisis terminable e interminable*<sup>95</sup>, y ha subrayado la lectura lacaniana, Pohier insiste en que lo que podría llamarse el sentido psicoanalítico de la expresión «renunciar al padre»:

Se muestra con evidencia apenas se pregunta uno si la asunción de la castración conduce a renunciar al padre o se hace mediante la renuncia al padre. Recordábamos, con un texto de Jacques Lacan, cómo la solución del problema de la castración no radica en el dilema de *tener o no tener* falo; el sujeto necesita ante todo reconocer que él no lo es. Suponiendo que sea legítimo trasponer esta fórmula a otro vocabulario (y aquí se trata del Padre, de Dios, como significante del deseo), el dilema no consiste en poseer al Padre, en poseer a Dios o en no poseer al

93. *Ibid.*, 469.

94. *Ibid.*, 283-284.

95. En O.C. III, 3339 ss. En esa obra Freud subraya cómo se choca casi invenciblemente con el miedo a la castración, que reemplaza en cierto modo a la necesidad de someterse al principio de realidad.

de très bien une so? Mast

Padre y renunciar a él; ante todo hay que reconocer que uno no lo es. Y aun cuando sea ilegítima esta trasposición, seguiría siendo verdad que el dilema no consiste en tener o no tener aquello que hace del padre el padre (lo que *se cree* que es el padre) —ése es, por el contrario, el dilema del Edipo no «resuelto»—, sino que se trata de reconocer que uno no *es* el padre. Solamente a partir de esto y solamente en esto podrá ser uno hijo, esposo e incluso padre a la vez.<sup>96</sup> En vez de eliminar al padre, la asunción de la castración es por el contrario lo que le permite al padre verse instaurado de verdad; si el hijo accede allí a su verdad, es en la misma medida en que vive bajo la ley del padre<sup>96</sup>.

La fe no puede esperar del psicoanálisis ni que la rechace ni que le preste su fundamento, pero sí que critique la manera en que se plantea sus cuestiones. Fundamentada en una Palabra en el nombre del Padre, la fe no tendría que ser necesariamente contradictoria con el núcleo de la crítica freudiana, a no ser que ese Padre presentase «los rasgos de aquel que forja la omnipotencia infantil del deseo, a fin de poder apropiarse uno los privilegios que le presta»<sup>97</sup>.

### 5. ¿Eros o Ananké?

Sin proseguir los hilos de esa polémica<sup>98</sup>, quisiéramos, para terminar, indicar que si la religión ha de dejarse interrogar por la crítica freudiana, ésta ha de hacerlo asimismo por los supuestos con los que opera y por las cuestiones que la filosofía, la teología y la experiencia religiosa vehiculan. Ha de preguntarse, por ejemplo, si la alternativa al infantilismo es sólo la resignación ante la realidad y por el concepto de ésta que emplea. Freud escribió un *Más allá del principio del placer* que nos llevaba a la pulsión de muerte, como creencia en la interior regularidad del morir<sup>99</sup>. Lo que no escribió fue un «más allá del principio de realidad», que permitiese articular la legitimidad —con todas las cautelas a que él nos invita— de la esperanza, en la medida en que lo necesario del mundo sea lo posible pero no lo invariable. Una realidad en la que, entonces, (la madurez no consistiría en el simple carpetazo a los deseos infantiles, aunque tampoco en su inmodificada persistencia, sino en su reelaboración abierta.) Pues, como él mismo advirtió en alguna ocasión, «todos los grandes hombres tienen que conservar algo infantil»<sup>100</sup>.

Es cierto que Freud no renuncia a toda posible transformación de la realidad. Pero en él «la muerte de Dios» no iba acompañada —como ha

96. J. -M. Pohier, *En el nombre del Padre*, Salamanca, 1976, 43-44.

97. *Ibid.*, 46.

98. P. Ricœur ha recogido la crítica de Pohier en *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, 1975 (cf. especialmente, «La paternidad: del fantasma al símbolo», 213 ss.). Desde perspectiva similar a la de Pohier, han abordado la cuestión de psicoanálisis y religión otros autores (M. Beirnaert, M. Bellert, D. Vassé...) que aquí no podemos sino nombrar.

99. Aunque él mismo se planteaba si ello no sería otra ilusión «para soportar las servidumbres del vivir» (en O. C. III, 2529).

100. *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, cit., 1613.

sucedido a menudo en el pensamiento contemporáneo— por ningún sustituto inmanente. De modo que, frente a las contingencias y el mal irremediable de la vida, el hombre está llamado a vivir, por principio, sin consuelo. Sabiduría trágica, por cuanto invita al hombre no sólo a renunciar a las ambiciones desmesuradas, sino también a todos aquellos deseos que, por legítimos que fueren, son incumplibles en el orden de la realidad. De ahí que, desde la perspectiva freudiana, el ateísmo prome- teico venga a ser tan pueril como la quimera religiosa. Mientras que, por su parte, la simplista acomodación a «lo que hay» trataría de negar el deseo con el tramposo expediente de hacer de la necesidad virtud.

Que la realidad no está presidida en última instancia por la ciega Necesidad, sino fundada en el Amor, que no es tanto *Ananké* cuanto *Eros*, es la proclamación de muchos símbolos religiosos. Ellos quieren alēntar la esperanza de la reconciliación y de la nueva creación..., a pesar del mal. Esos símbolos rompen los sedimentos consabidos del orden cotidiano e incitan a mirar toda la realidad desde una perspectiva nueva.

En la medida en que, sin arbitrariedad, pero sin claudicaciones, se muestre la posible razonabilidad de las esperanzas que ellos presentan, esas esperanzas podrían dibujar un *tercero* entre la inflación de la ilusión que rebota desde su grandiosidad a la nocturnidad de la alucinación onírica y la resignación desconsolada, entre el delirio y la tragedia.

#### BIBLIOGRAFIA

1. Las referencias a las *obras de Freud* se han hecho según la edición de sus *Obras completas*, trad. de L. López-Ballesteros y de Torres, 3 vols., Biblioteca Nueva, Madrid, 1973. Junto a esta ya clásica versión contamos en castellano con la de J. L. Etcheverry, publicada en 24 vols. (Amorrortu, Buenos Aires, 1976), con el ordenamiento, comentarios y notas de J. Strachey, traductor de la *Standard Edition* (24 vols., The Hogarth Press, London, 1953-1974). En alemán pueden consultarse: *Gesammelte Werke*, 19 vols., comp. de A. Freud y otros (S. Fischer, Frankfurt a. M., 1940-1988), o bien la *Studienausgabe*, 11 vols., comp. de A. Mitscherlich y otros (S. Fischer, Frankfurt a. M., 1969-1982).

2. Entre los *estudios biográficos*, que incluyen comentarios sobre sus obras, el fundamental es el de E. Jones, *Vida y obra de S. Freud* [1953-1957], 3 vols., Paidós, Buenos Aires, 1976. Más reciente, el de P. Gay, *Freud. Una vida de nuestro tiempo* (Paidós, Buenos Aires, 1989) cuenta con un excelente ensayo bibliográfico final, aunque se puedan discutir sus opiniones y, pese al esfuerzo, se detecten algunas omisiones importantes. Más breve es M. Robert, *La revolución psicoanalítica*, FCE, México, 1966.

3. Quien necesite consultar alguno de los *conceptos técnicos freudianos* puede acudir a J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Barcelona, 1971. Para una *introducción al psicoanálisis* se puede recurrir, entre otros, a: J. C. Filloux, *El inconsciente*, Oikos-Tau, Barcelona, 1972; V. Gómez Pin, *El psicoanálisis. Justificación de Freud*, Montesinos, Barcelona, 1981; O. Mannoni, *Freud. El descubrimiento del inconsciente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1987.

4. El mejor estudio de conjunto sobre el *psicoanálisis freudiano de la religión* sigue siendo el de P. Ricoeur, *Freud. Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1970. Una crítica del mismo se encuentra en J.-M. Pohier, *En el nombre del Padre*, Sígueme, Salamanca, 1976. Entre nosotros, es de interés en su brevedad A. Tornos, *Psicoanálisis y Dios*, Mensajero, Bilbao, 1979. Un pormenorizado análisis de los textos en que Freud se refiere a la religión en C. Domínguez Morano, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Paulinas, Madrid, 1991. De desigual valor e interés son otras obras. Entre ellas: F. Dolto, *El evangelio ante el psicoanálisis*, Cristiandad, Madrid, 1979; J. Kristeva, *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe*, Gedisa, Barcelona, 1986; O. Mannoni, «Freud y la religión»: *Cuadernos S. Freud* 2-3 (1972) 57-72; A. Plé, *Freud y la religión*, BAC, Madrid, 1969. Los números 16, 105 y 163 de la revista *Concilium* contienen varios artículos sobre el tema.

## TEXTOS

### 1. [*La proyección*]

Admito, pues, que este desconocimiento consciente y conocimiento inconsciente de la motivación de las casualidades psíquicas sea una de las raíces psíquicas de la superstición. El supersticioso, *por* ignorar la motivación de los propios actos casuales y *porque* el hecho de esta motivación lucha por ocupar un lugar en su reconocimiento, se ve obligado a transportarla, por medio de un desplazamiento, al mundo exterior. Si esta conexión existe, no estará seguramente limitada a ese caso aislado. Creo, en efecto, que gran parte de aquella concepción mitológica del mundo que perdura aún en la entraña de las religiones más modernas *no es otra cosa que psicología proyectada en el mundo exterior*. La oscura percepción (percepción exenta, naturalmente, de todo carácter de conocimiento [agregado en nota])(podríamos decir percepción endopsíquica) de los factores psíquicos y relaciones de lo inconsciente se refleja —es difícil expresarlo de otro modo y tenemos que apoyarnos para hacerlo en las analogías que esta cuestión presenta con la paranoia—, se refleja, decíamos, en la construcción de una *realidad sobrenatural* que debe ser vuelta a transformar por la ciencia en *psicología de lo inconsciente*. Podríamos, pues, atrevernos de este modo, o sea transformando la *metafísica* en *metapsicología*, a solucionar los mitos del Paraíso, del Pecado original, de Dios, del Bien y el Mal, de la inmortalidad, etc. (*Psicopatología de la vida cotidiana* [1901], en O. C. I, 918.)

### 2. [*Actos obsesivos y prácticas religiosas*]

La neurosis obsesiva presenta un carácter peculiarísimo, que la despoja de toda dignidad. Y es el hecho de que el ceremonial se adhiere a los actos más nimios de la vida cotidiana y se manifiesta en prescripciones insensatas y en restricciones absurdas de los mismos. Este rasgo singular de la enfermedad se nos hace comprensible cuando averiguamos que el



mecanismo del desplazamiento psíquico, descubierto por mí en la producción de los sueños, preside también los procesos anímicos de la neurosis obsesiva. En los ejemplos de actos obsesivos antes expuestos se hace ya visible cómo el simbolismo y el detalle de tales actos nacen por medio de un desplazamiento desde el elemento auténtico e importante a un sustitutivo nimio; por ejemplo, desde el marido al sillón. Esta tendencia al desplazamiento es la que modifica cada vez más el cuadro de los fenómenos patológicos y logra, por fin, convertir lo aparentemente más nimio en lo más importante y urgente. Es innegable que en el terreno religioso existe también una tendencia análoga al desplazamiento del valor psíquico, y precisamente en igual sentido; de suerte que el ceremonial, puramente formal, de las prácticas religiosas se convierte poco a poco en lo más esencial y da de lado su contenido ideológico. Por eso las religiones sufren reformas que se esfuerzan en establecer los valores primitivos.

A primera vista, los actos religiosos no parecen entrañar aquel carácter transaccional que los actos obsesivos integran como síntomas neuróticos y, sin embargo, también acabamos por descubrir en ellos tal carácter cuando recordamos con cuánta frecuencia son realizados, precisamente en nombre de la religión y en favor de la misma, todos aquellos actos que la misma prohíbe como manifestaciones de los instintos por ella reprimidos.

Después de señalar estas coincidencias y analogías podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad: la neurosis, como una religiosidad individual, y la religión, como una neurosis obsesiva universal. La coincidencia más importante sería la renuncia básica a la actividad de instintos constitucionalmente dados, y la diferencia decisiva consistiría en la naturaleza de tales instintos, exclusivamente sexuales en la neurosis y de origen egoísta en la religión.

La renuncia progresiva a instintos constitucionales, cuya actividad podría aportar al yo un placer primario, parece ser uno de los fundamentos del desarrollo de la civilización humana. (*Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* [1907], en O. C. II, 1338-1340.)

### 3. [*El complejo paterno-materno*]

Cuando un individuo ha escapado en su infancia, como Leonardo, a la intimación ejercida por el padre, y ha roto, en su actividad investigadora, las cadenas de la autoridad, no puede esperarse que permanezca dentro de una religión dogmática. El psicoanálisis nos ha descubierto una íntima conexión entre el complejo del padre y la creencia en Dios y nos ha mostrado que el Dios personal no es, psicológicamente, sino una superación del padre [*ein erhöbter Vater*; sería mejor traducir por «un padre magnificado»] revelándonos innumerables casos de sujetos jóve-

nes que pierden la fe religiosa en cuanto cae por tierra para ellos la autoridad paterna. En el complejo paterno-materno reconocemos, pues, la raíz de la necesidad religiosa. El Dios omnipotente y justo y la bondadosa Naturaleza se nos muestran como magnas sublimaciones del padre y de la madre, o mejor aún, como renovaciones y reproducciones de las tempranas representaciones infantiles de ambos. La religiosidad se refiere, biológicamente, a la impotencia [en las O. C. dice «importancia», lo cual es indudablemente un error, pues el término alemán es *Hilflosigkeit*] y a la necesidad de protección del niño durante largos años. Cuando luego el adulto reconoce su abandono y su debilidad ante los grandes poderes de la vida, se siente en una situación análoga a la de su infancia y trata de consolarse por medio de la renovación regresiva de los poderes protectores infantiles. La protección que la fe religiosa ofrece a los creyentes contra la neurosis queda fácilmente explicada por el hecho de que los despoja del complejo paterno-materno, del que depende la conciencia de culpabilidad —tanto individual como generalmente humana—, resolviéndolo para ellos, mientras que el incrédulo tiene que resolver por sí solo tal problema. (*Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci* [1910], en O. C. II, 1611-1612.)

#### 4. [*El crimen primitivo y el monoteísmo*]

Podemos dar a estas interrogaciones la respuesta siguiente: los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así un fin a la existencia de la horda paterna. Unidos, emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible (...). La comida totémica, quizá la primera fiesta de la Humanidad, sería la reproducción conmemorativa de este acto criminal y memorable que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión.

Para hallar verosímiles estas consecuencias haciendo abstracción de sus premisas, basta admitir que la horda fraterna rebelde abrigaba con respecto al padre aquellos mismos sentimientos contradictorios que forman el contenido ambivalente del complejo paterno en nuestros niños y en nuestros enfermos neuróticos. Odiaban al padre que tan violentamente se oponía a su necesidad de poderío y a sus exigencias sexuales, pero al mismo tiempo le amaban y admiraban. Después de haberle suprimido y haber satisfecho su odio y su deseo de identificación con él, tenían que imponerse en ellos los sentimientos cariñosos, antes violentamente dominados por los hostiles. [En nota se agrega: «Esta nueva disposición afectiva tenía que resultar favorable por la circunstancia de que el parricidio no había procurado a ninguno de los hermanos la plena satisfacción de sus deseos, pudiendo decirse que había sido totalmente infructuoso. Ninguno de los hijos podía, en efecto, ver cumplido su deseo de ocupar el lugar del padre. Ahora bien:

como ya sabemos, el fracaso favorece mucho más que el éxito la reacción moral». A consecuencia de este proceso afectivo surgió el remordimiento y nació la conciencia de la culpabilidad, confundida aquí con él, y el padre muerto adquirió un poder mucho mayor del que había poseído en vida, circunstancias todas que comprobamos aún hoy en día en los destinos humanos. Lo que el padre había impedido anteriormente, por el hecho mismo de su existencia, se lo prohibieron luego los hijos a sí mismos en virtud de aquella «obediencia retrospectiva» característica de una situación psíquica que el psicoanálisis nos ha hecho familiar. Desautorizaron su acto, prohibiendo la muerte del totem, sustitución del padre, y renunciaron a recoger los frutos de su crimen, rehusando el contacto sexual con las mujeres, accesibles ya para ellos. De este modo es como la conciencia de la culpabilidad del hijo engendró los dos tabúes fundamentales del totemismo, los cuales tenían que coincidir con los deseos reprimidos del complejo de Edipo.

(...) Los dos tabúes del totemismo, con los cuales se inicia la moral humana, no poseen igual valor psicológico. Sólo uno de ellos, el respeto al animal totémico, reposa sobre móviles afectivos; el padre ha sido muerto y no hay ya nada que pueda remediarlo prácticamente. En cambio, el otro tabú, la prohibición del incesto, presenta también una gran importancia práctica. La necesidad sexual, lejos de unir a los hombres, los divide. Los hermanos, asociados para suprimir al padre, tenían que convertirse en rivales al tratarse de la posesión de las mujeres. Cada uno hubiera querido tenerlas todas para sí, a ejemplo del padre, y la lucha general que de ello hubiese resultado habría traído consigo el naufragio de la nueva organización. En ella no existía ya ningún individuo superior a los demás por su poderío que hubiese podido asumir con éxito el papel de padre. Así, pues, si los hermanos querían vivir juntos, no tenían otra solución que instituir —después de haber dominado quizá grandes discordias— la prohibición del incesto, con la cual renunciaban todos a la posesión de las mujeres deseadas, móvil principal del parricidio. De este modo salvaban la organización que los había hecho fuertes y que reposaba, quizá, sobre sentimientos y prácticas homosexuales, adquiridos durante la época de su destierro. Quizá de esta situación es de lo que nació el *derecho matriarcal* descrito por Bachofen y que existió hasta el día en que fue reemplazado por la organización de la familia patriarcal.

Al otro tabú, esto es, el destinado a proteger la vida del animal totémico se enlaza, en cambio, la aspiración del totemismo a ser considerado como la primera tentativa de una religión (...).

La religión totémica surgió de la conciencia de la culpabilidad de los hijos y como una tentativa de apaciguar este sentimiento y reconciliarse con el padre por medio de la obediencia retrospectiva. Todas las religiones ulteriores se demuestran como tentativas de solucionar el mismo problema, tentativas que varían según el estado de civilización en el que son emprendidas y los caminos que siguen en su desarrollo,

pero que no son sino reacciones idénticamente orientadas al magno suceso con el que se inicia la civilización y que no ha dejado de atormentar desde entonces a la Humanidad (...).

(La ambivalencia inherente al complejo paterno perdura tanto en el totemismo como en las religiones ulteriores.) La religión del totemismo no abarca solamente las manifestaciones de arrepentimiento y las tentativas de reconciliación, sino que sirve también para conservar el recuerdo del triunfo conseguido sobre el padre. La satisfacción emanada de este triunfo conduce a la institución de la comida totémica, fiesta conmemorativa con ocasión de la cual quedan levantadas todas las prohibiciones impuestas por la obediencia retrospectiva y convierte en un deber la reproducción del parricidio en el sacrificio del animal totémico, siempre que el beneficio adquirido a consecuencia de tal crimen, o sea la asimilación y la aprobación de las cualidades del padre, amenaza desaparecer y desvanecerse bajo la influencia de nuevas transformaciones de la vida (...).

Si hasta aquí hemos perseguido y comprobado en la religión y en la moral las consecuencias de la corriente afectiva cariñosa con respecto al padre transformada en remordimientos, no podemos dejar de reconocer, sin embargo, que la victoria corresponde a las tendencias hostiles que impulsaron a los hermanos al parricidio. A partir de este momento, las tendencias sociales de los hermanos, en las cuales reposa la gran transformación, conservan durante mucho tiempo la más profunda influencia sobre el desarrollo de la sociedad, manifestándose en la santificación de la sangre común, o sea en la afirmación de la solidaridad de todas las vías del mismo clan. Asegurándose así, recíprocamente, la vida, [se obligan los hermanos a no tratarse jamás uno a otro como trataron al padre.] A la prohibición de matar al totem, que es de naturaleza religiosa, se añade ahora otra de carácter social, la del fratricidio, y transcurrirá mucho tiempo antes que esta prohibición llegue a constituir, sobrepasando los límites del clan, el breve y preciso mandamiento de «no matarás». En un principio es sustituída la horda paterna por el clan fraterno, garantizado por los lazos de la sangre. La sociedad reposa entonces sobre la responsabilidad común del crimen colectivo, la religión sobre la conciencia de la culpabilidad y el remordimiento, y la moral sobre las necesidades de la nueva sociedad y sobre la expiación exigida por la conciencia de la culpabilidad (...).

[La tendencia del hijo a ocupar el lugar del dios padre se exterioriza cada vez con mayor claridad (...).]

En la doctrina cristiana confiesa la Humanidad más claramente que en ninguna otra su culpabilidad, emanada del crimen original, puesto que sólo en el sacrificio de un hijo ha hallado expiación suficiente. La reconciliación con el padre es tanto más sólida cuanto que simultáneamente a este sacrificio se proclama la total renunciación a la mujer, causa primera de la rebelión primitiva. Pero aquí se manifiesta una vez más la fatalidad psicológica de la ambivalencia. Con el mismo acto con

el que ofrece al padre la máxima expiación posible alcanza también el hijo el fin de sus deseos contrarios al padre, pues se convierte a su vez en dios al lado del padre, o más bien en sustitución del padre. [La religión del hijo sustituye a la religión del padre,] y como signo de esta sustitución se resucita la antigua comida totémica; esto es, la comunión, en la que la sociedad de los hermanos consume la carne y la sangre del hijo —no ya las del padre—, santificándose de este modo e identificándose con él. Nuestra mirada persigue a través de los tiempos la identidad de la comida totémica con el sacrificio de animales, el sacrificio humano teoantrópico y la eucaristía cristiana y reconoce en todas estas solemnidades la consecuencia de aquel crimen que tan agobiadoramente ha pesado sobre los hombres y del que, sin embargo, tienen que hallarse tan orgullosos. (*Totem y tabú* [1913], en O. C. II, 1838-1846.)

##### 5. [La religión como ilusión]

Una ilusión no es lo mismo que un error ni es necesariamente un error (...). Una de las características más genuinas de la ilusión es la de tener su punto de partida en deseos humanos de los cuales se deriva. Bajo este aspecto, se aproxima a la idea delirante psiquiátrica, de la cual se distingue, sin embargo, claramente. La idea delirante, además de poseer una estructura mucho más complicada, aparece en abierta contradicción con la realidad. En cambio, la ilusión no tiene que ser necesariamente falsa; esto es, irrealizable o contraria a la realidad. Así, una burguesa puede acariciar la ilusión de ser solicitada en matrimonio por un príncipe, ilusión que no tiene nada de imposible y se ha cumplido realmente alguna vez (...). Así, pues, calificamos de ilusión una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real.

Si después de orientarnos así volvemos de nuevo a los dogmas religiosos, habremos de repetir nuestra afirmación anterior: son todos ellos ilusiones indemostrables y no es lícito obligar a nadie a aceptarlos como ciertos. Hay algunos tan inverosímiles y tan opuestos a todo lo que trabajosamente hemos llegado a averiguar sobre la realidad del mundo, que, salvando las diferencias psicológicas, podemos compararlos a las ideas delirantes. Por lo general, resulta imposible aquilatar su valor real. Son tan irrefutables como indemostrables. Sabemos todavía muy poco para aproximarnos a ellos como críticos. Nuestra investigación de los secretos del mundo progresa muy lentamente, y la ciencia no ha encontrado aún respuesta a muchas interrogaciones. De todos modos, la labor científica es, a nuestro juicio, el único camino que puede llevarnos al conocimiento de la realidad exterior a nosotros. (*El porvenir de una ilusión*, [1927], en O. C. III, 2977-2978.)

6. [*El sentimiento de culpabilidad*]

Creo que por fin comprenderemos claramente dos cosas: la participación del amor en la génesis de la conciencia y el carácter fatalmente inevitable del sentimiento de culpabilidad. Efectivamente, no es decisivo si hemos matado al padre o si nos abstuvimos del hecho: en ambos casos nos sentiremos por fuerza culpables, dado que este sentimiento de culpabilidad es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre el Eros y el instinto de destrucción o de muerte (...). Dado que la cultura obedece a una pulsión erótica interior que la obliga a unir a los hombres en una masa íntimamente amalgamada, sólo puede alcanzar este objetivo mediante la constante y progresiva acentuación del sentimiento de culpabilidad. El proceso que comenzó en relación con el padre concluye en relación con la masa. Si la cultura es la vía ineludible que lleva de la familia a la humanidad entonces, a consecuencia del innato conflicto de ambivalencia, a causa de la eterna querrela entre la tendencia de amor y la de muerte, la cultura está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad, que quizá llegue a alcanzar un grado difícilmente soportable para el individuo (...).

A mi juicio, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si —y hasta qué punto— el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción. En este sentido, la época actual quizá merezca nuestro particular interés. Nuestros contemporáneos han llegado a tal extremo en el dominio de las fuerzas elementales que con su ayuda les sería fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre. Bien lo saben, y de ahí buena parte de su presente agitación, de su infelicidad y su angustia. Sólo nos queda esperar que la otra de ambas «potencias celestes», el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario. Mas, ¿quién podría augurar el desenlace final? (*El malestar en la cultura* [1930], en O. C., 3059 y 3067.)

# MECANICA Y MISTICA: LA FILOSOFIA DE LA RELIGION DE HENRI BERGSON

*Pedro Chacón*

## I. UNA FILOSOFIA DE LA CREACION

Mis libros han sido siempre la expresión de un descontento, de una protesta. Hubiera podido escribir muchos otros, pero no escribí más que para protestar contra lo que me parecía falso.

Con esta confesión Bergson no hace sino reconocer en sí mismo lo que, con ocasión del Congreso de Filosofía de Bolonia en 1911, afirmara acerca de los filósofos en general: en sus teorías, lo más permanente y también lo más originario es aquello a lo que se oponen. Todo filosofar se constituye «frente a» o «contra» y queda definido por sus oposiciones.

Si hacemos uso de este criterio interpretativo y nos preguntamos por el enemigo teórico contra el que se levanta la filosofía de la religión bergsoniana no resulta difícil responder que se trata del reduccionismo naturalista. La progresiva aplicación de la metodología científico-positiva había conllevado un intento de disolver la significación del hecho religioso en su función social o bien en su vinculación a una mentalidad primitiva. Durkheim y Lévy-Bruhl son explícitamente citados por Bergson en diversos pasajes de *Las dos fuentes de la moral y la religión* para negar la legitimidad de las tesis por ellos mantenidas. En este sentido, la última obra de Bergson no hace sino proseguir un similar proyecto al que presidió sus obras anteriores: de la misma manera que *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* se había enfrentado a las pretensiones de la psicología empírica de negar la dimensión cualitativa y el carácter libre de la conciencia; del mismo modo que *Materia y memoria* habríase opuesto a una psicofisiología que no respetara la independencia del espíritu respecto al cuerpo; del mismo modo, en fin, que *La evolución creadora* habría mostrado lo insatisfactorio de las explicaciones mecanicistas y materialistas en biología, *Las dos fuentes*

culminarían esta labor oponiéndose al reduccionismo naturalista cuando, en sociología o antropología, creyera dar cuenta racional de la moral y la religión en función de fácticos condicionamientos y determinaciones. En el fondo, se trataría de una misma guerra contra un mismo y pertinaz enemigo planteada en distintos y cada vez más amplios campos de batalla, desde lo subjetivo a lo social, desde lo privado a lo cósmico.

Una guerra en la que Bergson no habría dejado de emplear una misma arma para vencer: la de atenerse a los datos estrictamente dados en la experiencia tal como nos serían ofrecidos por una intuición liberada de la artificiosa servidumbre que la inteligencia humana ha de prestar a las urgencias de la vida. *Las dos fuentes* muestra la misma radical oposición al intelectualismo que había presidido la redacción de otras obras. Pero si tuviéramos que escoger un filósofo contra el que Bergson piense su filosofía de la religión éste sería Kant. Es cierto que reprocha, en general, a los filósofos y, en particular, a Aristóteles, como culpable iniciador de una intelectualista tradición, haber pensado en un Dios que poco tiene que ver con el Dios de las religiones populares:

Se trata en tan pequeña parte del Dios en que piensa la mayoría de los hombres que si, por milagro, y contra el parecer de los filósofos, el Dios así definido descendiese al campo de la experiencia, nadie lo reconocería.

Sin embargo, una vez más, es la sombra de Kant la que planea, sin ser nombrada en la mayoría de las ocasiones, sobre las páginas de *Las dos fuentes*. Bergson siempre vió en el autor de la *Crítica de la razón pura* al representante máximo de un intelectualismo filosófico que, de modo injustificado, restringía la posibilidad de un acceso racional a lo absoluto. Su negativa a admitir una intuición intelectual le habría llevado a negar la metafísica como ciencia y a afirmar que ni la libertad humana ni la existencia divina son accesibles a nuestra experiencia. Ya en su etapa como estudiante en la Escuela Normal Superior, Bergson se había hecho acreedor al calificativo de «antikantiano»; cada uno de sus libros posteriores encerraba, como ha analizado M. Barthélemy-Madaule, un radical rechazo u omisión del planteamiento crítico: en fin, *Las dos fuentes* tiene precisamente en su oposición al planteamiento kantiano de *La religión dentro de los límites de la razón* una de sus más reveladoras claves interpretativas.

Bergson añadió un segundo principio hermenéutico igualmente esclarecedor de su propia autoconciencia filosófica:

Un filósofo digno de este nombre no ha dicho jamás más que una sola cosa. Incluso, más bien ha intentado decirlo que la ha dicho verdaderamente.

Filosofía de la intuición, filosofía del devenir, filosofía del espíritu..., diversos núcleos temáticos pueden ser atribuidos al bergsonismo,



pero sólo una peculiar experiencia del tiempo, la experiencia de la duración, puede merecer identificarse con esa «una sola cosa» que en él ha intentado ser dicha:

A mi parecer, toda exposición de mis puntos de vista los deformará en su conjunto y los expondrá, por ello mismo, a multitud de objeciones, si no se coloca en primer lugar y vuelve sin cesar a lo que yo considero el centro mismo de la doctrina: la intuición de la duración. La representación de una multiplicidad de «penetración recíproca», completamente diferente de la multiplicidad numérica —la representación de una duración heterogénea, cualitativa, creadora— es el punto del que he partido y al que he constantemente retornado.

La experiencia de la duración fue, justamente, la que hizo al joven Bergson rebelarse y romper los lazos con el evolucionismo de Spencer. Es la experiencia extraída de los propios datos de la conciencia de una multiplicidad cualitativa la que le permite, a la vez, denunciar los inevitables errores que acarrea la espacialización intelectual del tiempo y mostrar la libertad como atributo esencial del yo profundo. Es la duración la que posibilita el reconocimiento de la independencia del espíritu con respecto al cerebro; es esta misma duración cualitativa la que se manifiesta en el reino de la vida, tornando insuficientes las explicaciones mecanicistas y revelándonos una «evolución creadora», una evolución en la que rigen los mismos caracteres que definen a la conciencia y al espíritu: la novedad y creatividad, la irreductibilidad a lo dado.

H. Gouhier ha subrayado que mientras la creación ha llegado a ser una idea de la razón en las teodiceas espiritualistas a partir de la imagen bíblica de un Dios creador, en el bergsonismo, por el contrario, es una noción profana, que aparece primariamente como dato inmediato de la conciencia y que sólo posteriormente llega a ser una operación divina haciendo reaparecer al Dios de la religión. La filosofía de Bergson fue una «filosofía de la creación» con anterioridad al reconocimiento de la existencia de un Dios trascendente. Para que esto fuera posible, aquella originaria experiencia filosófica de la duración tuvo que ampliarse aceptando el testimonio de la experiencia mística.

El bergsonismo fue, en cierto sentido, una filosofía moral y religiosa aun antes de que viera la luz la obra en que se explicita su consideración de los problemas morales y religiosos. La metafísica experiencia de la duración, la intuición de un impulso vital y la idea de un universo creador conllevan inevitablemente, a los ojos de Bergson, una nueva forma de vida y un profundo cambio en el sentimiento de religión del hombre con el conjunto de los seres: «Semejante doctrina no solo facilita la especulación. También nos da más fuerza para actuar y para vivir». En los seres orgánicos se haría visible un impulso único en el que todos se encontrarían integrados. Plantas, animales y hombres conformarían «un inmenso ejército que galopa al lado de cada uno de nosotros, delante y detrás de nosotros, en una carga arrolladora, capaz de

derribar todas las resistencias y de franquear muchos obstáculos, quizá incluso la muerte». Bergson no teme incurrir en ninguna falacia naturalista cuando sostiene que una filosofía abogada de la libertad, una filosofía que refuta al materialismo y que confirma el esencial carácter creador de la vida no sólo sería verdadera, sino que impulsaría la emergencia de nuevos sentimientos morales. A la idea de libertad y de creación vendrían a asociarse sentimientos de alegría y de fuerza; el hombre sentiríase arrastrado por el optimismo adquiriendo una mirada gozosa y transfiguradora del mundo, viéndose a sí mismo como miembro de una comunidad de la que formarían parte todos los seres vivos, solidario con ellos en un común movimiento creador, vinculado a una misma fuerza divina:

Todo se anima en torno nuestro, todo se revivifica en nosotros. Un gran impulso arrebató a los seres y a las cosas. Por él nos sentimos levantados, arrastrados y transportados.

De forma similar a como la admisión del eterno retorno estuvo en Nietzsche estrechamente vinculada a una profunda transformación moral, otra experiencia metafísica del tiempo, la experiencia de la duración, conlleva en Bergson un nuevo sentimiento de vida y de mística participación humana con la energía espiritual que gobierna el mundo. La intuición, a diferencia de la inteligencia, no se orienta a satisfacer las necesidades de la acción, pero, la verdad que con ella se alcanza, no deja de tener los rasgos de una iluminación que transfigura el mundo y nuestra posición en él. Una filosofía de la duración nos introduce en un nuevo modo de vida, más rico y fuerte, puesto que, por mediación de aquella misma intuición, nos sabríamos solidarios de aquella fuerza creadora en la que «vivimos, nos movemos y somos». La visión de todas las cosas *sub specie durationis* comporta que el universo se reanime y vivifique a la vez que la conciencia humana se llena de alegría y fuerza. Alegría ante el espectáculo de la continua novedad que implica el dominio de lo espiritual en el mundo, y fuerza al sentirnos partícipes de un arrollador impulso creador: ya no esclavos, sino «señores asociados a un más poderoso Señor».

Sin embargo, ninguno de los textos redactados por Bergson hasta *La evolución creadora* permitía extraer de su positiva metafísica espiritualista la afirmación de la existencia de un Dios trascendente que pudiera ser asociado con el Dios personal de las religiones. Y cuando en esta obra aparece por primera vez el término lo hace para designar el centro desde el que irradiarían los múltiples impulsos que gobernarían mundos análogos al nuestro:

Si por todas partes se realiza la misma especie de acción, bien sea que se haga o que intente deshacerse, expreso simplemente esa probable similitud cuando hablo de un centro del cual brotarán los mundos como los cohetes de un inmenso rami-

llete —con tal, sin embargo, que no se considere esc centro como una *cosa*, sino como una continuidad de surgimiento—. Así definido, Dios no es algo completamente hecho; es vida incesante, accion, libertad. La creación, así concebida, no es un misterio; la experimentamos en nosotros en cuanto actuamos libremente.

La intuición de la duración hace posible la intelección de la realidad del movimiento y la constatación de la permanente presencia eficaz de lo espiritual en el mundo. Pero, a la vez, muestra los innumerables errores y contradicciones en que la razón humana incurre cuando pretende aprehender lo real con las armas del intelecto. Entre ellos se encuentra la artificial idea de «nada» desde la que la tradición teológica ha pretendido conceptualizar la relación entre Dios y el mundo. Bergson dedica unas polémicas páginas del capítulo cuarto de *La evolución creadora* a intentar probar que la idea de nada es una pseudoidea que impulsa a la filosofía a enredarse en pseudoproblemas. A su juicio, no es posible concebir la idea de nada como abolición de todo, como un vacío infinito. Al pensar en la inexistencia de algo concreto estaríamos en verdad realizando una doble tarea: primero, nos lo representamos como existente y, a continuación, lo tachamos mentalmente pensándolo como algo ideal o meramente posible, dotado de una existencia atenuada que vendría a sustituir a la primera. La negación, según Bergson, no es un acto simple sino que consiste en afirmar la imposibilidad de una afirmación previamente establecida. En la medida en que pueda tener algún sentido, la idea de Nada vendría a asimilarse a la de Todo, de modo que la pregunta metafísico-teológica de por qué existe algo y no más bien nada encierra un problema mal planteado. La existencia de algo sólo puede ser pensada desde el Ser. Una filosofía de la duración, a diferencia de las teorías intelectualistas, no precisaría del fantasma de la nada para desvelar nuestra relación con el Ser:

Hay que procurar aquí ver para ver, y no ver para actuar. Entonces lo Absoluto se nos revela como muy próximo a nosotros y, en cierta medida, en nosotros. Su esencia es psicológica, y no matemática ni lógica. Vive con nosotros. Y, como nosotros, aunque, en ciertos aspectos, infinitamente más concentrado y más recogido sobre sí mismo, dura.

Nada tiene pues de extraño que la inmanencia del proceso creador fuera señalada como uno de los obstáculos teóricos que se oponían a la compatibilidad del bergsonismo con el cristianismo y que su posición fuera calificada de «monismo metafísico». El Dios de *La evolución creadora* es un Dios cósmico. Lo que a partir de esta obra puede ser dicho acerca de su relación con el hombre no excedería de los exaltados cantos que podamos entonar al sentimiento de comunión espiritual con el universo entero. Sólo hasta aquí llegaría lo que una filosofía podía afirmar si se ajustaba estrictamente, en cumplimiento de sus exigencias, a los hechos de experiencia. El propio Bergson, dos años más tarde de la publicación de *La evolución creadora*, declaraba que, de tener que

definir la hipótesis más congruente con lo positivamente alcanzado en aquella obra, no sería la existencia de un Dios creador trascendente, sino la de una «alma del mundo» la que habría de ser escogida «porque no pone en la causa más que lo justo para producir los efectos que constatamos. Lo que es verdaderamente arbitrario es el paso inmediato de estos efectos a una causa infinita que no tiene ni común medida ni punto de contacto con ellos».

Sin embargo, en la propia carta escrita en 1911 a Tonquédec en la que Bergson expone su autoconcepción de los estrechos lazos que unían sus obras anteriores con el problema de Dios, vendrá a afirmar que del conjunto de ellas se desprende la idea de un Dios creador y libre, cuyo esfuerzo de creación se continuaría, del lado de la vida, en dos direcciones: la evolución de las especies y la constitución de las personas humanas. Bergson confiesa allí que, para alcanzar una mayor precisión y para poder decir sobre el problema algo que vaya más allá de las conclusiones alcanzadas, «sería preciso abordar problemas de un género muy diferente, los problemas morales». A partir de este momento Bergson no albergará dudas sobre que su siguiente obra habrá de versar sobre moral y religión. Al igual que en ocasiones anteriores creará que emplea un mismo procedimiento de trabajo, se documentará pacientemente y no escribirá sino aquello que se le presente atestiguado por la experiencia. Pero la redacción en este caso se hará mucho más dificultosa: tiene que ser interrumpida por la explosión de la Gran Guerra y la subsiguiente participación de Bergson en organismos internacionales y, sobre todo, arrancada cada una de sus páginas al esfuerzo doloroso de un pensador del movimiento que ve, en su vejez, cómo sus miembros se paralizan a consecuencia de la enfermedad. La prometida obra se redacta lenta y fragmentariamente, publicándose, al fin, *Las dos fuentes* en 1932. Veinticinco años la separan de *La evolución creadora*. Al final del camino, la conciencia bergsoniana puede reconocer que es capaz de trascenderse a sí misma sin abandonar el campo de la experiencia y comprender el significado del impulso creador como un acto de amor divino.

## II. DE LO CERRADO A LO ABIERTO

Al abordar el tratamiento de los problemas morales y religiosos, la filosofía bergsoniana sigue guiándose por su criterio metodológico de establecer nítidas distinciones de naturaleza allí donde la inteligencia sólo creía apreciar diferencias cuantitativas. Los códigos morales y las religiones históricamente dadas constituyen el resultado de la mezcla de dos principios diferentes; a la filosofía corresponde captarlos en su pureza mostrándonos el dualismo radical de las fuentes en las que se han originado. En ambos casos se habrá de distinguir entre lo que responde a una mera exigencia natural proseguida en las imposiciones sociales y

lo que trasciende los límites de un estado ya alcanzado por la evolución creadora posibilitando un salto hacia adelante de la humanidad entera. Y, también de nuevo, la filosofía habrá de buscar en la función biológica la esencia de la moral y de la religión que en vano el intelectualismo ha creído poder apresar con redes conceptuales.

Por lo que respecta a la moral, preciso es reconocer, según Bergson, que gran parte de sus normas tienen su origen en el grupo social, quedando nuestro yo individual sometido a la coacción del yo social. Alabanzas y recriminaciones, premios y castigos habrían ido forjando pautas de conducta de modo similar a como se modelan los restantes hábitos. Condenado al fracaso estaría todo intento de fundamentar la moral en un dictado de la razón, por mucho que los códigos en que se expresan las exigencias sociales estén sometidos a un proceso de racionalización y quepa hoy apreciar en ellos una interna coherencia lógica. Sólo la indagación de sus orígenes nos revela su auténtica naturaleza, y ésta no es otra que la que le viene fijada biológicamente: la obligación o coerción social sería, según Bergson, la fuente de una moral que, en el caso humano, vendría a cumplir una función similar a la que el instinto cumple en los animales. La obligación es la forma que la necesidad adopta en el ámbito de la vida cuando ha de hacerse compatible con la inteligencia humana. Cuando el acto requerido en pro del interés del grupo no puede ser impuesto de forma directa por el instinto, sino que tiene que realizarse tras una deliberación intelectual, la coerción natural toma la forma de obligación moral. No cambia por ello lo esencial, pues la obligación moral vendría a ser a la necesidad lo que el hábito es a la naturaleza.

El hecho de tener su origen en la función social impone a esta moral sus límites y ámbito de aplicación. Su función quedará restringida a los grupos y sociedades cerradas a cuya cohesión y fortalecimiento colaboraba: familia, tribu y patria. Las morales fundadas en la obligación regirán en unas concretas colectividades sin que puedan pretender prolongar su validez a la humanidad ni al hombre en general. Todas ellas merecen el calificativo de ser una *moral cerrada*. Pero, junto a ellas o, mejor, mezcladas con ellas, es preciso reconocer la presencia de una moral de naturaleza distinta y que tiene un muy diferente origen: la atracción y ejemplaridad que ejercen ciertos excepcionales individuos humanos. No la coerción del grupo sino la aspiración a imitar a tales personalidades es el fundamento de una nueva moral que se resiste a cualquier reduccionismo sociológico. Junto al ejemplo moral de Sócrates, la postulación de las Bienaventuranzas evangélicas y el ideal cristiano de un amor universal constituyen, a juicio de Bergson, las más insignes muestras de una *moral abierta* que, liberándose de las restricciones fijadas para la especie en un estadio determinado de la evolución, volvería a sintonizar con el esfuerzo generador de la vida. Superando el marco cerrado de un grupo social, los héroes morales bergsonianos introducen de golpe un salto cualitativo haciendo avanzar de nuevo al

impulso vital. En cierto sentido, esta moral abierta es una moral antinatural, o formulada con mayor precisión, vendría a oponerse a la *natura naturata* para enlazar con la creadora *natura naturans*.

Bergson reconoce, así, pues, un doble fundamento de la moral en función de las dos formas puras que ésta puede adoptar: la obligación, en el caso de la moral cerrada, y la aspiración en el caso de la moral abierta. Pero, al igual que sucedía con la distinción entre materia y espíritu, únicamente reconociendo la diferencia entre estas dos morales podemos alcanzar su raíz común superando el dualismo que nos hemos visto obligados a reconocer. Ambas derivarían de la *vida* y deben ser entendidas como manifestaciones complementarias de ésta. Es la vida la que ha orientado a la especie humana en una dirección distinta a la del instinto animal, llevándola a vivir en agrupaciones sociales sirviéndose de su inteligencia. Ella estaría, pues, en el fondo de las exigencias y presiones que la sociedad impone a los individuos. Pero también sería la vida la que, más allá de los límites de la naturaleza, habría impulsado el surgimiento de hombres excepcionales que habrían posibilitado un paso adelante dentro de la evolución. Ella sería la que, por medio de tales hombres, habría hecho manifestarse «un amor que parece ser la esencia misma del esfuerzo creador».

Del mismo modo, una radical distinción de naturaleza ha de ser reconocida entre dos géneros puros de religión: la religión *estática*, determinada por las exigencias de nuestra naturaleza social, y la religión *dinámica* manifestada en la experiencia trascendente de los místicos. Ambas, al igual que sucedía en el terreno moral, se encuentran mezcladas *de facto* en las religiones históricamente dadas, lo que explicaría los graves malentendidos y problemas que se han suscitado en la aclaración del sentido de lo religioso. La filosofía debe proceder, también en este tema, distinguiendo lo que es diferente por naturaleza guiándose para ello del principio regulativo bergsoniano que ve en el origen y función biológica el criterio de toda distinción esencial.

Una de las tesis más reiteradas en *Las dos fuentes* es la de la existencia de una continuidad entre la mentalidad primitiva y nuestra conciencia actual. Bergson se opone explícitamente a las afirmaciones del antropólogo Lévy-Bruhl acerca de la heterogeneidad lógica y categorial del pensamiento de los hombres primitivos. Al igual que la plena conservación del pasado domina en el espíritu, tanto en la conciencia individual como en el reino de lo orgánico, Bergson afirma que también en la conciencia colectiva del género humano cabe reconocer una continuidad del pasado en el presente con la que vendría a identificarse la unidad de la naturaleza humana, de tal modo que «lo natural es hoy lo que fue siempre». En apoyo de esta tesis Bergson reitera en *Las dos fuentes* su oposición a la heredabilidad de los caracteres adquiridos. Quienes la defendieron habrían aplicado erróneamente categorías válidas para la comprensión del devenir social a la evolución biológica. Frente a ellos, Bergson se cree legitimado a afirmar que, si se eliminaran

del hombre actual lo que en él han depositado la educación, las instituciones y el lenguaje, se le encontraría idéntico a sus más lejanos antepasados.

Si bien alguna de sus afirmaciones al respecto no serían fácilmente conciliables con la reivindicación de la incesante novedad y creatividad de todo proceso durativo, lo cierto es que el bergsonismo concibe la relación de «lo artificial», sobrevenido al género humano en su historia, con «lo natural» como una superposición o recubrimiento que podría ser levantado. La función natural originaria de la religión puede ser rastreada en el fondo de la conciencia. El esfuerzo del filósofo sería comparable al de un arqueólogo que descubre bajo el suelo la pervivencia en capas más profundas de pretéritas civilizaciones, aunque con mayor rigor habríamos de decir que lo allí encontrado nunca ha fenecido. Bergson habría propugnado, así, una peculiar regresión capaz de separar lo natural de lo históricamente sobreañadido, buceando en las profundidades de la propia interioridad donde permanecería oculto pero intacto. «Buscamos en el fondo del alma, por vía de introspección, los elementos constitutivos de una religión primitiva». El bergsonismo parece propugnar una peculiar *epojé* por la que seríamos capaces, preguntando a nuestra propia conciencia, de desembarazarnos de lo adquirido, de reconstituir «por un esfuerzo de introspección, la reacción natural del hombre ante su percepción de las cosas». ¿Qué resultados, según Bergson, alcanzamos cuando aplicamos tan psicologista metodología al hecho religioso?

Si queremos descubrir el sentido de la religión natural debemos, una vez más, atender a la función biológica que cumple. Creencias, ritos y supersticiones serían producto de una *facultad fabulatrix* de la que la vida habría dotado al hombre. ¿Con qué propósito? Bergson responde que la naturaleza habría buscado asegurar en el género humano unos bienes cuya consecución alcanzan los animales dejándose guiar bajo los inexorables dictados del instinto, pero que peligra en el caso de los seres humanos debido a la posibilidad abierta de que éstos rijan sus vidas por la inteligencia. La religión no tendría, en su origen, una función cognoscitiva, sino práctica. Sus ritos y creencias estarían orientados a la consecución de objetivos vitales. En especial, la naturaleza podría, mediante las representaciones religiosas, restringir el poder negativo que encierra el ejercicio de la inteligencia humana y que amenaza con disolver los lazos que mantienen unidos a los grupos sociales.

La primera finalidad que cumpliría, por tanto, la religión sería social: proteger a las sociedades naturales de las tendencias disgregadoras que los individuos podrían introducir en ellas. La cohesión social no estaría asegurada en los hombres por el instinto, al modo como lo está en las abejas o las hormigas; el egoísmo privado imposibilitaría el logro de objetivos comunitarios. De ahí, la biológica necesidad «natural» de que existan normas sancionadas por fabulosas deidades. La religión vendría a ser, más que el opio del pueblo, la adormidera del individuo.

En segundo lugar, la religión desempeñaría también una importante función biológica con respecto al individuo al protegerle contra los males que podía acarrearle la representación intelectual de la inevitabilidad de la muerte. El sostenimiento de la propia vida exigiría de cada uno de los organismos una actividad permanente, el ejercicio continuado de las facultades que la naturaleza ha puesto en ellos. El hombre sabe, sin embargo, que su organismo está destinado a perecer y que las actividades que desarrolla vendrán inevitablemente a ser interrumpidas por la muerte. Esta previsión intelectual podría conllevar, según Bergson, una paralización autodestructiva del individuo y de la especie si la propia naturaleza no la hubiera evitado reforzando, mediante las ideas de alma e inmortalidad, la exigencia vital de una actividad constante. La religión cumple también, así pues, la función de un fármaco estimulante preventivo contra los efectos depresivos de nuestro intelecto. En fin, la religión natural tiene el objetivo vital de estimular al individuo para que se enfrente a los inevitables peligros y dificultades que comporta su acción sobre el mundo, otorgándole la necesaria confianza para actuar, o lo que es lo mismo, para vivir. La religión cumpliría la función biológica de servir de antídoto contra el miedo y la sensación de impotencia.

La reconstrucción del proceso histórico seguido por las religiones nos confirmaría que éstas han sido efectivamente sus funciones biológico-naturales, en lugar de las que la tradición filosófica intelectualista les ha atribuido. Lo esencial de toda religión primitiva sería la experiencia de una «presencia eficaz», de un poder que puede intervenir a favor o en contra de la acción humana, la atribución de una intención al mundo. La representación religiosa en verdad originaria es la de aquella presencia eficaz, es decir, la de un acto, no la de una cosa o un ser, fuera éste animal o persona. Así, la magia no puede, según Bergson, ser considerada un estadio precedente de la religión: ambas tendrían su origen común en aquella experiencia y desempeñarían una misma función, aunque se habrían desarrollado en direcciones diferentes, una depositando la fuerza bienhechora en las cosas materiales y la otra en los espíritus. La misma facultad fabuladora habría proseguido su natural tarea construyendo mitologías y haciendo nacer nuevos dioses. Del politeísmo al monoteísmo diferentes formas de creencias habrían surgido a lo largo de un proceso, que si bien no se deja subsumir bajo una ley general, sería plenamente comprensible en todos sus pasos si atendemos a su función.

«La religión —nos dirá Bergson— es principalmente acción», una acción encaminada a resolver de forma «natural» un problema que la propia naturaleza ha suscitado: las consecuencias negativas de la inteligencia en el ser humano. Por caprichosos y arbitrarios que puedan parecer sus ritos, es posible descubrir su utilidad y profundo sentido. Basta para ello considerarlos bajo la mirada psicológica, o lo que es lo mismo, según Bergson, atender a su función vital. También los gestos del nada-



dor nos parecerían ridículos si olvidamos que hay agua y que son precisamente esos gestos lo que permiten su supervivencia en tal medio. Bajo la multiplicidad de formas religiosas, la misma mirada nos permite desvelar su esencia común, pues una idéntica intención de la naturaleza late en el fondo de todas ellas. La existencia de tal religión natural o estática tiene, en fin, su razón de ser en una función biológica:

Es una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que podría haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad en el ejercicio de la inteligencia.

### III. METAFISICA Y MISTICA

La naturaleza, tal como se expresa en las exigencias biológicas y en los mecanismos suscitados para solventar los peligros que encierra el uso de la inteligencia, no puede ser considerada, sin embargo, el único principio explicativo del hecho religioso. Las religiones históricamente dadas vendrían a ser, al igual que sucedía en el caso de la moral, el resultado de una mezcla; en este caso, el fruto de la combinación de dos tipos de religión radicalmente diferentes, de distinta naturaleza y origen. La filosofía, a través del peculiar esfuerzo de indagación introspectiva y de búsqueda genealógica propugnado por Bergson, veríase obligada a reconocer, junto a aquella religión «natural» y estática, una religión sobrenatural y dinámica: la que se expresa en la experiencia religiosa de los místicos. Lejos de limitarse a satisfacer necesidades naturales emanadas de la integración social de un organismo inteligente, la religión de los místicos supondría un salto cualitativo por encima de los límites alcanzados por la especie humana.

*Las dos fuentes* contiene, en los párrafos dedicados a la mística, constantes declaraciones a favor de su continuidad y complementariedad con *La evolución creadora*. Es en ellos donde, no obstante, se encierran las más graves dificultades para hacer inteligible el problemático lugar de la religión dentro del bergsonismo y la conexión que en él quepa establecer entre metafísica positiva y experiencia mística. No cabe duda, sin embargo, sobre la concepción que Bergson se forjó del asunto: su filosofía de la duración había culminado en una visión de la evolución como proceso creativo en el que un mismo impulso vital habría luchado en diferentes direcciones por liberar la conciencia y el espíritu de la materia. A su vez, este proceso creativo y liberador habría triunfado, de modo especial, en la especie humana. De ahí el optimista canto con el que se cierra el capítulo tercero de la obra:

En todas partes menos en el hombre, la conciencia se ha visto acorralada en un callejón sin salida; únicamente con el hombre ha proseguido su camino. El hombre, por lo tanto, continúa indefinidamente el movimiento vital, aunque no lleva consigo todo lo que la vida llevaba con sí.

Pero, acerca de cómo pudiera el impulso vital seguir avanzando más allá del estadio alcanzado con la especie humana, nada podría aventurarse. Por otra parte, si bien habría quedado demostrada la existencia de tal impulso vital y la multiplicidad de sus direcciones, nada podría afirmarse con seguridad sobre su origen y destino. La metafísica habría alcanzado un conocimiento absoluto, pero le seguiría vedado el acceso a lo meta-físico, a lo sobre-natural. En ambas direcciones, *Las dos fuentes* constituirá, a los ojos de Bergson, una prolongación de *La evolución creadora*.

«Echemos una mirada retrospectiva sobre la vida...», declara Bergson al iniciar su presentación de la religión dinámica. Lo que de tal mirada se desprende, de nuevo, es la consideración del hombre como el éxito de la vida, pero también el carácter estático que en esta especie habría alcanzado el proceso creador. ¿Por qué no podría el hombre —se pregunta Bergson— encontrar la energía y confianza necesarias para recobrar impulso, remontando hacia la dirección de donde este impulso había venido? Esto es precisamente lo que, con carácter excepcional habrían podido realizar los místicos y lo que está en juego en la religión dinámica:

Más tarde, y por un esfuerzo que hubiera podido no producirse, el hombre escapó de su estancamiento, y entró nuevamente en la corriente evolutiva, prolongándola. Esta es la religión dinámica, unida sin duda a una intelectualidad superior pero distinta de ella.

El impulso vital, pese a su éxito con la especie humana, también se habría detenido en la mayor parte de los grupos y sociedades; también en esta privilegiada especie predominarían la repetición y los hábitos mecánicos ligados al estancamiento de la corriente vital. Las propias religiones naturales implicaban la consolidación estática de un nivel ya conquistado. El místico, por el contrario, representaría el triunfo del impulso vital en su esfuerzo por seguir ampliando los límites y superando las resistencias materiales. Algunos hombres excepcionales se habrían reinstalado en la corriente alcanzando nuevos logros no prefijados y participando de la energía creadora. La diferencia, por tanto, entre la religión estática y la religión dinámica no sería de grado, sino de naturaleza. Esta nunca podría haberse originado a partir de una purificación de aquélla, aunque ambas siempre se den de facto mezcladas y el misticismo no deje de impregnar a las religiones estáticas de, según la expresión de Bergson, su vivificador perfume. Tras la aparición de los místicos sabemos, en fin, hacia dónde se orientaba la vida:

...no se comprende la evolución de la vida, abstracción hecha de las vías laterales en que forzosamente se ha comprometido, más que si se la ve buscando algo inaccesible, que el gran místico alcanza. Si todos los hombres, o muchos hombres, pudiesen elevarse a la altura en que se eleva este hombre privilegiado, la naturaleza no se hubiera detenido en la especie humana, pues el místico es en realidad más que hombre.

El interés de Bergson por el misticismo se remonta a años atrás, al menos hasta 1902, fecha de la publicación del libro *Las variedades de la experiencia religiosa* en el que su «alma gemela», William James, le dedicaba una amplia atención. Pero es a partir de *La evolución creadora* cuando tal interés se acrecienta: en 1909 lleva a cabo la presentación del libro de H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, que, junto con el de E. Underhill, *Mysticism, the mystic way* y el de M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques*, constituirá una de sus principales fuentes informativas sobre el tema; en 1910 comenta elogiosamente el artículo del propio James, «Una sugerencia sobre el misticismo», mostrándose interesado por la posible ampliación del campo de la experiencia por un intenso esfuerzo de la conciencia. Un similar interés es el que le había llevado, desde sus tiempos en Clermont-Ferrand, a ocuparse de los fenómenos hipnóticos y, en general, a mostrarse inclinado a aceptar la existencia de percepciones extra-sensoriales y fenómenos parapsicológicos. En este contexto han de entenderse las alusiones a la «ciencia psíquica» que se encuentran en las páginas finales de *Las dos fuentes* y que enlazan con las tesis mantenidas por Bergson en su conferencia de 1913 ante la *Society for Psychical Research* de Londres, «Fantasmas de vivos e investigación psíquica». Debe recordarse, al respecto, que, a juicio de Bergson, las restricciones de nuestro conocimiento intelectual obedecen a la biológica orientación de la inteligencia a satisfacer las necesidades de la acción humana. Tales restricciones quedarían disminuidas en situaciones, como el sueño, estados patológicos o actitud artística, en que la atención a la vida estuviera debilitada. Se admite, así, la posibilidad de una ampliación de la experiencia de la conciencia y de los datos que a ésta se le ofrecen.

El testimonio de la experiencia mística va a resultar decisivo, según Bergson, para que la filosofía pueda admitir la probabilidad de un Dios trascendente, pero ello no implica afirmar que lo decisivo de tal experiencia se encuentre en sus contemplativas visiones. Muy al contrario, lo peculiar del auténtico misticismo es su contacto con la fuente de actividad creadora. De hecho, a lo largo de la historia de las religiones, podemos constatar la emergencia de algunas tentativas previas a la mística cristiana: por una parte, los misterios paganos, en particular el misticismo griego; por otra parte, la mística oriental. Pero en ninguna de estas dos tradiciones habría alcanzado el misticismo su plenitud tal como se revela en los místicos cristianos, santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz, santa Catalina de Siena, san Francisco de Asís o Juana de Arco. A diferencia de aquellos esbozos, en estos místicos se manifestaría con claridad que la esencia del misticismo no reside en la visión ni en el pasivo arrobamiento del espíritu sino en una identificación de la propia voluntad con la voluntad divina. Un aumento de vitalidad, de acción y de energía, no el éxtasis, es lo que distinguiría a los auténticos místicos, almas excepcionales que se habrían unido a la fuente del movimiento creador, Dios mismo.

Esta actividad, indicadora de una vitalidad desbordante, haría imposible, según Bergson, tachar al verdadero misticismo de estado patológico. Tampoco cabe, a su juicio, desvalorizar el testimonio que nos aporta en razón de su carácter individual y excepcional. Este es también el caso de los exploradores de tierras ignotas con los que han de ser comparados los místicos. Además contamos con criterios que aumentan la fiabilidad de tales testimonios: el acuerdo de los místicos entre sí sería signo de una «identidad de intuición». Por otro lado, el contenido de sus testimonios sería congruente con las conclusiones obtenidas por la filosofía en otro ámbito de investigaciones. Este es el caso, según Bergson, de las reflexiones biológicas sobre el ímpetu vital y su origen. En fin, la mística cristiana vendría a completar armónicamente tales conclusiones constituyendo, por tanto, el misticismo «un auxiliar poderoso de la investigación filosófica».

La intuición filosófica, en principio accesible a todos los hombres, y la experiencia mística, reservada a individuos excepcionales, constituirían los dos modos privilegiados mediante los que la humanidad puede tomar contacto con lo absoluto. No obstante, mientras que la primera nos posibilita una metafísica dotada de la misma precisión que las ciencias positivas pero limitada a lo natural, la mística nos abriría el acceso al conocimiento de Dios a la vez que supondría una ruptura de los límites de la naturaleza. Todo ello sin que hayamos rebajado, según Bergson, nuestra exigencia de mantenernos fieles a la experiencia. «No hay otra fuente de conocimiento que la experiencia», vuelve a sostener en *Las dos fuentes*, pero para poder afirmar a continuación que «si el misticismo es lo que acabamos de decir, debe proporcionar el medio de abordar experimentalmente de alguna manera, el problema de la existencia y de la naturaleza de Dios. Por otra parte, no vemos cómo podría abordarlo de otro modo la filosofía».

La experiencia mística supondría la constatación «empírica» de que el conocimiento humano puede trascender el ámbito de lo inmanente a que por naturaleza estaría destinado, sin dejar por ello de utilizar el criterio de sólo considerar existente lo que puede ser percibido. Los místicos también nos liberarían de pseudoproblemas que la filosofía ha planteado en torno a la noción de Dios. Una vez más, el bergsonismo nos insta a abandonar la senda intelectualista. El Dios de los filósofos, motor inmóvil, acto puro o sustancia infinita, apenas tiene que ver con el Dios de la religión, de modo que «si por milagro, y contra el parecer de los filósofos, el Dios así definido descendiese al campo de la experiencia, nadie lo reconocería». Los místicos, por el contrario, dan testimonio de un Dios que entra en contacto con el hombre. Por lo que respecta a la naturaleza divina, también la mística viene a completar a la metafísica revelándonos el sentido del esfuerzo creador que la intuición filosófica había mostrado en el seno de la vida. «Dios es amor y objeto de amor; toda la aportación del misticismo es esa». El bergsonismo vuelve a tomar «prestadas a la poesía sus armas encantadas», como

dijo Paul Claudel, para intentar expresar el acto de amor en que consistiría el impulso vital, un acto de amor que trascendería las más elevadas formulaciones metafísicas que la filosofía pudiera haber elaborado sobre el origen del mundo. La fuente de la energía creadora es Dios mismo, y la creación una empresa divina forjadora de criaturas objeto de su amor.

Resulta evidente que todo ello sobrepasa en gran medida los límites del campo de experiencia que había alcanzado la intuición filosófica. Nada de ello podía haber sido deducido a partir de los resultados de *Materia y memoria* ni de *La evolución creadora*. La mística, en efecto, implica una ruptura de los límites marcados por la naturaleza y cada gran místico habría dado origen a una especie nueva al reinsertarse en el propio impulso vital y volviendo a empujar hacia adelante a una humanidad estática. Por otra parte, es bien cierto que no alcanzamos una certeza absoluta, pero sí una conciencia de probabilidad creciente a medida que se van acentuando las convergencias entre lo alcanzado por la metafísica y lo testimoniado por la mística. En todo caso, si la intuición filosófica es susceptible de prolongarse, sólo puede serlo por la intuición mística. Donde el filósofo se habría visto obligado a guardar silencio, sólo las voces de los místicos pueden guiarnos.

Bergson cierra su trayectoria filosófica con una obra en la que la metafísica se trasciende en mística. Su filosofía de la intuición culmina en una filosofía de la religión dinámica, el misticismo. Las conclusiones que alcanza son, a sus ojos, no sólo compatibles con sus obras anteriores, sino que suponen el natural complemento y culminación de éstas. La metafísica podía haber descubierto y rastreado la aventura del impulso vital a través de la materia, pero no alcanzaba a desvelar su origen ni su meta. Quedaba oculto el sentido del esfuerzo creador, la razón de ser de la corriente vital y la última razón de ser de la humanidad misma. A estas preguntas pendientes de la intuición filosófica responde la intuición mística: la energía creadora debe definirse por el amor, que es Dios mismo, y los hombres ser considerados criaturas destinadas a amar y a ser amadas. Los místicos «han abierto una vía por la que otros hombres podrán caminar y han indicado al filósofo de dónde venía y a dónde iba la vida».

#### BIBLIOGRAFIA

##### 1. *Obras de Bergson*

##### - *Originales*

*Écrits et paroles*, 3 vols., ed. R. M. Mossé-Bastide, PUF, Paris, 1957-1959.

*Oeuvres*, ed. Robinet, Édition du Centenaire, PUF, Paris, 1959.

*Mélanges*, ed. Robinet, PUF, Paris, 1972.

- Traducciones

*Obras escogidas*, Aguilar, México, 1959 (contiene: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*; *Materia y memoria*; *La evolución creadora*; *La energía espiritual*; *El pensamiento y lo moviente*).

*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, trad. de D. Barnes, Francisco Beltrán, Madrid, 1919.

*Materia y memoria*, trad. de M. Navarro, Victoriano Suárez, Madrid, 1900.

*La evolución creadora*, trad. de M. L. Pérez, Espasa Calpe, Madrid, 1973.

*La energía espiritual*, trad. de M. L. Pérez, Espasa Calpe, Madrid, 1982.

*Las dos fuentes de la moral y la religión*, trad. de M. González, Sudamericana, Buenos Aires, <sup>2</sup>1962.

*El pensamiento y lo moviente*, trad. de M. H. Alberti, La Pléyade, Buenos Aires, 1972.

*Memoria y vida*. Textos escogidos por G. Deleuzc, Alianza, Madrid, 1977.

2. Selección de estudios

Barlow, M.: *El pensamiento de Bergson*, FCE, México, 1968.

Barthélemy-Madaulc, M.: *Bergson, adversaire de Kant*, PUF, Paris, 1963.

Barthélemy-Madaule, M.: *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, Paris, 1963.

Bcguin, A. y Thevenaz, P. (eds.): *Henri Bergson*, Baconnière, Ncuchátel, 1943.

Cariou, M.: *Bergson et le fait mystique*, Aubier, Paris, 1976.

Chacón, P.: *Bergson o el tiempo del espíritu*, Cincel, Madrid, 1988.

Chevalier, J.: *Conversaciones con Bergson*, Aguilar, Madrid, 1960.

Deleuze, G.: *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987.

Ferrater Mora, J.: «Introducción a Bergson», en H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Sudamericana, Buenos Aires, <sup>2</sup>1962, 7-60.

García Morente, M.: *La filosofía de Henri Bergson*, Espasa Calpe, Madrid, 1972.

Gouhier, H.: *Bergson et le Christ des évangiles*, Artème Fayard, Paris, 1961.

Guittou, J.: *La vocation de Bergson*, Gallimard, Paris, 1960.

Izuzquiza, I.: *Henri Bergson: La arquitectura del deseo*, Universidad de Zaragoza, 1986.

Le Roy, E.: *Bergson*, Labor, Barcelona, 1932.

Levesque, G.: *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, Herder, Barcelona, 1975.

Mossé-Bastide, R. M.: *Bergson éducateur*, PUF, Paris, 1955.

Mossé-Bastide, R. M.: *Bergson et Plotin*, PUF, Paris, 1959.

Wahl, J.: *Bergson*, Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1969.

Zubiri, X.: «Bergson», en *Cinco lecciones de filosofía*, Moneda y Crédito, Madrid, <sup>2</sup>1970, 163-211.

TEXTOS\*

1. [Moral cerrada / Moral abierta]

Pero entre la sociedad en que vivimos y la humanidad en general hay, lo repetimos, el mismo contraste entre lo cerrado y lo abierto; la diferencia entre los dos objetos es de naturaleza y no simplemente de grado. ¿Qué

\* Todos los textos seleccionados pertenecen a la obra de H. Bergson *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. La traducción corresponde a la versión española realizada por Miguel González, Sudamericana, Buenos Aires, <sup>2</sup>1962.

no ocurrirá si se consideran los estados del alma, si se comparan entre sí estos dos sentimientos, devoción a la patria y amor a la humanidad? ¿Cómo no ver que la cohesión social es debida en gran parte a la necesidad que tiene una sociedad de defenderse contra otras, y a la de que se ame en primer lugar a los hombres con quienes se vive, contra todos los demás hombres? Tal es el instinto primitivo, que perdura, aunque felizmente disimulado bajo las aportaciones de la civilización; pero aún ahora, amamos natural y directamente a nuestros padres y conciudadanos, mientras que el amor a la humanidad es indirecto y adquirido. A aquellos vamos directamente; a ésta no llegamos sino por un rodeo; porque solamente a través de Dios, en Dios, es como la religión invita al hombre a amar al género humano; y también sólo a través de la Razón, en la Razón, en la que todos comulgamos, es como los filósofos nos hacen ver a la humanidad para mostrarnos la inminente dignidad de la persona humana, el derecho de todos al respeto. Ni en un caso ni en otro llegamos a la humanidad por etapas, atravesando la familia y la nación. Lo que se requiere es que, de un salto, nos hayamos transportado más lejos que ella y que la hayamos alcanzado sin haberla tomado por fin, sobrepasándola. Se hable el lenguaje de la religión o de la filosofía, se hable de amor o de respeto, se trata de otra moral, de otro género de obligación, que vienen a sobreponerse a la presión social (D.F. 87).

Una buena parte de nuestra moral comprende deberes cuyo carácter obligatorio se explica en último análisis por la presión de la sociedad sobre el individuo, y esto se reconocerá fácilmente, porque estos deberes se practican corrientemente y porque tienen una fórmula neta y precisa. Por tanto nos es fácil, tomándolos por su parte plenamente visible, y descendiendo hasta la raíz, descubrir la exigencia social de donde han salido. En cambio muchos vacilarán en admitir que el resto de la moral traduce un cierto estado emocional y que no obedece a una presión, sino a un atractivo. La razón de ello es que generalmente no se puede encontrar en el fondo de sí la emoción original. Hay fórmulas que son su residuo y que se han depositado en lo que podría llamarse la conciencia social, a medida que se consolidaba, inmanente a esta emoción, una concepción nueva de la vida, o mejor, una cierta actitud frente a ella. Precisamente porque nos encontramos ante las cenizas de una emoción extinguida, y porque la potencia propulsiva de esta emoción provenía del fuego que llevaba en sí, las fórmulas que quedan son generalmente incapaces de conmover nuestra voluntad, si fórmulas más antiguas, que expresen exigencias fundamentales de la vida social, no les comunican, por contagio, algo de su carácter obligatorio. Estas dos morales yuxtapuestas parecen ahora no formar más que una, habiendo prestado la primera a la segunda un poco de lo que tiene de imperativa y habiendo recibido de ésta, en cambio, una significación menos estrechamente social, más ampliamente humana. Pero removamos la ceniza; encontraremos partes todavía calientes, y finalmente saltará la chispa; el fuego

podrá reavivarse, y si se reaviva, aumentará progresivamente, es decir, que las máximas de esta segunda moral no obran aisladamente como las de la primera; desde el momento que una de ellas, dejando de ser abstracta, se llena de significación y adquiere la fuerza de obrar, las otras tienden a hacer lo mismo; finalmente todas se funden en la cálida emoción que en otro tiempo las produjo y en los hombres, de nuevo vivientes, que las experimentaron. Fundadores y reformadores religiosos, místicos y santos, héroes oscuros de la vida moral que hemos podido encontrar en nuestro camino y que igualan a nuestros ojos a los hombres más grandes, todos están ahí: arrastrados por su ejemplo, nos unimos a ellos como a un ejército de conquistadores. Son conquistadores, en efecto, han roto la resistencia de la naturaleza y elevado a la humanidad a nuevos destinos. Así, cuando disipamos las apariencias para poder tocar las realidades, cuando hacemos abstracción de la forma común que las dos morales, gracias a cambios recíprocos, toman en el pensamiento conceptual y en el lenguaje, encontramos en los dos extremos de esta moral única la presión y la aspiración: aquélla tanto más perfecta cuanto más impersonal y más próxima a las fuerzas naturales que llamamos hábito y aun instinto; ésta tanto más poderosa cuanto más visiblemente se produce en nosotros por influencia de otras personas y cuanto mejor parece triunfar de la naturaleza: Verdad es que si se descendiese hasta la raíz de la misma naturaleza, tal vez comprenderíamos que es la misma fuerza que se manifiesta directamente en la especie humana, una vez constituida, y que luego obra indirectamente por medio de individualidades privilegiadas, para impulsar a la humanidad hacia adelante» (D.F. 104-106).

## 2. [*Religión estática*]

Abandonado al instinto, como la hormiga o la abeja, el hombre habría reunido las condiciones necesarias para el fin exterior que debía alcanzar; hubiera trabajado para la especie, automáticamente, sonámbulicamente. Dotado de inteligencia, abierto a la reflexión, puede volverse sobre sí mismo y no pensar más que en vivir agradablemente. Es indudable que un razonamiento en debida forma le demostrará que le interesa procurar la felicidad de otros; pero han hecho falta siglos de cultura para producir un utilitario como Stuart Mill, y Stuart Mill no ha convencido a todos los filósofos, y todavía menos al común de los hombres. La verdad es que la inteligencia aconsejará por lo pronto el egoísmo. Hacia este lado se precipitará el ser inteligente si nada le detiene. Pero la naturaleza vela. Hace un momento vimos que ante la valla abierta había surgido un guardián que prohibía la entrada y rechazaba al contraventor. Aquí será un Dios protector de la ciudad, que prohibirá, amenazará, reprimirá. La inteligencia en efecto se rige por percepciones presentes, o por los residuos más o menos adornados de percepciones que se llaman recuerdos. Puesto que el instinto no existe ya sino



en estado de vestigio, o de virtualidad, puesto que no es bastante fuerte para provocar actos o para impedirlos, deberá suscitar una percepción ilusoria, o al menos una falsificación del recuerdo bastante precisa, bastante impresionante como para que la inteligencia se determine por ella. *Considerada desde este primer punto de vista, la religión es, pues, una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia* (D.F. 180).

...Es indudable que la certeza de morir, que nace con la reflexión en un mundo de seres vivos hechos para no pensar sino en vivir, contraría la intención de la naturaleza. Esta va a tropezar con el obstáculo que ha colocado en su propio camino, pero inmediatamente se rehace. A la idea de que la muerte es inevitable, opone la imagen de una continuación de la vida después de la muerte. Esta imagen, suscitada por ella en el mismo campo de la inteligencia donde vino a instalarse la idea depresiva, vuelve a poner las cosas en orden: la neutralización de la idea por la imagen pone así de manifiesto el equilibrio propio de la naturaleza, conteniéndose para no resbalar. Nos encontramos de nuevo, pues, ante el juego peculiar de imágenes y de ideas que nos ha parecido que caracteriza la religión en sus orígenes. *Considerada desde este punto de vista, la religión es una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, por la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte* (D.F. 190).

### 3. [Religión, magia y ciencia]

Volvamos de nuevo a estas consideraciones de método si no queremos perdernos en la investigación. En el punto a que hemos llegado nos son particularmente necesarias. Porque se trata nada menos que de la reacción del hombre a su percepción de las cosas y de los acontecimientos, a su percepción del universo en general. Es indudable que la inteligencia está hecha para utilizar la materia, señorear las cosas, dominar los acontecimientos. No menos cierto es que su poder está en razón directa de su ciencia, pero esta ciencia es en un comienzo muy limitada; la porción de mecanismo universal que abraza y de extensión y duración sobre que ejerce dominio, es una porción mínima. ¿Qué hará con todo lo demás? Abandonada a sí misma, comprenderá simplemente su ignorancia y el hombre se sentirá perdido en la inmensidad. Pero el instinto vela. Al conocimiento propiamente científico que acompaña a la técnica o que se encuentra implícito en ella, agrega, por lo que se refiere a lo que escapa a nuestra acción, la creencia en poderes que se preocupan del hombre. El universo se puebla así de intenciones, desde luego efímeras y cambiantes; sólo revela puro mecanismo la zona dentro de cuyos contornos obramos mecánicamente. Esta zona se amplía a medida que nuestra civilización avanza; el universo entero acaba por asumir la forma de un mecanismo a los ojos de una inteligencia que idealmente se representa a la ciencia como perfecta. A eso hemos llegado nosotros, y hoy nos es necesario un vigoroso esfuerzo de introspección para encon-

trar las creencias originales que nuestra ciencia recubre con todo lo que sabe y con todo lo que espera saber. Pero desde el momento que la encontramos, vemos cómo se explican por el juego combinado de la inteligencia y del instinto, cómo han debido responder al interés vital. Cuando estudiamos a los no civilizados, comprobamos lo que hemos comprobado en nosotros mismos; pero la creencia está en ellos hinchada, exagerada, multiplicada; en lugar de retroceder, como entre los civilizados, ante los progresos de la ciencia, en los primitivos invade la zona reservada a la acción mecánica y se antepone a ciertas actividades que deberían excluirla. Tocamos aquí un punto esencial. Se ha dicho que la religión ha comenzado por la magia. Se ha solido ver también en la magia un preludio de la ciencia. Si nos atenemos a la psicología, como acabamos de hacer, y reconstituimos, por un esfuerzo de introspección, la reacción natural del hombre ante su percepción de las cosas, encontramos que magia y religión se sostienen entre sí y que no hay nada de común entre la magia y la ciencia (D.F. 222-224).

#### 4. [*Mística e impulso vital*]

El principio activo, motor, cuyo mero estacionamiento en un punto extremo se ha expresado por la humanidad, exige, sin duda, de todas las especies creadas, que se aferren a la vida. Pero, como ya en otra ocasión lo dijimos, si bien es verdad que este principio produce globalmente todas las especies, a la manera de un árbol que lanza en todas las direcciones ramas terminadas en yemas, lo que en realidad constituye la razón de ser de todo el desarrollo es la existencia, en la materia, de una energía libremente creadora; es decir, el hombre, o algún ser de la misma significación —y no decimos de la misma forma—. El conjunto pudo quizá haber sido superior a lo que es, y esto es probablemente lo que ocurre en mundos en que la corriente se lanza a través de una materia menos refractaria. También hubiera podido no encontrar nunca la corriente paso libre, ni siquiera, en esa medida insuficiente, en cuyo caso nunca se hubieran abierto paso en nuestro planeta la calidad y cantidad de energía creadora que representa la forma humana. Pero, de todos modos, la vida es para el hombre una cosa por lo menos tan deseable, o inclusive más deseable que para las otras especies, pues éstas la sufren como un efecto producido de paso por la energía creadora, mientras que en el hombre la vida es el éxito mismo, por incompleto y precario que sea, de este esfuerzo. ¿Por qué no habría de encontrar el hombre la confianza que le faltaba o que la reflexión podía haber quebrantado, remontando, para recobrar impulso, a la dirección de donde este impulso había venido...?

Al definirle en relación con el ímpetu vital, hemos admitido implícitamente que el verdadero misticismo es raro. Un poco más adelante tendremos que hablar de su significación y su valor. Limitémonos por el momento a hacer notar que, según lo que precede, se sitúa en un punto

al que la corriente espiritual, lanzada a través de la materia, hubiera probablemente querido, pero no ha podido llegar. Pues él se burla de obstáculos con que la naturaleza ha debido transigir y por otra parte no se comprende la evolución de la vida, abstracción hecha de las vías laterales en que forzosamente se ha comprometido, más que si se la ve buscando algo inaccesible, que el gran místico alcanza. Si todos los hombres, o muchos hombres, pudiesen elevarse a la altura a que se eleva este hombre privilegiado, la naturaleza no se hubiera detenido en la especie humana, pues el místico es en realidad más que hombre (D.F. 275-278).

#### 5. [*Definición de misticismo*]

Se puede dar a las palabras el sentido que se quiera, con tal que se empiece por definir las. A nuestro modo de ver, el misticismo conduce a una toma de contacto, y por consiguiente a una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, si no es Dios mismo. El gran místico sería una individualidad que franquearía los límites materiales asignados a la especie, y que continuaría y prolongaría así la acción divina. Tal es nuestra definición (D.F. 285).

#### 6. [*Misticismo y acción*]

El misticismo completo es, en efecto, el de los grandes místicos cristianos. Dejemos a un lado, por el momento, su cristianismo y consideremos en ellos la forma sin la materia. No hay duda que casi todos han pasado por estados semejantes a los puntos intermedios por que pasó el misticismo antiguo. Pero no han hecho más que pasar por ellos. Recogiéndose sobre sí mismos para tenderse en un esfuerzo completamente nuevo, han roto un dique: una inmensa corriente de vida se ha apoderado de ellos, y de su vitalidad aumentada se ha desprendido una energía, una audacia, un poder de concepción y de realización extraordinarios. Piénsese en lo que realizaron, en el dominio de la acción, un san Pablo, una santa Teresa, una santa Catalina de Siena, un san Francisco, una Juana de Arco y tantos otros. Casi todas estas actividades sobreabundantes se han empleado en la propagación del cristianismo. Hay, sin embargo, excepciones, y el caso de Juana de Arco bastaría para demostrar que la forma es separable de la materia.

Cuando se toma así, en su término, la evolución interior de los grandes místicos, se pregunta uno cómo han podido ser comparados a enfermos. Ciertamente, vivimos en un estado de equilibrio inestable, y la salud media del espíritu, como por otra parte la del cuerpo, es cosa difícil de definir. Hay, no obstante, una salud intelectual sólidamente asentada, excepcional, que se reconoce sin esfuerzo. Se manifiesta por el gusto por la acción, en la facultad de adaptarse y readaptarse a las circunstancias, en la firmeza unida a la flexibilidad, el discernimiento profético de lo posible y de lo imposible, en una simplicidad de espíritu

que triunfa de las complicaciones; en una palabra, mediante un juicio superior. ¿No es esto precisamente lo que se encuentra en los místicos de que hablamos? ¿Y no podía servir para la propia definición de la robustez intelectual? (D.F. 292-3).

#### 7. [*Metafísica y mística*]

Reconocemos, sin embargo, que la experiencia mística, abandonada a sí misma, no puede aportar al filósofo la certeza definitiva. Sería completamente convincente sólo en un caso: si el filósofo hubiera llegado por otro camino, como es la experiencia sensible y el razonamiento en ella fundado, a considerar verosímil la existencia de una experiencia privilegiada por la cual pueda el hombre comunicarse con un principio trascendente. Encontrar en los místicos esta experiencia esperada, permitiría agregarla a los resultados adquiridos, mientras que estos resultados harían recaer sobre la experiencia mística algo de su propia objetividad. No hay otra fuente de conocimiento que la experiencia. Pero como la notación intelectual del hecho sobrepasa necesariamente al hecho bruto, hace falta que todas las experiencias sean igualmente concluyentes y autoricen la misma certidumbre. Muchas nos conducen a conclusiones simplemente probables. Sin embargo, las posibilidades pueden adicionarse, y la adición dar un resultado que equivalga prácticamente a la certeza. Hemos hablado en otra ocasión de esas «líneas de hechos» que tomadas aisladamente no proporcionan sino la dirección de la verdad, porque no van bastante lejos; al prolongar dos de ellas hasta el punto en que se cortan, se llega sin embargo a la verdad misma. El agrimensor mide la distancia de un punto inaccesible mirándolo por turno desde dos puntos a que tiene acceso. Creemos que este método de rodeo es el único que puede hacer avanzar definitivamente la metafísica. Por él se puede establecer una colaboración entre filósofos: la metafísica, como la ciencia, progresará por acumulación gradual de resultados obtenidos, en lugar de ser un sistema completo que hay que tomar o dejar, siempre discutido, siempre recomenzado. Ahora bien, ocurre precisamente que la profundización en un cierto orden de problemas, completamente diferentes del problema religioso, nos ha conducido a conclusiones que hacen probable la existencia de una experiencia singular, privilegiada, como es la experiencia mística, y de otra parte, la experiencia mística, estudiada en sí misma, nos proporciona indicaciones capaces de sumarse a enseñanzas obtenidas en un dominio completamente distinto, por un método completamente diferente. Hay, pues, aquí reforzamiento y complemento recíprocos (D.F. 313-314).

#### 8. [*El universo místico*]

Alegría sería realmente la simplicidad de vida que una intuición mística difundida propagaría por el mundo; alegría también la que seguiría

automáticamente a una visión del más allá en una experiencia científica ampliada. A falta de una reforma moral tan completa, habrá que recurrir a los expedientes, someterse a una «reglamentación» cada vez más absorbente, sortear uno a uno los obstáculos que contra nuestra civilización levanta nuestra naturaleza. Pero ya se opte por los grandes medios o por los pequeños, se impone una decisión. La humanidad gime medio aplastada bajo el peso de los progresos que ha hecho. No tiene la suficiente conciencia de que de ella depende su propio porvenir. A ella corresponde ver si por lo pronto quiere seguir viviendo. A ella preguntarse luego si quiere sólo vivir, o realizar además el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta sobre nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses (D.F. 388).



# UNAMUNO: LA RELIGION COMO SOTERIOLOGIA EXISTENCIAL

*Carlos París*

Nunca fue Miguel de Unamuno (1864-1936) catedrático de «Filosofía de la Religión» en la Universidad de Madrid, tal como le propuso Ortega, con voluntad de proximidad y diálogo<sup>1</sup>. La iniciativa, sin acogida por parte del pensador vasco, quedó en un «ex-futuro», unamunianamente dicho. Y Unamuno siguió siendo, toda su vida, catedrático de «Griego» en Salamanca, para escribir, no precisamente de filología helénica, sino de «todo lo divino y lo humano», tópica expresión que en este caso resulta particularmente adecuada.

Tampoco llegó nunca a alumbrar la «Filosofía de la Religión» que, según relata en su *Diario íntimo*, preparaba con dicho título<sup>2</sup>. Precisamente en tiempos en que su actitud ante la religión era de fría «curiosidad» y contemplaba el hecho religioso como «producto natural». Mas es el caso que la curiosidad objetiva, a partir de la acongojada noche de marzo de 1897 y la subsiguiente crisis, se convirtió en pasión y angustia subjetiva, en posesión íntima, visceral, por parte del problema religioso. Y entonces Unamuno, al margen de encasillamientos académicos y de títulos bibliográficos, se configuró vitalmente como un ser estremecido por la inquietud religiosa y literariamente como creador desde dicha situación de un mundo señaladamente original en que la «cuestión religiosa» constituye un motivo fundamental. Cuya presencia debemos notar no sólo cuando Unamuno habla expresamente de religión sino cuando piensa, siente, sueña e imagina los más variados

1. Cf. L. Robles (ed.), *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Madrid, 1987, 60, carta VIII de Ortega, y 68, carta X.

2. «Me dediqué a estudiar la religión como curiosa materia de estudio, como producto natural, como pábulo a mi curiosidad. Preparaba una Filosofía de la Religión... Y hoy me parecen mis viejas teorías puro asunto de curiosidad» (*Diario íntimo*, en *Obras completas*, 9 vols., Madrid, 1966-1971 [en lo sucesivo, citaremos esta edición con las siglas: O. C.], VII, 837).

temas. De tal modo que la relación de Unamuno con la filosofía de la religión puede ser vista en un doble sentido: en cuanto el pensador vasco se ocupa directamente de religión y en cuanto —como decía Wittgenstein de sí mismo<sup>3</sup>— enfoca todos los problemas desde un punto de vista religioso.

Punto de vista general, pero al mismo tiempo muy singular, muy agudamente propio. Y que sólo apresamos en tal peculiaridad articulándolo, en la total construcción de Unamuno, con otros motivos globalmente directivos e inspiradores: la experiencia del ser como fragilidad y la gravitación de la razón científica. El primero de ellos inviscerado y penetra el sentido mismo de lo religioso, confiere a la religión un significado de soteriología existencial, de salvación ante la nada. Al par que la razón científica, materialista, a través de su antagonismo con la religión, comunica a la vivencia de ésta su carácter dubitante y de afirmación voluntarista. Y es que el universo creado y habitado por Unamuno, a pesar de su voluntad antisistemática, contiene una profunda coherencia, abierta desde determinadas intuiciones originarias.

Muy radicalmente, el antagonismo entre la religión y la razón científica define la tensión organizadora de todo este universo unamuniano. En cuanto asumida en su irresolución, presenta una dialéctica de antítesis no superada por una síntesis ulterior, y será fuente de un dinamismo incesante. De él brotan múltiples ensayos creadores, conceptuales, poéticos, novelísticos, siempre renovados desde el retorno a esta situación originaria. El análisis de esta contraposición ciencia-religión, que nos sitúa en el básico momento de la filosofía de la religión unamuniana puede ser realizado tanto atendiendo a su formulación conceptual como a su sustrato biográfico. La obra de Unamuno, especialmente en *Del sentimiento trágico*, nos da la versión conceptual sobre la cual el antagonismo se asienta. El análisis biográfico nos entrega importantes claves vitales de esta instalación en lo que la obra antes citada designa como «el fondo del abismo».

## I. LA INSTALACION EN LA DUDA; SU DIMENSION BIOGRAFICA

La instalación en la duda —más adelante matizaremos el concepto de fe dubitante—, aquello que horrorizaba a Unamuno en el momento de su crisis, es justamente la situación que define el posterior Unamuno agónico. En las páginas del *Diario íntimo*, en su patético y empecinado intento por recuperar la fe de la infancia escribe don Miguel: «¿Estaré condenado a perpetua duda?»<sup>4</sup>. Tal perspectiva, como en una tragedia griega, anticipa el destino de Unamuno. Pero la visión que en los momentos de

3. Consideración que Javier Sádaba aplica también al autor de este trabajo: J. Sádaba, «La filosofía de Carlos París»: *Anthropos* 77 (1987), 45.

4. *Diario íntimo*, en O. C. VIII, 836.



la crisis se representa como la de una «vida estúpida y vegetativa», la que le obligaría a elegir entre la «creencia y la imbecilidad ante una vida envenenada por la certeza de su fin y la obsesión de la nada»<sup>5</sup>, se trocará después en fuente, en manantial de una «vida de veras» frente a la existencia crepuscular.

Ciertamente, el conocimiento de la crisis de 1897 y el descubrimiento por Zubizarreta del *Diario* de Unamuno, así como su posterior publicación, han arrojado una luz decisiva sobre nuestro autor<sup>6</sup>. Cabalmente en relación con las claves religiosas de la obra y la personalidad de Unamuno. Es el Unamuno de la crisis un hombre en quien chocan dos experiencias vitales, dos etapas de la existencia con opuestas actitudes religiosas: la infancia creyente, con su fe ingenua, y la juventud racionalista, agnóstica o descreída, alimentada en el científicismo, después en un socialismo que, de todos modos, no irá dejando de cargarse de tintes religiosos. Ambas etapas han sido directa o indirectamente evocadas por Unamuno en diferentes momentos de su obra con el peculiar sentido de añoranza, de lucha con el tiempo, que es propio del escritor vasco<sup>7</sup>. Y ambas se sedimentan en las tesis y en las recreaciones vivenciales del Unamuno maduro. Evidente es que semejante sucesión de etapas, la infancia creyente, la juventud descreída, no constituye ningún fenómeno singular en nuestro medio, sino, tanto en aquellos como en posteriores tiempos, algo muy común. Pero lo genuino de Unamuno es el empecinado mantenimiento de ambas etapas y su enfrentamiento. Según podemos colegir, fue el arranque de la crisis en aquella noche de marzo de 1897 la insatisfacción ante la razón materialista, centrada en la angustia del yo y su inmortalidad. Repentinamente levantada hasta la lucidez paroxística de la conciencia, tras su incubamiento en lo que ha designado Zubizarreta como la «antesala de la crisis»<sup>8</sup>. Todo el mundo de la niñez se levanta frente a los ideales juveniles. Y sobreviene entonces el intento, que posteriormente el mismo Unamuno descalificará, por recuperar ingenuamente una rotunda, enteriza fe infantil. Recurriendo, así, como un adolescente al padre Lecanda, encerrándose ulteriormente para resolver su gran problema y redactando su diario<sup>9</sup>. «Imbécil o creyente». Todavía «Nicodemo el fariseo», en 1899 sueña con la vuelta a la infancia, con el renacimiento a partir del seno materno.

5. *Ibid.*

6. Sobre la crisis de Unamuno: A. Sánchez Barbudo, «Una crisis decisiva: la crisis de 1897», en *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Madrid, 1959; A. Zubizarreta, «Aparece un diario inédito de Unamuno»: *Mercurio Peruano* XXXVIII (1957), 182-189; Id., *Unamuno en su «nivola»*, Madrid, 1960; Id., *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, 1960.

7. Aunque las referencias en este sentido serían innumerables, mencionaría una especialmente emotiva: la escrito en que tanto la infancia como la juventud son evocadas: *En mi viejo cuarto*, en O. C. VIII, 261-267.

8. A. Zubizarreta, «Desconocida antesala de la crisis de Unamuno», en *Tras las huellas de Unamuno*, cit.

9. Sobre los aspectos biográficos de la crisis, puede verse E. Salcedo, *Vida de don Miguel*, Salamanca, 1964, cap. 7.

Y por aquel mismo tiempo, la imaginación de Unamuno en su primera obra teatral, *La Esfinge*, escenifica el mundo de la infancia como un paraíso, el paraíso perdido más allá de la historia, de la ciencia, de la civilización. Es la iniciación del tercer acto, cuando el protagonista, hastiado de su lucha política, penetra en la escena y encuentra a un padre de familia que va dejando caer en las almas de sus dos hijos el relato del Génesis. Asistimos, así, a la contraposición de dos mundos. A la letra, que mata, como se complacerá en decir Unamuno, se antagoniza la comunicación viva, verbal —como la de Adam con Yahvé—, a la técnica, y la urbe, el contacto con la naturaleza, a la guerra cainita, la paz. Y, decisivamente, a la muerte, la inmortalidad. «¡Oh, los niños, los dioses inmortales!», cual se dirá en *El hermano Juan*, los ignorantes de nuestro destino efímero, instalados en el juego gozoso de vivir. El desgarramiento entre la vocación religiosa y la civilización será estructurado años después, en la nueva crisis del destierro, en *La agonía del cristianismo*, pero sobre todo se hace patente aquí el tantálico anhelo de aquel mundo feliz en que los frutos del árbol de la ciencia, con su duro amargor, no han sido mordidos. En que la duda metódica era sustituida por la confianza.

Es, empero, un mundo al cual no resulta posible retornar. Hay que comprometerse en éste, con sus afanes temporales, su faenar y su ciencia demoleadora. Como destino queda entonces la instalación en la duda. Se ha filosofado sobre la religión desde la crítica de ésta en Feuerbach, desde el ateísmo radicalmente asumido en Sartre, o desde la convicción religiosa cual actitudes básicas que quizá puedan estar aureoladas por una última incertidumbre. Incertidumbre última, no explicitada. Unamuno asume esta filosofía desde la radical instalación en la duda. No puede lanzar por la borda sus evidencias racionalistas asentadas en la ciencia, refugiándose en el compromiso, el «bacielymismo», según su terminología quijotesca, de la Escolástica, en las supuestas e inconsistentes pruebas de la existencia de Dios y la inmortalidad. Pero tampoco su angustia del yo y la inmortalidad le permite hallar reposo en una cosmovisión materialista cuya perspectiva de anonadamiento le horroriza, cual aterraba a Pascal, su hermano anímico, la visión de los espacios infinitos.

## II. LA CONSTRUCCION CONCEPTUAL DE LA DUDA. EL ANTAGONISMO CIENCIA-RELIGION

¿Por qué esta instalación de Unamuno en la fe dubitante? Me he referido a los aspectos caracterológicos y biográficos con la irresolución de la crisis. A la rivalidad del Unamuno infantil y del Unamuno joven. Pero, ciertamente, en la obra del pensador vasco la trama conceptual sobre la cual se asienta su posición encuéntrase construida y argumentada. Todavía en *Mi religión* diría Unamuno que nadie ha conseguido

convencerle ni de la existencia, ni de la no existencia de Dios, añadiendo que los argumentos de los ateos le parecen aún más superficiales y fútiles que los de sus contradictores<sup>10</sup>. En la construcción superiormente madura que aparece en *Del sentimiento trágico* las cosas se plantean de manera más rotunda y perfilada:

El racionalismo, y por éste entiendo la doctrina que no se atiende sino a la razón, a la verdad objetiva, es forzosamente materialista<sup>11</sup>.

Y así:

La idea de Dios en nada nos ayuda para comprender mejor la existencia, la esencia, y la finalidad del Universo. No es más concebible que haya un Ser Supremo, infinito absoluto y eterno que haya creado el Universo que el que la base material del universo mismo, su materia, sea eterna, infinita y absoluta<sup>12</sup>.

En *Sobre la filosofía española* se dirá:

No necesito a Dios para concebir lógicamente el universo, porque lo que no me explico, sin Él, tampoco con Él me lo explico<sup>13</sup>.

Y en términos paralelos podemos expresarnos respecto al problema del alma y su inmortalidad. La única comprensión del ser humano es la materialista:

Sólo salvan la inmortalidad del alma los sistemas dualistas (...) Y la razón es naturalmente monista. Porque es obra de la razón comprender y explicar el Universo, y para comprenderlo y explicarlo para nada hace falta el alma como sustancia impenetrable (...). La que en un tiempo llamaban psicología racional (...) ni es psicología, sino metafísica y muy turbia, ni es racional, sino profundamente irracional o, más bien, contrarracional<sup>14</sup>.

Más contundentemente aún, líneas antes, Miguel de Unamuno ha escrito en la misma obra:

No hay manera de probar racionalmente la inmortalidad del alma. Hay, en cambio, modos de probar racionalmente su mortalidad<sup>15</sup>.

Según vemos, el materialismo asimilado en la juventud no ha sido soltado como un lastre, sino que se encuentra vivo y asumido. Asumido no, ciertamente, de un modo absoluto y último, mas sí en la concepción de la razón, de lo racional, a que se discute no obstante la palabra defi-

10. *Mi religión*, en O.C. III, 261.

11. *Del sentimiento trágico de la vida* (en lo sucesivo, citaremos D.S.T.V.), en O. C. VII, 156.

12. *Ibid.*, 204.

13. *Sobre la filosofía española*, en O. C. I, 1164.

14. *D.S.T.V.*, en O. C. VII, 156-157.

15. *Ibid.*, 156.

nitiva. Es la situación irresuelta, abierta. Unamuno, empecinado en el hambre de inmortalidad, se revela frente a la razón:

Pues bien, ¡no! No me someto a la razón y me rebelo contra ella. Y tiro a crear en fuerza de fe a mi Dios inmortalizador y a torcer con mi voluntad el curso de los actos, porque si tuviéramos fe como un grano de mostaza, diríamos a ese monte: ¡Pásate de ahí! Y se pasaría y nada nos sería imposible (Mateo, XVII, 20)<sup>16</sup>.

¿Irracionalismo? A veces se ha tratado de colgar esta etiqueta a Unamuno. El párrafo, particularmente desesperado, desaforado, que acabo de citar, parecería justificar más literalmente el epíteto de «contrarracionalista», antes aparecido, aunque en un sentido distinto, respecto a la psicología racional. Y ciertamente es el término que asume Unamuno:

...lo absoluto, lo irrevocablemente irracional es inexpresable, es intrasmisible. Pero lo contra-racional, no. Acaso no haya modo de racionalizar lo irracional; pero lo hay de racionalizar lo contra-racional, y es tratando de exponerlo<sup>17</sup>.

El irracionalismo histórico, añadamos, en sus formas más arteras, enmascara la razón y la disfraza al socaire de una pretendida racionalidad. Tal es el caso de la Escolástica o de la teología en el sentir de Unamuno. Y en sus formas más descaradamente desnudas, el irracionalismo pretende aplastar la razón, anularla y suplantarla por fuerzas irracionales a las que se otorga superior validez. En el caso de Unamuno lo cierto es que se mantiene, en sus textos más definatorios y decisivos, la razón viva y actuante en su versión contundente, científico-materialista. Como un enemigo fraternal, con quien se lucha eternamente pero a quien no se derrota jamás. De tal modo que si de contrarracionalismo se habla, podríamos también correctamente señalar un «contra-sentimentalismo». Es la lucha de lógica y «cardíaca» que aparece en los momentos culminantes.

Recordemos, así, el momento central en *Del sentimiento trágico*. Recapitulando la reflexión anterior se señala la imposibilidad de hacer del «consuelo», es decir, del ansia de inmortalidad y del sentido personal del universo, «verdad racional», así como la paralela necesidad de abandonar la postura de aquéllos que de la verdad racional del materialismo quieren hacer consuelo. Para afirmar:

(...) mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañablemente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible<sup>18</sup>.

16. *Ibid.*, 139.

17. *Ibid.*, 184.

18. *Ibid.*, 172.

## III. PECULIARIDAD DE LA DUDA UNAMUNIANA: DUDA Y FE

Hemos hablado de «instalación en la duda». Y sería ya el momento de precisar y revisar tal expresión, reconociendo, en primer lugar, que el término de «instalación» no es muy adecuado para el talante de Unamuno, pero, sobre todo, precisando sus posiciones respecto al concepto de duda. Unamuno, en efecto, se pronunció no sólo contra el dogmatismo creyente o el descreído, sino también contra el dogmatismo agnóstico. Su propia posición es ciertamente presentada como una situación de «duda», mas no sólo como tal. «Es la duda, sí, pero es mucho más que la duda». Y, así, contrapone el escritor vasco esta duda vital, esta incertidumbre, a la duda cartesiana, «duda filosófica, de estufa». Duda «provisoria» como la «moral provisional» que funda. Mientras que esta otra duda es una duda de pasión, es el eterno conflicto entre la razón y el sentimiento, la ciencia y la vida, la lógica y la biótica<sup>19</sup>. Definitivamente, más que de duda podríamos hablar de «agonía» en el sentido helénico-unamuniano del término. Del Unamuno agónico, según la expresión utilizada por la crítica para referirse a las posturas más centrales y típicas del Unamuno maduro.

Y es que, ciertamente, en esta lucha, inacabable y creadora, el alcance de los papeles jugados por los agonistas no es parigual. El protagonismo principal corresponde a la pasión, al hambre de inmortalidad y de sentido personal del universo. Es ella la que abre todo un mundo. La razón, en el fondo, más aún que negar, tomando posición, desconoce el problema. En una curiosa e interesante anticipación de lo que serán las posiciones del positivismo lógico, Unamuno afirmará que «racionalmente carece hasta de sentido el plantearlo»<sup>20</sup>, refiriéndose, naturalmente, al problema de la inmortalidad. El papel de la razón, fundamentalmente, consiste en configurar el sentido agónico de la fe, de la pasión, actuando como un aguijón, como una frustración creadora, como una espina, según la gráfica expresión del amigo de Unamuno, Areilza<sup>21</sup>.

En esta línea, el concepto de duda es asumido sintéticamente con el concepto de fe, determinando el de «fe dubitante» cual expresión de la verdadera fe. Así lo explica Unamuno en sus poemas bautizados como «Salmos». Clama en el primero de ellos llamando a un Dios que se esconde, y pidiendo patéticamente que revele su rostro:

Señor, ¿por qué consientes  
que te nieguen ateos?  
¿Por qué, Señor, no te nos muestras  
sin velos, sin engaños?  
¿Por qué, Señor, nos dejas en la duda,

19. Cf. *Ibid.*, 172-173.

20. *Ibid.*, 174.

21. Carta de Areilza a Jiménez Illundáin, reproducida por Hermán Benítez en *El drama religioso de Unamuno y cartas a Illundáin*, Buenos Aires, 1949, 138-139.

duda de muerte?  
 (...)  
 Señor, ¿por qué no existes?  
 ¿dónde te escondes?  
 Te buscamos y te hurtas,  
 te llamamos y callas,  
 te queremos y Tú, Señor, no quieres  
 decir: ¡Vedme, mis hijos!<sup>22</sup>.

Para seguidamente afirmar la superioridad de la fe dubitante en el *Salmo II*:

Fe soberbia, impía,  
 la que no duda,  
 la que encadena a Dios a nuestra idea.  
 (...)  
 La vida es dura  
 y la fe sin la duda es sólo muerte  
 (...)  
 Mientras viva, Señor, la duda dame  
 fe pura cuando muera  
 la vida dame en vida  
 y en la muerte la muerte<sup>23</sup>.

Así, la duda, transformada, recreada y sintetizada con la fe como «fe dubitante», muy lejos de aparecer cual una limitación, una «carencia privativa», que diría la Escolástica, se levanta a la verdadera fe. A la expresión soberana de autenticidad religiosa. Y desde aquí se revisa y perfila el concepto de fe.

Desde su ensayo *La fe* repetirá Unamuno que la fe no consiste en «creer lo que no vimos» sino en «crear lo que no vemos»<sup>24</sup>. La fe no aparece ya con su clásico sentido receptivo —aquel don, aquella gracia que todavía esperaba Miguel de Unamuno en su crisis—, sino que es percibida como un acto creativo. Levantado desde la subjetividad y la voluntad humanas. Porque la fe reside en el «querer creer». Así lo expresa ya el escritor vasco en *Mi religión* cuando afirma: «Y si creo en Dios, o por lo menos creo creer en él, es ante todo porque quiero que Dios exista...»<sup>25</sup>. En las páginas de dicho ensayo, en 1907, el antagonismo entre la razón y el corazón aún no se encuentra perfilado y estructurado, cual ocurrirá en *Del sentimiento trágico*, esta vez se emplaza en un estado de incertidumbre. Unamuno habla, así, de la necesidad de vivir «sobre hipótesis»<sup>26</sup>. Pero la afirmación de la religión como lucha se establece, convirtiéndose en *leit-motiv* de todo el ensayo:

22. *Salmo I*, en O. C. VI, 217.

23. *Ibid.*, 221.

24. O. C. I, 962.

25. *Mi religión*, en O. C. III, 261.

26. *Ibid.*, 259.

Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de no encontrarlas mientras viva...; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con él luchó Jacob<sup>27</sup>.

Quizá el lector actual, recordando la evocación en Camus del mito de Sísifo, como expresión de un sentido de la vida que se justifica por sí misma, una vez que han caído los ídolos trascendentes, pueda encontrar también acentos de Sísifo en esta visión unamuniana de la religiosidad. En esta afirmación de la religión cual perenne lucha, enconado esfuerzo sin término que encuentra en sí misma su justificación y sentido. Pero dentro del mundo unamuniano sería más adecuadamente la figura de Don Quijote el símbolo de este batallar, cabalgando sobre derrotas, que nos convoca por la mera grandeza del empeño, desafiando la mezquina realidad.

#### IV. RELIGION, ONTOLOGIA Y ONTOESTETICA. LA RELIGION COMO SOTERIOLOGIA EXISTENCIAL

En el mundo bíblico Yahvé llama al hombre que ha escapado de su mano, del proyecto creador. A Adán que se oculta, a Abrahán que fielmente comparece y se aprestará al sacrificio<sup>28</sup>. En el mundo unamuniano es el hombre el que llama a un Dios oculto en tan insondable lejanía que hace dudar de su existencia. En el relato del Génesis Yahvé crea al hombre a partir del barro de la tierra, en la concepción unamuniana el hombre crea a Dios con sus lágrimas, su desolación, el barro de su miseria. Asistimos a una curiosa inversión de perspectivas. Y la clave se encuentra en el modo peculiar en que la religión se engarza con la visión del ser en Unamuno.

Entre la religión y la ontología de Unamuno, existe, en efecto, una esencial y característica relación. Se puede así, en primer lugar, detectar un llamativo isomorfismo entre la filosofía unamuniana de la religión y su percepción de la existencia. El escepticismo racional como insatisfacción originaria y como aguijón, en el campo religioso, se análoga con la visión cierta, pero angustiosa, de la nada que no sólo circunda a nuestra existencia en su origen y su término, sino que la penetra —como la duda a la fe— en el carácter efímero del presente y en la libertad que va sepultando posibilidades, «ex-futuros», convirtiendo la conciencia en un cementerio. Por otra parte, la fe rotunda equivaldría a la plenitud ontológica, a la infinitud, al anhelado pero imposible «serlo todo». Y entre ambos términos se levanta la voluntad de fe como querer creer y como

27. *Ibid.*, 260.

28. Néher ha desarrollado bella y profundamente esta idea como aspecto central del pensamiento bíblico: A. Néher, «La filosofía hebrea y judía en la Antigüedad», en Brice-Parain (eds.), *Historia de la filosofía* I, Madrid, 1972, 52-57.

creación de su objeto, de un lado; de otro, la voluntad de ser, el «querer ser» y construir nuestra realidad frente a la existencia crepuscular, el «vivir de veras» en la conciencia de nuestra fragilidad, de nuestra nihilidad ontológica resignada a tal. Mas no se trata sólo de una analogía estructural entre recorridos paralelos, sino de un último enraizamiento de la religión en la ontología y la percepción unamuniana del ser, de la propia existencia. La búsqueda de Dios, así, se levanta justamente desde el horror ante la nada, desde el deseo de salvarnos de ella. Es el Dios, cuyo sepulcro debemos rescatar, para esperar «dando voces de suprema desesperación y derritiendo el corazón en lágrimas a que Dios resucite y nos salve de la nada»<sup>29</sup>. Un Dios que se levanta del sepulcro no para redimirnos del pecado, sino de la nihilidad que nos habita y nos acecha. La religión adquiere el sentido de una soteriología existencial. Significativa es, en este sentido, la *Oración del ateo*:

¡Qué grande eres, mi Dios! Eres tan grande  
que no eres sino Idea; es muy angosta  
la realidad por mucho que se expande  
para abarcarte. Sufro yo a Tu costa,  
Dios no existente, pues si Tú existieras  
existiría yo también de veras<sup>30</sup>.

No sólo para afirmar y salvar la propia existencia, también para dar sentido a la conciencia perdida en el universo y salvar al universo mismo<sup>31</sup>. Es, a mi modo de ver, según he señalado en mi libro *Unamuno: Estructura de su mundo intelectual*, el último horizonte en que la problemática de Unamuno se emplaza<sup>32</sup>. Aquello que él designa como «el gran enigma de la Esfinge»: la pregunta por el sentido, la finalidad del universo entero. Un problema central de la Modernidad desde Copérnico y Galileo, con el sentimiento de pérdida del ser humano en un universo infinito, mecánico, opaco. Y que ha disparado las reacciones más diversas desde Pascal hasta Kant y el idealismo, hasta Teilhard de Chardin y Monod en nuestro siglo, por citar ejemplos significativos. Y que ha determinado reacciones literarias, también, como las que encontramos en los «poetas metafísicos» ingleses, tan leídos por Unamuno.

Justamente, para Unamuno, el sentimiento de lo religioso encontraría aquí su raíz originaria, sus claves decisivas, desde la experiencia primaria de la confrontación de la conciencia con el universo y su enfrentamiento con él:

29. *Vida de Don Quijote y Sancho*, en O. C. III, 59.

30. *Rosario de sonetos líricos*, en O. C. VI, 359.

31. «Queremos no sólo salvarnos, sino salvar el mundo de la nada. Y para esto Dios. Tal es su finalidad sentida» (D.S.T.V., en O. C. VII, 218). «Hemos creado a Dios de la nada...» (*Ibid.*, 201).

32. C. París, *Unamuno: Estructura de su mundo intelectual* (en lo sucesivo, citaremos U.E.M.I.), Barcelona, <sup>1</sup>1989.



La religión, desde la del salvaje que personaliza en el fetiche al Universo todo arranca... de la necesidad vital de dar finalidad humana al Universo, a Dios, para lo cual hay que atribuirle también conciencia de sí y de su fin, por tanto<sup>33</sup>.

La imagen de Dios creada por el hombre, haciéndose en el hombre, que posteriormente consideraremos, alcanzaría ya, según vemos, un sentido originario en lo religioso. Y la categoría de lo divino, que en Unamuno precede a la idea de Dios, encontraría su raíz en un mecanismo de proyección, que nos recuerda —ciertamente con un alcance muy diverso— a Feuerbach:

No fue, pues, lo divino, algo objetivo, sino la subjetividad de la conciencia proyectada hacia afuera, la personalización del mundo<sup>34</sup>.

La «inseguridad ontológica»<sup>35</sup> que antes apreciábamos como algo tan propio de la experiencia del ser en Unamuno, se apodera, como imágenes expresivas, de ideas tales como la «niebla» y el «sueño». Y se vierte en lo que podemos designar cual una «ontoestética», utilizando el término «estética», no en el sentido de teoría de la belleza, sino de sensibilidad<sup>36</sup>. Es la necesidad de sentir el ser, de experimentarlo al vivo, «de bulto» como Unamuno dice. La literatura de creación del escritor vasco, especialmente su novela, recorre estos caminos. Sus personajes expresan esta voluntad de «querer ser» o de «querer no ser», de voluntad y de «noluntad», de existir de veras. Para la cual Dios era la suprema garantía. Y que se desarrolla a través de las grandes pasiones, las conmociones que nos hacen percibirnos existentes. El sufrimiento, en primer lugar. El dolor espiritual en que, al «poner nuestra realidad en el potro», según la gráfica metáfora que García Bacca aplica a Unamuno<sup>37</sup>, sentimos al vivo nuestro ser y también el de los demás, rompiéndose el exoesqueleto de la soledad. Valoración del sufrimiento cuya relación con Sabatier ha analizado Orringer<sup>38</sup>. Mas no es ésta la única experiencia ontoestética, ontopatentizadora. También el amor, el odio, son poderosos impulsos que nos afirman, que nos revelan nuestro existir. Y el hambre, el hambre de pan y de inmortalidad.

Y en toda esta ontoestética los temas religiosos resuenan, de un modo que ahora sólo puedo evocar. Criaturas oníricas, sombras de sueño ¿somos sólo un sueño de Dios? En *Niebla*, la interrogación se

33. D.S.T.V., en O. C. VII, 238.

34. *Ibid.*, 202.

35. Sobre el concepto de «inseguridad ontológica», cf. C. París, «La inseguridad ontológica, clave del mundo unamuniano»: *Revista de la Universidad de Madrid* XII/49-50 (1964), 93-123.

36. Sobre la que designio como «ontoestética» de Unamuno y su desarrollo, cf. C. París, *U.E.M.I.*, VI: «La experiencia del ser y su sentido».

37. J. D. García Bacca, «Unamuno o la conciencia agónica», en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Caracas, 1947, I, 95-176.

38. Cf. N. R. Orringer, «Sobre las fuentes de *El sentimiento trágico de la vida*», en *Id.*, *Unamuno y los protestantes liberales* [1912], Madrid, 1985, 113.

plantea en un ámbito en que la fragilidad de nuestro ser expósito, como el perro abandonado y recogido por Augusto Pérez, inunda la sensibilidad del relato<sup>39</sup>. Y en que la relación autor-personaje levantada al conflicto, aparece como modelo de la relación Dios-criatura. Otras veces es el gran tema bíblico de Caín, de la discordia entre humanos que se disputan la fragilidad del ser, riñendo como mendigos por sus migajas. Y también el drama de la esterilidad y la disputa del hijo, bíblicamente percibidos, en el mundo femenino imaginado por Unamuno, no siempre con mucho acierto.

#### V. RECREACION DE LA IDEA DE DIOS. HUMANIZACION Y COSMOLOGIZACION DE LO RELIGIOSO

La ontología de Unamuno no sólo desemboca en la religión cual intento salvador, sino que, además, su dimensión «ontoestética» ilumina y configura peculiarmente el panorama de la religiosidad de un modo renovador. Así, de una manera muy decisiva, la imagen de Dios. Ciertamente la concepción metafísica del Primer Motor aristotélico o de la Causa Primera del universo en la Escolástica es abandonada. También la idea del Dios trascendente, lejano, autosuficiente, sustituida por la interiorización de la idea de Dios, a la cual ya me he referido; por la visión de un Dios que se hace en nuestras entrañas espirituales. En principio esta traslación, este giro, guarda estrecha relación con el planteamiento de la fe como creación:

La fe en Dios consiste en crear a Dios; y como es Dios el que nos da la fe en Él, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros<sup>40</sup>.      ►

Pero, más ampliamente, esta visión recoge la sensibilidad ontoestética de Unamuno, la valorización de la compasión que se realiza culminantemente en ella. «Se crea Dios a sí mismo en nosotros por la compasión, por el amor»<sup>41</sup>. Situación que se levanta a patéticos términos, al aparecer la imagen de un Dios arropado por el calor del alma humana, como Abisag la Sunamita calentaba con su cuerpo la vejez de David, según el simbolismo utilizado en *La agonía del cristianismo*. Es la imagen de un Dios hijo del hombre, creado por el hombre, que ya he parangonado con la de Feuerbach, percibida, sin embargo, no cual alie-

39. Cf. C. París, *U.E.M.I.*, cap. III, espec. 102 ss.

40. *D.S.T.V.*, en O. C. VII, 223.

41. Unamuno insiste en esta complementariedad, este mutuo hacerse, contrastando su pensamiento con la explicación reductora antropomórficamente de la religión. «Hay hombres ligeros y exteriores... que creen haber dicho algo con decir que lejos de haber hecho Dios al hombre a su imagen y semejanza, es el hombre el que a su imagen y semejanza se hace sus dioses, o su Dios, sin reparar, los muy livianos, en que si esto segundo es así, se debe a que no es menos verdad lo primero. Dios y el hombre se hacen mutuamente... Dios se hace o se revela en el hombre y el hombre se hace en Dios, Dios se hizo a sí mismo...» (*D.S.T.V.*, en O. C. VII, 209).

nación, sino como realización, como necesidad mantenida y cristalizada, inspirada en la posibilidad misma de lo divino. Y complementada, además, en singular reciprocidad, por la idea del hombre creado por Dios.

Aún más lejos, el sentido de compasión, la idea del descubrimiento del otro en el dolor compartido suscita la imagen de un Dios sufriente. Es un Dios no sólo íntimo, próximo, sino «prójimo» en el sentido evangélico. «Crear en Dios es amarle y amarle es sentirle sufriente, compadecerle»<sup>42</sup>.

Recoge, al respecto, Unamuno la posible acusación de «blasfemia», pues el sufrimiento, frente a la infinitud y la omnipotencia, implica la limitación. Unamuno, empero, no retrocede, sino que replantea, inmanentizándola, la idea de Dios:

Dios, la conciencia del Universo, está limitado por la materia bruta en que vive, por lo inconsciente de que trata de liberarse y liberarnos<sup>43</sup>.

El Unamuno filósofo de la evolución a que ulteriormente aludiré, se encuentra, así, en coincidencia con las intuiciones ontoestéticas del Unamuno agónico, con su necesidad de sentir humana y expresivamente a Dios.

Mas cuando se trata de Cristo, del Dios-Hombre o del Hombre-Dios, no es preciso romper la ortodoxia teológica para vivenciar un Dios sufriente. Un Dios en que, a través de la asunción hipostática de la naturaleza humana, en el decir teológico, el sufrimiento se une a lo divino. Un Dios que, además, no es preciso recrear íntimamente, sino simplemente contemplar. Como Unamuno contempla el lienzo velazqueño del Cristo crucificado.

*El Cristo de Velázquez.* El largo poema, sin duda, representa un momento fundamental y peculiar en el itinerario religioso de Unamuno, un alto en el que se descubre al borde del camino la imagen del Crucificado. Es ahora una presencia externa la que se yergue ante los carnales ojos de Unamuno, no una adivinada lejanía ni una visión interior. Esta detención ante lo inmediato, ante lo manifiesto, genera un peculiar sentir, un cierto reposo centrado en la figura de Cristo frente a la llamada al tantálico esfuerzo. Ribera de Ventosa ha podido hablar del «consuelo» como motivo fundamental en esta larga contemplación poética del Cristo de Velázquez<sup>44</sup>.

La presencia que se nos ofrece es la de un Hombre-Dios. La humanidad se exhibe a su luz más cruenta como dolor y muerte. Mas en ella se revela a Unamuno el misterio de la Redención. De una Redención

42. *Ibid.*, 232.

43. *Ibid.*

44. Cf. E. Rivera de Ventosa, «El cristianismo de Unamuno»: *Cuadernos Hispanoamericanos* 440-441 (1987), 205-230, espec. 220.

que no nos libera, recordemos, del pecado sino de la nada, de la muerte, de la finitud. Y así, la palabra de Unamuno en la «Oración final» suena especialmente confiada.

Cristo, de «humanidad blanca cumbre», evidente, presente, es, en efecto, la «luna», «que en la noche nos dice que el sol vive y nos espera...»<sup>45</sup>, «...eres el Hombre que en su divina desnudez nos llega del sol enegador la eterna lumbre»<sup>46</sup>.

Por la mediación de Cristo, *Cristo, nuestro hermano* en el título de Karl Adam, hermano en la carne, parece llegarle a Unamuno, en reflejo, en espejo, al modo paulino, la luz no encontrada por otros caminos, por itinerarios racionales que la niegan, por esfuerzos pasionales que, como he dicho, tantálicamente, nunca alcanzan su objeto.

Y no sólo nos llega el reflejo de la divinidad solar, del sol oculto en esta noche oscura, también a la nueva luz los seres humanos y el universo mismo son divinizados. Desde la contemplación del Hombre-Dios crucificado, traspasando la imagen humana hacia lo divino, la visión de esta comunicación en la figura del Verbo encarnado se extiende a la condición humana en general, vindicando su divinización. «Somos hombres, esto es: somos dioses», escribirá Unamuno<sup>47</sup>. «Este es el Dios a que se ve; es el Hombre»<sup>48</sup>. Y el universo todo, también la «vagabunda tierra», es humanizada, por ende «sacramentada», la «Santa Tierra»<sup>49</sup>.

La religiosidad de Unamuno ya se había expresado con acentos telúricos y cósmicos en señalados momentos. Aunque en otros ocasionalmente —cual en «El Cristo de Palencia»—, aparezca la imaginación de la tierra como negatividad<sup>50</sup>. Decisivamente el sentimiento de la compasión se extiende a toda la realidad, incluido el universo entero. Es el dolor de Unamuno ante la «lejana estrella que brilla allí arriba» y que se «apagará algún día», que le hace exclamar «¡Pobre cielo!»<sup>51</sup>. Y entonces la angustia ante la nada, la voluntad soteriológica no se agota en lo humano sino que se extiende cósmicamente. «Queremos no sólo salvarnos sino salvar al mundo de la nada», afirmación que ya antes hemos comentado.

A partir de su fe dubitante, de su duda-fe, y de su angustia existencial, Unamuno reconstruye el mundo de lo religioso. Si tratáramos de situar sus posiciones en el dilatado campo de la religiosidad humana, tendríamos que señalar, evidentemente, su carácter cristiano. Es el ámbito cultural en el cual Unamuno desarrolla su vida y su obra. Y en el cual el sentido de la individualidad y su angustia ha surgido de una

45. *El Cristo de Velázquez*, en O. C. VI, 491.

46. *Ibid.*, 421.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*, 419.

49. *Ibid.*, 483-484.

50. Cf. C. París, *U.E.M.I.*, cap. VI, espec. 123 ss.

51. *D.S.T.V.*, en O. C. VII, 191.

manera que sociológicamente ahora no podemos estudiar. Pero el cristianismo de Unamuno no es encasillable. Desde el punto de vista de la tradicional ortodoxia católica sería un hereje —obviedad que descubrió anatematizadamente en los tiempos del franquismo el obispo Pildain para lanzar sus iracundias—, un denunciador de la Escolástica teológica y de tópicos tales como el «reinado social de Jesucristo». Y, sin embargo, trata de resucitar motivos profundos del catolicismo y expresar en su obra la tradición hispánica de esta raigambre. Por otra parte, está impregnado de lecturas de la teología protestante liberal, también del llamado «modernismo», aspecto que ha sido meticulosamente estudiado por Orringer<sup>52</sup>. Aquello en que Unamuno se identifica con el cristianismo es, muy coherentemente con todo lo que acabamos de analizar, su sentido de lo personal y la valoración de la figura de Cristo, al margen de las confesiones y contradiciendo los dogmas. Como escribió a Ortega, «lo grande del cristianismo es ser el culto a una persona, a la persona, no a una idea. No hay más teología que Cristo mismo, el que sufrió, murió, y resucitó. Y sólo me interesan las personas»<sup>53</sup>. Aquello que definitivamente hemos visto expresado en *El Cristo de Velázquez*.

VI. OTROS HORIZONTES: LA FILOSOFIA DE LA EVOLUCION,  
EL UNAMUNO CONTEMPLATIVO, *SAN MANUEL BUENO, MARTIR*

Hemos contemplado las perspectivas religiosas del «Unamuno agónico». Pero la compleja obra del pensador vasco en diversos momentos se abre a otros horizontes. Tal ocurre cuando Unamuno reflexiona sobre la evolución, cuando se deja llevar por sus tendencias contemplativas, o cuando nos da el singular mensaje de *San Manuel Bueno, mártir*.

Unamuno, lector y admirador de Darwin, bosquejó una peculiar concepción filosófica de la evolución que aflora en distintos pasajes de su obra y, sobre todo, es orgánicamente desarrollada en el discurso que en Valencia pronunció con motivo del primer centenario de Darwin. Lo más interesante de tal elaboración —que ciertamente Unamuno plantea en términos de «ensueño», de fantasía «mitopoética»—, desde nuestro actual punto de vista, reside en que en ella el antagonismo ciencia-religión es sustituido por una construcción armónica, sintética. Las ideas de Darwin, como tal científicas, es decir, neutrales, según subraya el mismo Unamuno, sirven de fundamento al desarrollo por parte de éste de una visión que integra nuestros anhelos espirituales en la imagen evolutiva, superando el desgarramiento entre la conciencia humana y la concepción científica del universo; cediendo paso a una reconciliación. De tal manera que Unamuno, frente a la lectura materialista del evolu-

52. Cf. N. R. Orringer, o. c.

53. L. Robles (ed.), *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, cit., 101, carta XXVI.

cionismo, agudizadora del conflicto ciencia-religión, se sitúa en el terreno de las que podemos designar como filosofías espiritualistas de la evolución, anticipando especialmente las ideas desarrolladas por Teilhard de Chardin, que hace algunas décadas provocaron tantos debates.

Sin entrar detalladamente en el tema, diremos que la evolución aparece como un «proceso» dotado de sentido, en cuyo centro el ser humano se sitúa<sup>54</sup>. Las categorías que rigen tal proceso son organizadas como pares dialécticos, entre la interioridad asimiladora y la exteriorización expansiva, la entropía y la antientropía, engendrando «sociedades» crecientemente organizadas, según expresión que anticipa a Whitehead. El despliegue, el desarrollo creciente de la conciencia se muestra como vector decisivo de todo este decurso, culminando en la conciencia reflexiva humana, el «serse», el ser humano que no sólo es, sino que «se es» ante sí mismo y ante el cual la realidad se representa. Mas el proceso aún no se encuentra concluso, apunta hacia una más alta cumbre, crear la «conciencia colectiva social» dentro de la cual viven las conciencias individuales y forjar «la conciencia universal cósmica». Para desembocar, terminalmente, en la «anacefalaiosis», en la «apocatástasis». Recapitulación y asunción de todo el pasado, de tal modo que «resucitarán en ella todos cuantos antes fueron». Representándose, así, lo que sería una verdadera liberación de la designada por Walter Benjamin como *memoria passionis*. Y no es en el discurso la idea de un Dios terminal la que se revela, cual en otros momentos de Unamuno, sino la de «un Universo que vuelve a Dios». Un Dios Alfa y Omega de una historia cósmica en cuyo corazón se sitúa lo humano y dentro de la cual nuestras raíces telúricas son sublimadas religiosamente.

Nuevas perspectivas, también, nos ofrece el «Unamuno contemplativo», investigado con profundidad por Blanco Aguinaga<sup>55</sup>. Reverso del Unamuno agónico, la angustia de la finitud y el afincamiento en ella ceden paso en repetidas situaciones al goce del sentimiento oceánico, el sosiego de sentir borrarse los límites del yo, fundiéndose con la plenitud de realidades más amplias. Muy lejos de representar una contradicción entre incompatibilidades, esta ambigüedad expresa la doble tendencia de nuestro psiquismo —como ha visto Fromm— hacia la afirmación y la regresión. Unamuno es singularmente sensible a ambas tendencias. El paroxismo de la individualidad, del límite, en ocasiones repentinamente se rompe, se invierte y se transforma en abandono, en entrega. El pensador vasco ha expresado literal y gráficamente esta situación, al representarse ante la amenaza de la Esfinge, tanto la angustia de ser devora-

54. Para una exposición de la filosofía unamuniana de la evolución, aquí sólo esbozada, cf. C. París, *U.E.M.I.*, cap. V: «La filosofía unamuniana de la evolución».

55. C. Blanco Aguinaga, *El Unamuno contemplativo*, México, 1959.

do como la «dulzura» y el «dolor sabroso» de ser tragado por ella<sup>56</sup>. La nostalgia del claustro materno, repetidas veces reflejada en las páginas de Unamuno y proyectada sobre la escena en situaciones tan expresivas como el final de *Soledad*, se sitúa a esta luz, así como la nostalgia del paraíso perdido. Ahora bien, desde el punto de vista religioso empalma esta sensibilidad con las tendencias panteístas que se abren paso en diversos momentos de la obra de Unamuno. Que hemos podido apreciar en el mismo Unamuno agónico, pero que encontrarían expresión culminantemente cumplida en algunos poemas y en descripciones novelísticas tales como el éxtasis de Pachico en *Paz en la guerra*. Rememoración de experiencias personales evocadas por Unamuno en *Recuerdos entre montañas* y que «un pedante dogmático», según decir del escritor vasco, no dejaría de calificar de «panteísmo»<sup>57</sup>. Calificación a la cual no tenemos más remedio que acogernos aun a riesgo de ser incluidos en tan denostada categoría humana.

También en *San Manuel Bueno, mártir*, como ya señaló Ferrater Mora<sup>58</sup>, se nos revela el despuntar de un nuevo Unamuno. Caracterizado por el final de la lucha, de la agonía. Se ha desvelado el misterio de la Esfinge. El héroe del relato, el párroco Manuel Bueno le ha visto la «cara a Dios» y ha descubierto la evidencia de la nada. Entonces la razón científica y la religión, personalizadas en el progresista Lázaro y el sacerdote Manuel Bueno, se reconcilian. La convicción de que su lucha es inútil se impone, mas también la conveniencia —que da sentido a la vida del párroco— de dejar dormir y soñar compasivamente, maternalmente, al pueblo, de aliviar con el opio de la ilusión en otra vida su actual existencia misérrima. La resignación y el consuelo sustituyen a la moral de la verdad y la batalla, al fin agotada en su estéril esfuerzo.

Que la visión de una realidad humana paupérrima, como la que encontró Unamuno en el viaje a Sanabria, inspirador del relato, haya derivado hacia la conversión de ésta en un escenario sobre el cual proyectar las propias inquietudes religiosas no deja de ser significativo del subjetivismo y el enclaustramiento que terminó caracterizando a parte de los intelectuales noventayochistas. Mas no es este aspecto crítico el que ahora me incumbe tratar, sino las posiciones religiosas de Unamuno que se revelan en esta imaginaria aventura suya.

56. D.S.T.V., en O. C. VII, 275. No menos significativo de este ambiguo entremezclarse de tendencias es el texto en que Unamuno evoca una salve cantada por los trapenses de Dueñas: «lanua coeli —gemían— ora pro nobis! Era un canto de cuna, cuna brizadora para la muerte. O mejor para el desnacimiento. Parecía que soñaban en ir volviendo a vivir, pero del revés, su vida; en ir desviviéndola, en retornar a la infancia..., en sentir en los labios el gusto celestial de la leche materna y en volver a entrar en el abrigado y tranquilo claustro materno... Y esto que tanto se parece al nirvana búdico..., es también una forma de agonía, aunque parezca lo contrario» (*La agonía del cristianismo*, en O. C. VII, 312).

57. *Recuerdo entre montañas*, en O. C. VII, 359. Una discusión del sentido del éxtasis de Pachico y su interpretación nihilista por Sánchez Barbudo, puede verse en C. París, *U.E.M.I.*, 218 ss.

58. J. Ferrater Mora, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, <sup>2</sup>1957, 115-116.

Evidentemente, toda la novela posee una clara impregnación nihilista. No sólo en las convicciones de Manuel Bueno sino en los mismos símbolos que surgen en el relato: el nombre de la diócesis «Renada», las quietas aguas del lago, con su atracción suicida, los copos de nieve que sobre ellas caen<sup>59</sup>. La conciencia humana aparece cual algo efímero sobre la imagen de una naturaleza permanente, anterior y posterior a la conciencia, absorbente, incluso, de ésta en una vida que se pega a ella. La naturaleza, levantada a absoluto, aparece a una luz más sombría que la de los éxtasis panteístas, acentuando los caracteres nihilistas, sin renunciar, sin embargo a una cierta religiosidad que sugiere un nirvana búdico —al respecto podemos recordar la influencia de Schopenhauer sobre Unamuno—. Aunque otras veces se muestra la naturaleza levemente animada. «Habré de rezar también por el lago y por la montaña», piensa Angelina<sup>60</sup>, —decisivo personaje, símbolo de la iglesia maternal en el mensaje del relato— en un momento de inspiración.

Religiosidad de la naturaleza, también sacralización de lo colectivo. Es la colectividad aldeana percibida como iglesia, la que sostiene a Manuel Bueno cuando desmaya en su recitado del Credo. Y la que tras la muerte lo mantiene vivo en su memoria, en la imaginación del pueblo que espera verle espejado en el lago o pasando sobre el fondo de las montañas hasta la extinción de toda conciencia, «hasta que un día hasta los muertos nos moriremos del todo»<sup>61</sup>.

La religiosidad de Unamuno se reconstruye con nuevos motivos en el complejo mensaje de esta obra, susceptible de múltiples lecturas. Mas la definitiva, la última, sería, a mi modo de ver, aquella que en medio de la ambigüedad entre la vigilia y el sueño nebuloso, establece el valor definitivo de lo moral, del buen obrar, mensaje que surgió ya en la *Vida de Don Quijote y Sancho* y ahora es encarnado por Manuel Bueno. En términos teológicos, cristianos, sería la afirmación de la caridad como virtud superior a la fe. Y es la interpretación que construye Angelina y que recoge Unamuno: «para un pueblo como el de Valverde de Lucerna no hay más confesión que la conducta»<sup>62</sup>. Añadamos en la meditación quijotesca y calderonianamente:

Mejor que indagar tu sueño y nuestro sueño, escudriñando el universo y la vida, mejor mil veces obrar el bien pues no se pierde el hacer bien aún en sueños. Mejor que investigar si son molinos o gigantes los que se nos muestran dañosos, seguir la voz del corazón y arremeternos, que toda arremetida generosa trasciende del sueño de la vida<sup>63</sup>.

59. Un análisis más detenido del complejo mensaje de esta obra y sus simbolismos, en C. París, *U.E.M.I.*, 257-265.

60. *San Manuel Bueno, mártir*, en O. C. II, 1147.

61. *Ibid.*, 1151.

62. *Ibid.*, 1154.

63. *Vida de Don Quijote y Sancho*, en O. C. III, 251.



## BIBLIOGRAFIA

1. *Obras*

Unamuno, M. de: *Obras completas*, 9 vols., Escelicer, Madrid, 1966-1971.

2. *Sobre la vida de Unamuno*

Salcedo, E.: *Vida de don Miguel*, Anaya, Salamanca, 1964.

3. *Sobre el pensamiento de Unamuno*

Blanco Aguinaga, C.: *El Unamuno contemplativo*, El Colegio de México, México, 1959.

Ferrater Mora, J.: *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, <sup>2</sup>1957; edición renovada, Alianza, Madrid, 1985.

Guy, A.: «Unamuno et la soif d'éternité. Présentation», en *Unamuno*, Seghers, Paris, 1964.

García Bacca, J. D.: «Unamuno o la conciencia agónica», en Id., *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Ministerio de Educación de Venezuela, Caracas, 1947, I, 95-176.

Marías, J.: *Miguel de Unamuno*, Espasa Calpe, Madrid, <sup>3</sup>1960.

Meyer, F.: *L'ontologie de Miguel de Unamuno*, PUF, Paris, 1955.

París, C.: *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Anthropos, Barcelona, <sup>2</sup>1989.

Serrano Poncela, S.: *El pensamiento de Unamuno*, FCE, México, 1953.

Schurr, Fr.: *Miguel de Unamuno. Der Dichterphilosoph des tragischen Lebensgefühls*, Francke, Bern - München, 1962.

4. *Sobre el problema religioso de Unamuno*

Benítez, H.: *El drama religioso de Unamuno*, Universidad de Buenos Aires, 1949.

Orringer, N. R.: *Unamuno y los protestantes liberales* [1912], Gredos, Madrid, 1985.

Rivera de Ventosa, E.: *Unamuno y Dios*, Encuentro, Madrid, 1985.

Sánchez Barbudo, A.: *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Guadarrama, Madrid, 1959.

Zubizarreta, A.: *Unamuno y su «nivola»*, Taurus, Madrid, 1960.

Zubizarreta, A.: *Tras las huellas de Unamuno*, Taurus, Madrid, 1960.

## TEXTOS

1. [*Exaltación de la duda*]

Fe soberbia, impía,  
la que no duda,  
la que encadena a Dios a nuestra idea.  
«Dios te habla por mi boca»  
dicen, impíos,  
y sienten en su pecho:  
«por boca de Dios te hablo!»  
No te ama, oh Verdad, quien nunca duda,  
quien piensa poseerte,

porque eres infinita y en nosotros,  
 Verdad, no cabes.  
 Eres, Verdad, la muerte;  
 muere la pobre mente al recibirte.  
 Eres la Muerte hermosa,  
 eres la eterna Muerte,  
 el descanso final, santo reposo;  
 en ti el pensar se duerme.  
 Buscando la verdad va el pensamiento,  
 y él no es si no la busca;  
 si al fin la encuentra, se para y duerme.  
 La vida es duda,  
 y la fe sin la duda es sólo muerte.  
 Y es la muerte el sustento de la vida,  
 y de la fe la duda.  
 Mientras viva, Señor, la duda dame,  
 fe pura cuando muera;  
 la vida dame en vida  
 y en la muerte la muerte,  
 dame, Señor, la muerte con la vida.  
 Tú eres el que eres;  
 si yo te conociera  
 dejaría de ser quien soy ahora,  
 en ti me fundiría,  
 siendo Dios como Tú, Verdad suprema.  
 Dame vivir en vida,  
 dame morir en muerte,  
 dame en la fe dudar en tanto viva,  
 dame la pura fe luego que muera.  
 Lejos de mí el impío pensamiento  
 de tener tu verdad aquí en la vida,  
 pues sólo es tuyo  
 quien confiesa, Señor, no conocerte.  
 Lejos de mí, Señor, el pensamiento  
 de enterrarte en la idea,  
 la impiedad de querer con raciocinios  
 demostrar tu existencia.  
 Yo te siento, Señor, no te conozco,  
 tu Espíritu me envuelve,  
 si conozco contigo,  
 si eres la luz de mi conocimiento,  
 ¿cómo he de conocerte, Inconocible?  
 La luz por la que vemos  
 es invisible.  
 Creo, Señor, en Ti, sin conocerte.  
 Mira que de mi espíritu los hijos,

de un espíritu mudo viven presos,  
 libértalos, Señor, que caen rodando  
 en fuego y agua;  
 libértalos, que creo,  
 creo, confío en Ti, Señor; ayuda  
 mi desconfianza.  
 (Salmo II [1906], en O. C. VI, 221-222.)

## 2. [Mi religión]

«Y bien, se me dirá, ¿cuál es tu religión?». Y yo responderé: «Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva; mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con Él luchó Jacob. No puedo transigir con aquello del Inconocible —o Incognoscible, como escriben los pedantes—, ni con aquello otro de «de aquí no pasará». Rechazo el eterno *ignorabimus*. Y en todo caso quiero trepar a lo inaccesible.

«Sed perfectos como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto», nos dijo el Cristo, y semejante ideal de perfección es, sin duda, inasequible. Pero nos puso lo inasequible como meta y término de nuestros esfuerzos. Y ello ocurrió, dicen los teólogos, con la gracia. Y yo quiero pelear mi pelea, sin cuidarme de la victoria ¿No hay ejércitos y aun pueblos que van a una derrota segura? ¿No elogiamos a los que se dejaron matar peleando antes que rendirse? Pues ésta es mi religión.

Esos, los que me dirijen esa pregunta, quieren que les dé un dogma, una solución en que pueda descansar el espíritu en su pereza. Y ni esto quieren, sino que buscan poder encasillarme y meterme en uno de los cuadrículados en que colocan a los espíritus diciendo de mí: «Es luterano, es calvinista, es católico, es ateo, es racionalista, es místico», o cualquier otro de estos motes, cuyo sentido claro desconocen, pero que les dispensa de pensar más. Y yo no quiero dejarme encasillar, porque yo, Miguel de Unamuno, como cualquier otro hombre que aspire a conciencia plena, soy especie única. «No hay enfermedades, sino enfermos», suelen decir algunos médicos, y yo digo que no hay opiniones, sino opinantes.

En el orden religioso apenas hay cosa alguna que tenga racionalmente resuelta, y como no la tengo, no puedo comunicarla lógicamente, porque sólo es lógico y trasmisible lo racional. Tengo, sí, con el afecto, con el corazón, con el sentimiento, una fuerte tendencia al cristianismo, sin atenerme a dogmas especiales de esta o de aquella confesión cristiana. Considero cristiano a todo el que invoca con respeto y amor el nombre de Cristo, y me repugnan los ortodoxos, sean católicos o protestantes —éstos suelen ser tan intransigentes como aquéllos—, que

niegan cristianismo a quienes no interpretan el Evangelio como ellos. Cristiano protestante conozco que niega el que los unitarios sean cristianos.

Confieso sinceramente que las supuestas pruebas racionales —la ontológica, la cosmológica, la ética, etc., etc.— de la existencia de Dios no me demuestran nada; que cuantas razones se quieren dar de que existe un Dios me parecen razones basadas en paralogismos y peticiones de principio. En esto estoy con Kant. Y siento, al tratar de esto, no poder hablar a los zapateros en términos de zapatería.

Nadie ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su no existencia; los razonamientos de los ateos me parecen de una superficialidad y futilidad mayores aún que los de sus contradictores. Y si creo en Dios, o, por lo menos, creo creer en Él, es, ante todo, porque quiero que Dios exista, y después, porque se me revela, por vía cordial, en el Evangelio y a través de Cristo y de la Historia. Es cosa de corazón.

Lo cual quiere decir que no estoy convencido de ello como lo estoy de que dos y dos hacen cuatro.

Si se tratara de algo en que no me fuera la paz de la conciencia y el consuelo de haber nacido, no me cuidaría acaso del problema; pero como en él me va mi vida toda interior y el resorte de toda mi acción, no puedo aquietarme con decir: ni sé ni puedo saber. No sé, cierto es; tal vez no pueda saber nunca, pero «quiero» saber. Lo quiero, y basta.

Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo. Sí, mi consuelo. Me he acostumbrado a sacar esperanza de la desesperación misma. Y no griten: «Paradoja», los mentecatos y los superficiales.

No concibo a un hombre culto sin esta preocupación, y espero muy poca cosa en el orden de la cultura —y cultura no es lo mismo que civilización— de aquéllos que viven desinteresados del problema religioso en su aspecto metafísico y sólo lo estudian en su aspecto social o político. Espero muy poco para el enriquecimiento del tesoro espiritual del género humano de aquellos hombres o de aquellos pueblos que, por pereza mental, por superficialidad, por científicismo, o por lo que sea, se apartan de las grandes y eternas inquietudes del corazón. No espero nada de los que dicen: «¡No se debe pensar en eso!»; espero menos aún de los que creen en un Cielo y un Infierno como aquél en que creíamos de niños, y espero todavía menos de los que afirman con la gravedad del necio: «Todo eso no son sino fábulas y mitos; al que se muere lo entierran, y se acabó». Sólo espero de los que ignoran, pero no se resignan a ignorar; de los que luchan sin descanso por la verdad y ponen su vida en la lucha misma más que en la victoria.

Y lo más de mi labor ha sido siempre inquietar a mis prójimos, removerles el poso del corazón, angustiarlos, si puedo. Lo dije ya en mi *Vida de Don Quijote y Sancho*, que es mi más extensa confesión a este respecto. Que busquen ellos como yo busco, que luchen como lucho yo,

y entre todos algún pelo de secreto arrancaremos a Dios, y, por lo menos, esa lucha nos hará más hombres, hombres de más espíritu. (*Mi religión* [1907], en O. C. III, 260-261.)

### 3. [*La conciencia y el universo*]

Este problema de la existencia de Dios, problema racionalmente insoluble, no es en el fondo sino el problema de la conciencia, de la *ex-sistencia* y no de la *in-sistencia* de la conciencia, el problema mismo de la existencia sustancial del alma, el problema mismo de la perpetuidad del alma humana, el problema mismo de la finalidad humana del Universo. Creer en un Dios vivo y personal, en una conciencia eterna y universal que nos conoce y nos quiere, es creer que el Universo existe *para* el hombre. Para el hombre o para una conciencia en el orden de la humana, de su misma naturaleza, aunque sublimada, de una conciencia que nos conozca, y en cuyo seno viva nuestro recuerdo para siempre.

Acaso en un supremo y desesperado esfuerzo de resignación llegáramos a hacer, ya lo he dicho, el sacrificio de nuestra personalidad si supiéramos que al morir iba a enriquecer una Personalidad, una Conciencia Suprema; si supiéramos que el Alma Universal se alimenta de nuestras almas y de ellas necesita. Podríamos tal vez morir en una desesperada resignación o en una desesperación resignada entregando nuestra alma al alma de la Humanidad, legando nuestra labor, que lleva el sello de nuestra persona, si esa humanidad hubiera de legar a su vez su alma a otra alma cuando al cabo se extinga la conciencia sobre esta Tierra de dolor de ansias. Pero ¿y si no ocurre así?

Y si el alma de la humanidad es eterna, si es eterna la conciencia colectiva humana, si hay una Conciencia del Universo y ésta es eterna, ¿por qué nuestra propia conciencia individual, la tuya, lector, la mía, no ha de serlo?

¿En todo el vasto Universo habría de ser esto de la conciencia que se conoce, se quiere y se siente, una excepción unida a un organismo que no puede vivir sino entre tales y cuales grados de calor, un pasajero fenómeno? No es, no, una mera curiosidad lo de querer saber si están o no los astros habitados por organismos vivos animados, por conciencias hermanas de las nuestras, y hay un profundo anhelo en el ensueño de la trasmigración de nuestras almas por los astros que pueblan las vastas lontananzas del cielo. El sentimiento de lo divino nos hace desear y creer que todo es animado, que la conciencia, en mayor o menor grado, se extiende a todo. Queremos no sólo salvarnos, sino salvar al mundo de la nada. Y para esto Dios. Tal es su finalidad sentida.

¿Qué sería un universo sin conciencia alguna que lo reflejase y lo conociese? ¿Qué sería la razón objetivada, sin voluntad ni sentimiento? Para nosotros, lo mismo que la nada; mil veces más pavoroso que ella.

Si tal supuesto llega a ser realidad, nuestra vida carece de valor y de sentido.

No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista. Y es querer salvar la finalidad humana del Universo. Porque hasta podría llegar uno a resignarse a ser absorbido por Dios si en una Conciencia se funda nuestra conciencia, si es la conciencia el fin del Universo.

«Dijo el malvado en su corazón: no hay Dios.» Y así es en verdad. Porque un justo puede decirse en su cabeza «¡Dios no existe!» Pero en el corazón sólo puede decírselo el malvado. No creer que haya Dios o creer que no le haya, es una cosa; resignarse a que no le haya, es otra, aunque inhumana y horrible; pero no querer que le haya, excede a toda otra monstruosidad moral. Aunque de hecho los que reniegan de Dios es por desesperación de no encontrarlo.

Y ahora viene de nuevo la pregunta racional, esfíngica —la Esfinge, en efecto, es la razón— de: ¿existe Dios? Esa persona eterna y eternizadora que da sentido —y no añadiré humano, porque no hay otro— al Universo, ¿es algo sustancial fuera de nuestra conciencia, fuera de nuestro anhelo? He aquí algo insoluble, y vale más que así lo sea. Bástele a la razón el no poder probar la imposibilidad de su existencia.

Crear en Dios es anhelar que le haya y es, además, conducirse como si le hubiera; es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción. De este anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza; de ésta la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad; de ese anhelo arrancan los sentimientos de belleza, de finalidad, de bondad. (*Del sentimiento trágico de la vida* [1913], en O. C. VII, 217-219.)

#### 4. [*Dios-Tinieblas*]

De noche la redonda luna dícenos  
de cómo alienta el sol bajo la tierra;  
y así tu luz; pues eres testimonio  
Tú el único de Dios, y en esta noche  
sólo por Ti se llega al Padre Eterno;  
sólo tu luz lunar en nuestra noche  
cuenta que vive el sol. Al reflejarlo  
brillando las tinieblas dan fulgores  
los más claros, que el mármol bien bruñido  
mejor espejo da mientras más negro.  
Te envuelve Dios, tinieblas de que brota  
la luz que nos rechaza; escondida  
sin tu pecho, su espejo. Tú le sacas  
a la noche cerrada el entresijo  
de la Divinidad, su blanca sangre,  
luz derretida; porque Tú, el Hombre,  
cuerpo tomaste donde la incorpórea

luz, que es tinieblas para el ojo humano  
 corporal, en amor se incorporase.  
 Tú hiciste a Dios, Señor, para nosotros.  
 Tú has mejido tu sangre, tuya y nuestra,  
 tributo humano, con la luz que surge  
 de la eterna infinita noche oscura,  
 con el jugo divino. Y es herida  
 que abrió el fulgor rasgando las tinieblas  
 de Dios, tu Padre, el sol que ardiendo alumbraba  
 por tu pecho, de hirviente amor llagado.  
 Y Tú la infinidad de Dios acotas  
 en el cerrado templo de tu cuerpo  
 e hilas la eternidad con tus suspiros,  
 rosario de dolor. Tu pecho muéstranos  
 la blanca eternidad que nos espera  
 y en su fúlgido espejo el alma ansiosa  
 ve sus raíces de antes de la vida.  
 Tu humanidad devuelve a las tinieblas,  
 de Dios la lumbre oculta en sus hondones  
 y es espejo de Dios.  
 Es como el alba  
 tu cuerpo; como el alba al despojarse  
 del negro manto de la noche, en rollo  
 a sus pies desprendido. Con tus brazos  
 alargados en gesto dadivoso  
 de desnudar tu cuerpo y de ofrecerlo  
 a cuantos sufren del amor hostigo,  
 descorres la cortina de tinieblas  
 del terrible recinto del secreto  
 que a la casta de Adán le acongojaba  
 mientras ansiosa consumía siglos;  
 con tus abiertos brazos la negrura  
 del abismo de Dios, tu Padre, rasgas  
 y echándolo hacia atrás, de tu cruz cuelgas  
 el negro manto en que embozado estabas  
 dándotenos desnudo. Sacudido  
 muriendo Tú, rasgóse de alto a bajo  
 del templo el velo cárdeno, las tumbas  
 abriéronse y los santos que dormían  
 se irguieron para ver tu cuerpo blanco  
 que en desnudez al Padre retrataba  
 desnudo. Destapaste a nuestros ojos  
 la humanidad de Dios; con tus dos brazos  
 desabrochando el manto del misterio  
 nos revelaste la divina esencia,  
 la humanidad de Dios, la que del hombre

descubre lo divino. De tu cuerpo sobre el santo recinto, iglesia, vamos en Dios, tu Padre, a ser, vivir, movernos de abolengo divino hermanos tuyos. Y envuelves las tinieblas, abarcando tenebrosas entrañas en el coto de tu cuerpo, troquel de nuestra raza, ¡porque es tu blanco cuerpo manto lúcido de la divina inmensa oscuridad!  
(*El Cristo de Velázquez* [1920], en O. C. VI, 423-424.)

##### 5. [*La tragedia y la agonía del cristianismo*]

La cristiandad fue el culto a un Dios Hombre, que nace, padece, agoniza, muere y resucita de entre los muertos para trasmitir su agonía a sus creyentes. La pasión de Cristo fue el centro del culto cristiano. Y como símbolo de esa pasión, la Eucaristía, el cuerpo de Cristo, que muere y es enterrado en cada uno de los que con él comulgan.

Hay que distinguir, desde luego, como muchas veces se ha dicho y repetido, el cristianismo, o mejor la cristiandad, del evangelismo. Porque el Evangelio sí que es doctrina.

En lo que se ha llamado por mal nombre cristianismo primitivo, en el cristianismo supuesto antes de morir Cristo, en el evangelismo se contiene acaso otra religión que no es la cristiana, una religión judaica, estrictamente monoteísta, que es la base del teísmo.

El supuesto cristianismo primitivo, el cristianismo de Cristo —y esto es más absurdo aún que hablar del hegelianismo de Hegel, porque Hegel no era hegeliano, sino Hegel—, era, se ha dicho mil veces, apocalíptico. Jesús de Nazaret creía en el próximo fin del mundo, y por eso decía: «Dejad que los muertos entierren a sus muertos» y «Mi reino no es de este mundo». Y creía acaso en la resurrección de la carne, a la manera judaica, no en la inmortalidad del alma, a la manera platónica, y en su segunda venida al mundo. Las pruebas de esto pueden verse en cualquier libro de exégesis honrada. Si es que la exégesis y la honradez se compadecen.

Y en aquel mundo venidero, en el reino de Dios, cuyo próximo advenimiento esperaban, la carne no tendría que propagarse, no tendría que sembrarse, porque se moriría la muerte.

Cuenta el evangelio de San Mateo (XXII, 23-33) —y éste es un pasaje cardinal y esencial del cristianismo— que después que los fariseos tentaron a Jesús preguntándole si se debía o no pagar censo al César, al Imperio, y es cuando les dijo lo de «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», que en aquel día se le acercaron los saduceos —éstos no creían, como los fariseos, en la resurrección de la carne, y en la otra vida— y le preguntaron diciéndole: «Maestro, Moisés dijo: *Si alguien muriese sin tener hijos, su hermano se casará con su mu-*



*jer y resucitará semilla para su hermano*; había entre nosotros siete hermanos, el primero se murió después de casado, y sin dejar semilla dejó su mujer a un hermano; lo mismo el segundo y el tercero, hasta los siete, y después de todos se murió la mujer. En la resurrección, ¿de cuál de los siete será la mujer, pues todos la tuvieron?». Y respondiendo Jesús, les dijo: «Erráis, no sabiendo las Escrituras y el poder de Dios, pues en la resurrección ni se casan ni engendran, sino que son como ángeles en el cielo. Y no leísteis lo que acerca de la resurrección de los muertos hay escrito para vosotros por el Dios, que dice: *Yo soy el Dios de Abraham y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob*. No es Dios de muertos, sino Dios de vivos. Y oyendo, las turbas se asombraron de su doctrina».

Y sigue la agonía del cristianismo, con fariseos de un lado y saduceos del otro.

Pero luego que murió Jesús y renació el Cristo en las almas de sus creyentes, para agonizar en ellas, nació la fe en la resurrección de la carne y con ella la fe en la inmortalidad del alma. Y ese gran dogma de la resurrección de la carne a la judaica y de la inmortalidad del alma a la helénica nació a la agonía en San Pablo, un judío helenizado, un fariseo que tartamudeaba su poderoso griego polémico.

En cuanto pasó la angustia del próximo fin del mundo y vieron aquellos primitivos oyentes de Jesús, los que le recibieron con palmas al entrar en Jerusalén, que no llegaba ya el reino de Dios a la tierra de los muertos y de los vivos, de los fieles y de los infieles —«¡venga a nos el tu reino!»—, previó cada uno su propio individual fin del mundo, el fin de su mundo, del mundo que era él, pues en sí lo llevaba; previó su muerte carnal y su cristianismo, su religión; so pena de perecer tuvo que hacerse una religión individual, una *religio quae non religat*, una paradoja. Porque los hombres vivimos juntos, pero cada uno se muere solo y la muerte es la suprema soledad.

Con el desengaño del próximo fin del mundo y del comienzo del reino de Dios sobre la tierra, murió para los cristianos la historia. Si es que los primitivos cristianos, los evangélicos, los que oían y seguían a Jesús, tenían el sentido y el sentimiento de la historia. Conocían acaso a Isaías, a Jeremías, pero estos profetas nada tenían del espíritu de un Tucídides.

Lleva razón P. L. Couchoud al decir (*Le Mystère de Jésus*, páginas 37 y 38) que el Evangelio «no se da por una historia, una crónica, un relato o una vida». Se intitula *Buena Nueva*. San Pablo le llama *Misterio* (Rom X, 15-16). Es una revelación de Dios.

Pero esta revelación de Dios, este misterio, tenía que ser en adelante para ellos su historia. Y la historia es el progreso, es el cambio, y la revelación no puede progresar. Aunque el conde José de Maistre hablase con dialéctica agonía de «la revelación de la revelación».

La resurrección de la carne, la esperanza judaica, farisaica, psíquica —casi carnal— entró en conflicto con la inmortalidad del alma, la esperanza helénica, platónica, pneumática o espiritual. Y ésta es la tragedia,

la agonía de San Pablo. Y la del cristianismo. Porque la resurrección de la carne es algo fisiológico, algo completamente individual. Un solitario, un monje, un ermitaño puede resucitar carnalmente y vivir, si eso es vivir, sólo con Dios.

La inmortalidad del alma es algo espiritual, algo social. El que se hace un alma, el que deja una obra, vive en ella y con ella en los demás hombres, en la humanidad, tanto cuanto ésta viva. Es vivir en la historia.

Y, sin embargo, el pueblo de los fariseos donde nació la fe en la resurrección de la carne, esperaba la vida social, la vida histórica, la vida del pueblo. Como que la verdadera deidad de los judíos no es Jehová, sino es el pueblo mismo judío. Para los judíos saduceos racionalistas, el Mesías es el pueblo mismo judío, el pueblo escogido. Y creen en su inmortalidad. De donde la preocupación judaica de propagarse físicamente, de tener muchos hijos, de llenar la tierra con ellos; su preocupación por el patriarcado.

Y su preocupación por la prole. Y de aquí que un judío, Carlos Marx, haya pretendido hacer la filosofía del proletariado y haya especulado sobre la ley de Malthus, un pastor protestante. Los judíos saduceos, materialistas, buscan la resurrección de la carne en los hijos. Y en el dinero, claro... Y San Pablo; el judío fariseo, espiritualista, buscó la resurrección de la carne en Cristo, en un Cristo histórico, no fisiológico —ya diré lo que para mí significa histórico, que no es cosa real, sino ideal—, la buscó en la inmortalidad del alma cristiana, de la historia.

De aquí la duda —*dubium*— y la lucha —*duellum*— y la agonía. Las Epístolas de San Pablo nos ofrecen el más alto ejemplo de estilo agónico. No dialéctico, sino agónico, porque allí no se dialoga, se lucha, se discute. (*La agonía del cristianismo* [1924], en O. C. VII, 315-317.)

## 6. [Muerte de Manuel Bueno]

Y la hora de su muerte llegó por fin. Todo el pueblo la veía llegar. Y fue su más grande lección. No quiso morirse ni solo ni ocioso. Se murió predicando al pueblo, en el templo. Primero, antes de mandar que le llevasen a él, pues no podía ya moverse por la perlesía, nos llamó a su casa a Lázaro y a mí. Y allí, los tres a solas nos dijo:

-Oíd: cuidado de estas pobres ovejas, que se consuelen de vivir, que crean lo que yo no he podido creer. Y tú, Lázaro cuando hayas de morir, muere como yo; como morirá nuestra Ángela, en el seno de la Santa Madre Católica Apostólica Romana, de la Santa Madre Iglesia de Valverde de Lucerna, bien entendido. Y hasta nunca más ver, pues se acaba este sueño de la vida...

—¡Padre, padre!— gemí yo.

—No te aflijas, Ángela, y sigue rezando por todos los pecadores, por todos los nacidos. Y que sueñen, que sueñen. ¡Qué ganas tengo de dormir, dormir, dormir sin fin, dormir por toda una eternidad y sin soñar!, ¡olvidando el sueño! Cuando me entierren que sea en una caja

hecha con aquellas seis tablas que tallé del viejo nogal, ¡pobrecito!, a cuya sombra jugué de niño, cuando empezaba a soñar... ¡Y entonces sí que creía en la vida perdurable! Es decir, me figuro ahora que creía entonces. Para un niño creer no es más que soñar. Y para un pueblo. Esas seis tablas que tallé con mis propias manos, las encontraréis al pie de mi cama.

Le dio un ahogo y, repuesto de él, prosiguió:

—Recordaréis que cuando rezábamos todos en uno, en unanimidad de sentido, hechos pueblo, el Credo, al llegar al final yo me callaba. Cuando los israelitas iban llegando al fin de su peregrinación por el desierto, el Señor les dijo a Aarón y a Moisés que por no haberle creído no meterían a su pueblo en la tierra prometida y les hizo subir al monte de Hor, donde Moisés hizo desnudar a Aarón, que allí murió, y luego subió Moisés desde las llanuras de Moab al monte Nebo, a la cumbre del Fasga, enfrente de Jericó y el Señor le mostró toda la tierra prometida a su pueblo, pero diciéndole a él: «¡No pasarás allá!», y allí murió Moisés y nadie supo su sepultura. Y dejó por caudillo a Josué. Sé, tú, Lázaro, mi Josué, y si puedes detener al sol detenle y no te importe del progreso. Como Moisés, he conocido al Señor, nuestro supremo ensueño, cara a cara, y ya sabes que dice la Escritura que el que le ve la cara a Dios, que el que le ve al sueño los ojos de la cara con que nos mira, se muere sin remedio y para siempre. Que no le vea pues, la cara a Dios este nuestro pueblo mientras viva, que después de muerto ya no hay cuidado, pues no verá nada...

—¡Padre, padre, padre!— volví a gemir.

Y él:

—Tú, Ángela, reza siempre, sigue rezando para que los pecadores todos sueñen hasta morir la resurrección de la carne y la vida perdurable...

Yo esperaba un «¿y quién sabe...?» cuando le dio otro ahogo a Don Manuel.

—Y ahora —añadió—, ahora, en la hora de mi muerte, es hora de que hagáis que se me lleve, en este mismo sillón, a la iglesia, para despedirme allí de mi pueblo, que me espera.

Se le llevó a la iglesia y se le puso, en el sillón, en el presbiterio, al pie del altar. Tenía entre sus manos un crucifijo. Mi hermano y yo nos pusimos junto a él, pero fue Blasillo el bobo quien más se arrimó. Quería coger de la mano a Don Manuel, besársela. Y como algunos trataran de impedirselo, Don Manuel les reprendió diciéndoles:

—Dejadle que se me acerque. Ven, Blasillo, dame la mano.

El bobo lloraba de alegría. Y luego Don Manuel dijo:

—Muy pocas palabras, hijos míos, pues apenas me siento con fuerzas sino para morir. Y nada nuevo tengo que deciros. Ya os lo dije todo. Vivid en paz y contentos y esperando que todos nos veamos un día, en la Valverde de Lucerna que hay allí, entre las estrellas de la noche que se reflejan en el lago, sobre la montaña. Y rezad, rezad a María

Santísima, rezad a Nuestro Señor. Sed buenos que esto basta. Perdonadme el mal que haya podido hacerlos sin quererlo y sin saberlo. Y ahora, después de que os dé mi bendición, rezad todos a una el Padrenuestro, el Avemaría, la Salve y por último el Credo.

Luego, con el crucifijo que tenía en la mano dio la bendición al pueblo, llorando las mujeres y los niños y no pocos hombres, y en seguida empezaron las oraciones, que Don Manuel oía en silencio y cogido de la mano por Blasillo, que al son del ruego se iba durmiendo. Primero el Padrenuestro con su «hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo», luego el Santa María con su «ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte», a seguida la Salve con su «gimiendo y llorando en este valle de lágrimas», y por último el Credo. Y al llegar a la «resurrección de la carne y la vida perdurable» todo el pueblo sintió que su santo había entregado su alma a Dios. Y no hubo que cerrarle los ojos, porque se murió con ellos cerrados. Y al ir a despertar a Blasillo nos encontramos con que se había dormido en el Señor para siempre. Así que hubo luego que enterrar dos cuerpos.

El pueblo todo se fue en seguida a la casa del santo a recoger reliquias, a repartirse retazos de sus vestiduras; a llevarse lo que pudieran como reliquia y recuerdo del bendito mártir. Mi hermano guardó su breviario, entre cuyas hojas encontró, desecada y como en un herbario, una clavellina pegada a un papel y en éste una cruz con una fecha. (*San Manuel Bueno, mártir* [1930], en O. C. II, 1148-1149.)

# KARL JASPERS: LA FE FILOSOFICA FRENTE A LA CIENCIA Y A LA RELIGION

*Andrés Torres Queiruga*

## I. CARACTERIZACION GENERAL

Nacido en 1883, en Oldenburg, y muerto en 1969, en Basilea, Karl Jaspers dejó una obra oceánica, de estilo amplio y claro, con fuerte cercanía humana, de gran claridad en sus esquemas, pese a su expreso rechazo de todo sistema. Desde hace unos años «languidece en el purgatorio de la historia de la filosofía»<sup>1</sup>. Con todo, para cualquier oído medianamente entrenado, no resulta difícil captar la resonancia de sus ideas en muchos tópicos que se han hecho patrimonio común. Jaspers acaba dejando huella en el lector: es de los autores que, una vez leídos, se llevan dentro para siempre, acaso a través del mismo olvido de sus ideas expresas.

### 1. *La obra*

La filosofía de la religión ocupa directamente una buena parte de su enorme producción, y de modo indirecto puede decirse que está presente en toda ella<sup>2</sup>. Destaquemos las obras principales al respecto.

La publicación de los tres tomos de su *Philosophie*<sup>3</sup> en 1932 (los firma en 1931) comienza su producción netamente filosófica. Se trata,

1. X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia, 1989, 272 (cf. todo el párrafo «Karl Jaspers e l'uomo Gesù», 272-275).

2. Jaspers mismo lo reconoce así en un trabajo muy significativo: «I agree in a certain sense (with Holm), therefore, when he asserts that the philosophy of religion is not a separate subject in my thinking, but permeates my entire philosophy. My philosophy, he insists, is itself philosophy of religion, it does not have a philosophy of religion» («Reply to my critics», en P. A. Schilpp [ed.], *The Philosophy of Karl Jaspers*, La Salle, Illinois, 1957, 749-869, 778).

3. *Filosofía*, 2 vols., Madrid, 1958.

en realidad, de una obra madura que constituye su aportación decisiva y en la que, plenamente elaborados o al menos enunciados, están ya todos los temas y todo el pensamiento de Jaspers. Sigue siendo, por tanto, referencia fundamental para cualquier estudio sobre él. Seguirán luego en cascada numerosas obras. Cabría agruparlas en tres direcciones prioritarias:

1) Las que sintetizan y/o divulgan sus temas fundamentales. Tales, entre las más interesantes, *Vernunft und Existenz*, 1935<sup>4</sup>; *Existenzphilosophie*, 1938<sup>5</sup>; *Einführung in die Philosophie*, 1950<sup>6</sup>; ha de añadirse la obra magna e inconclusa *Von der Wahrheit. Erster Teil der philosophischen Logik*, 1958<sup>7</sup>.

2) Las monografías de carácter histórico, en buena medida destinadas a una proyectada y nunca realizada historia de la filosofía: *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph*, 1932<sup>8</sup>; *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 1936<sup>9</sup>; *Descartes und die Philosophie*, 1937<sup>10</sup>; *Leonardo als Philosoph*, 1953<sup>11</sup>; *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949<sup>12</sup>; *Schelling. Grösse und Verhängnis*, 1955; *Die grossen Philosophen*, 1957, desglosado más tarde en *Die massgebenden Menschen: Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*, 1964<sup>13</sup> y *Plato - Augustin - Kant: Drei Gründer des Philosophierens*, 1961<sup>14</sup>; *Nikolaus Cusanus*, 1964.

3) Las que afrontan directamente la cuestión religiosa. Dada su directa importancia para nuestro tema, vale la pena hacer una rápida reseña de las mismas<sup>15</sup>: *Della religione biblica e della necessità della sua riforma* (1946), comunicación a un congreso<sup>16</sup>, adelanta desde el mismo título un tema que permanecerá a lo largo de la obra. *Der philosophische Glaube*, 1948<sup>17</sup>, constituye una síntesis clara y enérgica de su postura, especialmente útil para comprenderla: los escritos posteriores matizarán ciertamente muchas cosas y completarán otras, pero no siempre dejarán ver con igual nitidez las líneas de fondo. *Die Frage der*

4. *Razón y existencia*, Buenos Aires, 1959.

5. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, México, 1953 (trad. de J. Gaos) y *Filosofía de la existencia*, Madrid, 1958 (trad. de L. Rodríguez Aranda).

6. *La filosofía*, México, 1953, con numerosas reediciones.

7. Esta «lógica filosófica» es también fundamental, sobre todo para esclarecer aspectos de carácter metodológico; no acabada por Jaspers ni traducida al castellano.

8. «Max Weber. Político, investigador, filósofo», en *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, Madrid, 1972, 348-417.

9. *Nietzsche*, Buenos Aires, 1963.

10. *Descartes y la filosofía*, Buenos Aires, 1958.

11. «Leonardo como filósofo», en *Conferencias y ensayos*, cit., 63-113.

12. *Origen y meta de la historia*, Madrid, <sup>3</sup>1965.

13. *Los grandes filósofos I. Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*, Buenos Aires, 1966.

14. *Los grandes filósofos II. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*, Buenos Aires, 1968.

15. Cf. una reseña más amplia en G. Remolina Vargas, *Karl Jaspers en el diálogo de la fe*, Madrid, 1972, 25-33, que tendremos muy en cuenta para lo que sigue.

16. *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia*, Roma, 1946, II: *L'Essenzialismo*, 249-266.

17. *La fe filosófica*, Buenos Aires, 1953.

*Entmythologisierung. Eine Diskussion mit Rudolf Bultmann, 1954*<sup>18</sup>, resulta interesante por la discusión concreta de un problema fundamental con un teólogo de, al menos, su altura especulativa. *Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung, 1960*, nuevo intento de síntesis, que no le deja satisfecho y le lleva a escribir la obra amplia y en cierto modo definitiva sobre el problema: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*<sup>19</sup>, que trata con detalle los temas principales, con amplia información y elaboración amplia dentro del marco de la filosofía propia. *Philosophie und Offenbarungsglaube, 1963*, es un diálogo radiofónico con el teólogo laico H. Zahrnt, importante porque le obliga a precisar algunos problemas, marcando con nitidez las igualdades y las diferencias<sup>20</sup>. *Chiffren der Transzendenz, 1970*, póstumo; excelente síntesis por su madurez y claridad<sup>21</sup>.

## 2. Centralidad de lo religioso<sup>22</sup>

Este simple recorrido permite apreciar el bulto ingente del problema religioso en la obra de Jaspers. Pero no se trata sólo de una presencia cuantitativa; en realidad, ésta es el índice coherente de su importancia cualitativa. La preocupación religiosa está en la esencia misma de la filosofía jaspersiana. Hasta el punto de que no sería injusto considerarla, al menos en su núcleo decisivo, como una filosofía de la religión, en el sentido de que todos sus temas o nacen de esa preocupación o acaban confrontándose centralmente con ella.

Esto no es casual, sino que nace de la entraña misma de su concepción del filosofar. Desde las primeras páginas aparece claro que la concibe bajo el módulo de la «sabiduría»<sup>23</sup>, como aquel saber que nos enseña a vivir desde la última radicalidad. Esto, obviamente, sitúa su filosofar en el mismo ámbito que el de la preocupación religiosa auténtica. Si cupiese alguna duda acerca de esta aproximación, él mismo la despeja haciendo expresamente la síntesis:

La misión permanente del filosofar es: llegar a ser propiamente hombre gracias a imbuirse del ser; o lo que es lo mismo: llegar a ser nosotros mismos adquiriendo la certidumbre de Dios (FF, 124).

18. Trad. esp. en R. Bultmann y K. Jaspers, *Jesús. La desmitologización del Nuevo Testamento*, Buenos Aires, 1968, 156-199, 215-252.

19. *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid, 1968.

20. Usaré la traducción italiana: K. Jaspers y H. Zahrnt, *Filosofía e fede nella rivelazione*, Brescia, 1971, con un interesante prólogo de G. Penzo, buen conocedor.

21. *Cifras de la Transcendencia*, Madrid, 1993.

22. A partir de ahora, para facilitar la lectura, citaré directamente en el texto las obras principales, con las siguientes siglas: FF: *La fe filosófica*; FFR: *La fe filosófica ante la revelación*; IF: *[Introducción a la] Filosofía*; Ph I, II, III: *Philosophie*, vols. I, II, III; VE: *Vernunft und Existenz*; VW: *Von der Wahrheit*. Usaré las traducciones citadas, pero sin atarme totalmente a ellas. En concreto, traduzco «envolvente», y no «circunvalante», como J. Gaos, o «abarcardor», como J. Rovira. Las demás obras se citarán con título abreviado, reconocible.

23. X. Tilliette, con su característica agudeza y precisión, habla de Jaspers como «el último representante de la *Weltweisheit*» y como «un monitor de su tiempo» («Karl Jaspers», en *Historia de la filosofía*, t. 10, Madrid, 1987, 148-149.

Pero no se trata de un irenismo fácil o de una convivencia pacata. La cercanía se convierte necesariamente en lucha, aunque, en expresión querida por el autor, sea una «lucha amorosa» (*liebender Kampf*). De hecho, toda la obra está transida tanto por el desafío implacable y radical como por el respeto y la participación, «de suerte que su filosofar se desgarrar entre estos dos polos contrarios, la filosofía y la religión, que se atraen y se repelen irresistiblemente»<sup>24</sup>. Esta dualidad caracteriza de modo inconfundible el tratamiento de Jaspers: necesita mostrar la ilegitimidad de lo religioso revelado a fin de preservar el espacio vital para su filosofía; pero no lo hace ni con la incomprensión del que ignora ni con el odio del que niega todo derecho, sino con la nostalgia de quien rechaza algo que al mismo tiempo le atrae y le fascina. M. Dufrenne y P. Ricoeur lo han expresado magníficamente:

El rechazo de la religión domina de modo trágico toda la metafísica de Jaspers; es un rechazo patético, sin énfasis, lo más alejado posible de la crítica volteriana, sociológica o marxista; un rechazo en el que contrastan el sentimiento de una distancia infranqueable y el de un parentesco estrecho<sup>25</sup>.

Percatarse de esto es indispensable para comprender su pensamiento; mucho más todavía, para enjuiciar su filosofía de la religión.

## II. PLANTEAMIENTO

No se trata, claro está, de exponer ahora todo el pensamiento de Jaspers. Interesa su dinamismo fundamental y la consideración explícita de su carácter de filosofía de la religión.

### 1. *La filosofía, entre la ciencia y la religión*

Lo que, en definitiva, pretende Jaspers es asegurar la autenticidad humana. Para ello intenta esclarecer el sentido profundo de la existencia, de modo que todo hombre o mujer puedan situarse desde sí mismos ante las cuestiones fundamentales y tomar frente a ellas las propias opciones: «¿qué es el ser? ¿por qué hay algo y no más bien nada? ¿quién soy yo? ¿qué quiero yo propiamente?» (Ph I,1). En lograr esto consiste la «operación filosófica fundamental», que arranca al existente de su andar perdido en el mundo de la objetividad cosificada e inauténtica, para situarlo ante la Trascendencia, desde la libertad de su «existencia posible».

24. X. Tilliette, *Karl Jaspers. Théorie de la vérité. Métaphysique des chiffres. Foi philosophique*, Paris, 1960, 107. Citaré: *Karl Jaspers*.

25. M. Dufrenne y P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, 1947, 250. Citaré: Dufrenne y Ricoeur.



Esta terminología, aparentemente compleja e infinitamente repetida por el autor, no debe ocultar el hecho de que, en el fondo, alude a algo elemental, que de algún modo pugna por abrirse paso en la conciencia de todos (IF, 8-10). La filosofía es un hecho universal, incluso inevitable: «la cuestión es tan sólo si es consciente o no, si es buena o mala, confusa o clara» (IF, 11). Y eso sí constituye el gran problema, porque la pureza y autenticidad de la filosofía están siempre radicalmente amenazadas. Conjurar las amenazas, salvando a la filosofía y con ella al hombre, es el gran empeño de Jaspers. Pero no toda amenaza reviste igual importancia. Le interesa ante todo la radical, aquella que sitúa su pretensión en el nivel mismo del filosofar, al que pretende sustituir, cuando en realidad sería su muerte. Esta amenaza toma dos formas fundamentales: la *religión* y la *ciencia*<sup>26</sup>. Entiéndase bien; en principio, no la ciencia y la religión en cuanto tales, sino en cuanto que, solidificadas y objetivizadas, cierran al hombre en su inmanencia y profanan o cosifican la Trascendencia.

Frente a la ciencia Jaspers adopta una postura muy matizada, con el equilibrado dominio de quien, al menos en una de sus formas —la médica y psicológica—, la conoce y trasciende desde dentro. De ahí que admire sus avances y proclame su necesidad; lo único que le niega es su pretensión de totalidad. Pero es frente a la religión donde concentra lo fundamental de su esfuerzo, porque, en realidad, apuesta aquí el fondo mismo de su pensamiento.

## 2. *Filosofía y religión*

Hay en Jaspers dos ángulos de aproximación a nuestro problema y, en general, a la propia filosofía. El primero es prevalentemente histórico<sup>27</sup>, el segundo —el decisivo— se inserta en el movimiento mismo de su «sistema». Distinguirlos, aunque sea brevemente, ayudará a la claridad.

El autor fue siempre muy explícitamente consciente del doble origen de nuestra cultura y, por lo mismo, de nuestra filosofía: «Los contenidos filosóficos del filosofar occidental tienen su fuente histórica no sólo en los griegos, sino también en la religión bíblica» (FF, 34). Pero da todavía un paso más. Ambas fuentes se remiten a una eclosión común: al «tiempo eje» o «período axial», entre el siglo IX y el III a. C., con Lao-Tsé y Confucio en China, con las Upanishads y Buda en la India, con Zaratustra en Irán, con los grandes profetas en Israel, con los presocrá-

26. También las *falsas filosofías* —sobre todo el idealismo y el empirismo (Ph I, 212-239)—, cuando la contraposición no es simplemente con la «filosofía», sino que incluye también la contraposición dentro de la misma. En general, Jaspers se esfuerza en evitar toda la «infilosofía» (*Unphilosophie*), tanto en sus formas nihilistas como dogmáticas (cf. FF, 91-116). En VE, 113, la alternativa es «religión revelada» y «ateísmo» (*Gottlosigkeit*), en cuanro cerrazón en la inmanencia.

27. Ordinariamente no se lo ignora, pero no siempre se lo valora de modo suficiente; P. Prini, *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, Roma, 1989 ('1971), 112-126, lo hace con agudeza y profundidad.

ticos, Sócrates y Platón en Grecia. Este tiempo fue definitorio: «Allí está el corte más decisivo de la historia. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy»<sup>28</sup>. Y lo fue porque, en definitiva, se abre por primera vez la cuestión del ser humano, la posibilidad del filosofar expreso y reflexivo:

La novedad de esta época estriba en que en los tres mundos el hombre se eleva a la conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites. Siente la terribilidad del mundo y la propia impotencia. Se formula preguntas radicales. Aspira desde el abismo a la liberación y salvación, y mientras cobra conciencia de sus límites se propone a sí mismo las finalidades más altas. Y, en fin, llega a experimentar lo incondicionado, tanto en la profundidad del propio ser como en la claridad de la trascendencia (*Ibid*).

Aunque es innegable el sesgo profunda y prevalentemente religioso del movimiento, esta constatación le sirve a Jaspers para asegurar dos puntos: 1) la no centralidad histórica del acontecimiento de Cristo, que pasa ahora al tiempo eje; 2) la independencia y prioridad del *origen filosófico* frente al religioso: «La filosofía surge en estrecha relación con la religión y la revelación, pero desde un origen propio. Y no moriría aunque la fe revelada muriera» (FFR 512; cf. 92, 537).

Pero, obviamente, es en el segundo ángulo de aproximación, el sistemático, donde se concentra el esfuerzo especulativo del autor. Todo él va dirigido a esclarecer la necesidad y las características de la *fe filosófica*, como piedra angular de la auténtica filosofía:

La necesidad de una filosofía que sea pensamiento sin ser ciencia y fe sin ser religión, esto es, de una filosofía válida y comunicable, pero no objetiva, más aun vinculada (como fe) a la misma estructura de la existencia singular<sup>29</sup>. ■

Este propósito explica a la vez lo complejo y lo sencillo de toda su construcción.

### III. FUNDAMENTACION

Jaspers lleva a cabo una compleja construcción filosófica, bien reflejada en los tres tomos de su *Philosophie*, que, en claro paralelo, se orientan sobre las tres grandes ideas kantianas: mundo, alma, Dios. Lo muestran con claridad los títulos respectivos: «Orientación filosófica en el mundo», «Esclarecimiento de la existencia», «Metafísica». Es así uno de los pocos pensadores que mantiene íntegra la «trinidad metafísica», que K. Löwith veía irremediable e irreversiblemente erosionada por el proceso del pensamiento moderno<sup>30</sup>. Y la mantiene esforzándose en un raro equilibrio, que trata de hacer justicia a sus tres factores: la insisten-

28. *Origen y meta de la historia*, 20.

29. N. Abbagnano, *Historia de la filosofía* III, Barcelona, 1982, 753.

30. *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen, 1967.

cia en la necesidad del saber científico y la oposición a toda *fuga mundi* mantienen la vigencia del primero; la incansable acentuación de la centralidad de la existencia asegura el segundo; el esfuerzo implacable por preservar los derechos de la trascendencia afirma el tercero.

La elaboración se hace en dos etapas: 1) el acceso a la trascendencia y 2) los modos de su presencia.

## 1. *El acceso a la Trascendencia*

### a) Trascender sobre el mundo

Las anteriores alusiones a la ciencia han dicho ya lo fundamental, de modo que bastarán unas breves indicaciones para comprender lo que aquí pretende el autor.

El optimismo ilustrado o el cientismo decimonónico pudieron crear ilusiones sobre el alcance de la ciencia, el dominio técnico del mundo o la estructuración de la realidad social. Hoy ya no cabe tal ilusión. La estima del autor por la ciencia y la demorada atención que le consagra, no ocultan en ningún momento el hecho decisivo de su insuficiencia radical: ni las ciencias naturales ni las históricas ni las humanas pueden ocultar sus límites teóricos y su insuficiencia práctica, y con ella la incompletud e insatisfacción radical de una vida que pretendiese cerrarse en la inmanencia mundana. En *Von der Wahrheit* afina el aspecto metódico; por su parte, el primer tomo de la trilogía constituye, en realidad, una demorada fundamentación de este hecho.

La conclusión es obvia: «el *todo del mundo* no es un auténtico todo» (Ph I, 146). Como tal, muestra por todas partes su problematidad, su fragilidad y su inconsistencia: los *límites* insuperables que no permiten una clausura en su inmanencia. No se trata de abandonarlo, pero es preciso superarlo. *En el mundo, más allá del mundo*: esa es la actitud auténtica. Tal es la necesidad y el significado del «trascender sobre el mundo» (Ph I, 145-148).

Pero más conocidos, y de más viva impresión, son los análisis de los límites de la vida humana como tal, que analizamos a continuación.

### b) Las situaciones límite

Ya desde *La psicología de las concepciones del mundo* (301-366) prestó Jaspers gran atención a este concepto, que se ha hecho central para toda la filosofía de la existencia. Ha sido por ello muchas veces expuesto y el autor ha vuelto reiteradamente sobre él<sup>31</sup>. No vale, pues, la pena demorarse en su exposición. Tratemos únicamente de indicar su significado fundamental.

31. La exposición fundamental sigue siendo la de Ph II, 201-254. Vale también la pena leer la viva síntesis de Dufrenne y Ricoeur, 173-174.

Su concepto general resulta obvio. El hombre está siempre en *situación*: es la marca de su particularidad espacio-temporal y lo que, en realidad, da concreción a su vida. La situación *límite* añade algo más: remite a situaciones de carácter universal e inesquivable, irrevocables y que no está en nuestra mano cambiar (sólo cambiarnos ante ellas). Jaspers enumera cuatro: la muerte, el sufrimiento, la lucha y la culpa.

Como bien observan M. Dufrenne y P. Ricoeur, «nada indica que la lista sea exhaustiva ni que estas “situaciones límite particulares” formen sistema»<sup>32</sup>. Lo decisivo es su significación última, la que el mismo autor llama la situación límite fundamental, que consiste en el hecho mismo de tener que estar siempre en situación. Porque aquí aparece en toda su crudeza la herida de la finitud, el carácter irreductiblemente antinómico (Ph II, 249-252) e irremediabilmente limitado y menesteroso de la *condition humaine*, en expresión pascaliana cargada de significación existencial, que el autor alude de modo expreso (FFR, 334).

Pero el límite, con su insatisfacción y su angustia, no es lo último; al mismo tiempo y de modo más decisivo —aquí están presentes la tradición kantiana y hegeliana— se convierte también en «signo» que remite más allá de sí mismo a una profundidad última que lo hace posible y lo sostiene. Justo porque «la cuestionabilidad de todo existir en el mundo (*Dasein*) significa la imposibilidad de encontrar la satisfacción (*Ruhe*) en él como tal», ofrece también la oportunidad decisiva de bajar a su profundidad radical, superando la angustia de la nada y encontrándose a sí mismo como «existencia» (*Existenz*), como originado en la trascendencia.

Como se ve, se repite la salida anterior. Pero aquí la conclusión, aunque se mantiene, no es tan lineal. El afrontamiento existencial no es un proceso automático ni una operación segura. Cabe «taponar» las situaciones límite, colocándose ante ellas como un mero *espectador* que juega a la teoría en lugar de existir desde ellas, o *cegándose* para verlas en su llamada a una decisión radical (Ph II, 250-251). Pero cabe también afrontarlas exponiéndose a su desafío, que remite a la propia *soledad*, a la conciencia de la *historicidad* y finalmente a la *decisión* de la libertad, que da el «salto» de la mera posibilidad a la realización de la existencia posible. En ese momento el simple estar en el mundo (*Dasein*) se convierte en «existencia» (*Existenz*)<sup>33</sup>: «experimentar las situaciones límite y existir es una misma cosa» (Ph II, 204; cf. 204-208).

Y en la sistemática jaspersiana se da aquí una bifurcación no siempre expresamente aclarada. El realizarse de la «existencia» parece tener dos desembocaduras. Una sería la *comunicación* entre las existencias,

32. *Ibid.*, 183-184.

33. Obsérvese que el uso de *Dasein* es en Jaspers polarmente opuesto al de Heidegger, aunque la intención sea claramente afin.

que permite la realización auténtica —«yo sólo existo en compañía del prójimo; solo, no soy nada»<sup>34</sup>— llevando a la plenitud:

Únicamente en la comunicación se alcanza el fin de la filosofía, en el que está fundado en último término el sentido de todos los fines: el interiorizarse del Ser, la claridad del amor, la plenitud del reposo (IF, 23).

La otra sería la antes aludida: el salto directo a la trascendencia.

Pero, aunque no cabe negar una cierta tensión entre las dos vías<sup>35</sup>, no existe contradicción: «el salto del “yo” a la existencia y a la trascendencia es uno solo», así resume muy bien Remolina Vargas<sup>36</sup> lo que, en realidad, puede considerarse el movimiento profundo de toda la obra jaspersiana. Porque la comunicación misma, en su necesidad y en su fracaso irremediable, se convierte a su vez en signo de la trascendencia. La comunicación no es la meta final, sino una mediación en el camino hacia ella. Las formas concretas de comunicación, al fracasar, inducen «la voluntad de comunicación total»; pero tampoco ésta puede jamás ser «conseguida y fijada como definitiva», y debe desaparecer ante la Trascendencia<sup>37</sup>. La incompletud individual se expande y realiza en la comunicación, pero al hacerlo se profundiza su insuficiencia, articulándose ambas en signo de la apertura definitiva<sup>38</sup>.

De modo que al final la insuficiencia del mundo y la de la vida humana reproducen la misma estructura: son el límite que hace aparecer la Trascendencia. Jaspers lo sintetizó de modo enérgico y bien significativo:

El pensamiento que capta propiamente la Trascendencia desde la incompletud de toda comunicación y desde el fracaso de toda figura de la verdad en el mundo, es como una prueba de Dios (VE, 76).

## 2. *El hacerse presente de la Trascendencia*

La cita muestra bien a las claras cómo hasta aquí el pensamiento de Jaspers enlaza y casi se identifica con la fundamentación del pensamien-

34. IF, 22. La comunicación constituye concepto clave en Jaspers; a ella dedica páginas profundas y bellísimas; cf. principalmente *Philosophie* II, 50-117. Puede verse el rico estudio de H. Saner, «Sulla dialettica tra solitudine e comunicazione», en G. Penzo (ed.), *Karl Jaspers. Filosofia, Scienza, Teologia*, Brescia, 1983, 76-98.

35. X. Tilliette observa agudamente que en todo un *penchant* de la obra de Jaspers la comunicación constituye «la maravillosa suplencia de la trascendencia inencontrable» (en *Historia de la filosofía*, cit., 147; cf. también su *Karl Jaspers*, cit., 51). Por lo demás el mismo Jaspers lo dice expresamente en más de una ocasión: «Puesto que la Divinidad permanece oculta, no hay apoyo sólido más que entre las existencias que se tienden la mano» (Ph III, 218; cf. Ph II, 117; FF, 133-136: final del libro).

36. O. c., 107.

37. *Vernunft und Existenz*, 73.74. Cf. los excelentes desarrollos de X. Tilliette, *Karl Jaspers*, cit., 45-51.

38. Jaspers mismo apunta una síntesis de fascinante sugerencia: «Si él [Dios] se me hace sensible como límite, está por encima de toda relatividad y subtiende la comunicación auténtica. No parece pedir para sí mismo otra cosa que lo que la verdadera existencia es para sí misma cuando se potencia en la comunicación con otra existencia; no alabanza, culto o propaganda» (Ph II, 126).

to religioso tradicional. Pero el estilo y la dirección —el matiz «como una prueba» lo indica muy bien— quieren ser distintos: abierto el acceso a la Trascendencia, se trata de mostrar el cómo y sus consecuencias. A partir de ahora los caminos divergen y las diferencias se acentúan. En este contexto es donde se perfilan definitivamente los conceptos fundamentales: envolvente, existencia, fe filosófica, cifras.

#### a) Lo envolvente

La conciencia normal se mueve siempre en la dualidad sujeto-objeto. Conocer es objetivar: por mucho que nos esforcemos, acabamos cayendo siempre, «como el gato sobre sus cuatro patas», en la objetivación que nos enfrenta al objeto como lo otro de lo que somos como sujetos. Pero la misma percepción de la dualidad nos hace (pre)sentir la unidad profunda que la subtiende y hace posible el contacto: comprendemos de algún modo que «el ser no puede ser en conjunto ni objeto ni sujeto, sino que tiene que ser lo “envolvente” que se manifiesta en esa separación» (IF, 25-26).

Esta percepción se manifiesta lógicamente en los diversos modos de la relación sujeto-objeto, y se dobla según se mire desde el sujeto (*Dasein*, conciencia en general, espíritu) o desde el objeto (mundo, Trascendencia). Dejando de lado su análisis (cf. síntesis en VE 35-37), concentrémonos en la Trascendencia.

Los modos concretos del envolvente, tanto del que soy yo como del que es el ser mismo, nos dejan abiertos e insatisfechos. Hacen sentir una voz que no podemos fijar, una presencia que se nos escapa. Nuestro conocimiento, preso en la dualidad sujeto-objeto, intenta lo imposible: saltar sobre la sombra de la propia división para captar lo unitario que la fundamenta y envuelve. Sería preciso alcanzar una profundidad —o una altura— tan radical, que la totalidad percibida en/desde el sujeto y la percibida en/desde el objeto se fundiesen en su unidad originaria. Entonces sí aparecería lo verdaderamente envolvente. El espíritu humano no lo consigue, pero tampoco se resigna a no intentarlo. Y algo acaba logrando, no en la claridad del concepto sino en el claroscuro del «salto».

Salto (*Sprung*: Kierkegaard en el trasfondo) que constituye justamente el acto filosófico fundamental, una verdadera «conversión», un auténtico «nacer de nuevo», una «iluminación»<sup>39</sup>: la superación de la conciencia en la «conciencia absoluta», que rompe los lazos que nos atan al objeto y las paredes que nos encierran en el sujeto. Entonces brillan simultáneamente la *Trascendencia* y la *existencia*. Descubrir la Trascendencia y realizarse como existencia es una misma cosa. Pero no se trata de una pura simetría (FFR, 120), sino de un movimiento hacia

39. Las expresiones de obvio sabor no sólo kierkegaardiano sino de toda la tradición religiosa visitan con frecuencia la obra de Jaspers.

una unidad todavía más profunda, puesto que la existencia se percibe a sí misma desfondada en transparencia hacia el origen: como fundada en la Trascendencia, la cual aparece así como lo verdaderamente definitivo, como «lo envolvente de todos los envolventes» (cf. FFR, 216-217, 127):

Cuando soy propiamente yo mismo, no soy por mí mismo. No me he creado a mí mismo. Cuando soy propiamente yo mismo, sé que me soy regalado a mí mismo. Cuanto más decididamente me hago consciente de mi libertad, tanto más decididamente me hago también consciente de la Trascendencia. Ser existencia coincide con mi saber acerca de la Trascendencia como el poder por el que yo mismo soy (VW 110).

En íntima relación con la existencia Jaspers introduce a la *razón* (*Vernunft*). Sin ella la existencia sería sentimiento ciego u oscura violencia; sin existencia la razón quedaría vacía (VE, 49-50). Viene a ser la dinámica última de la conciencia, presente en todas las demás modalidades de la misma, como el impulso radical que nace de la existencia y empuja siempre hacia la Trascendencia. Por eso evita todo estancamiento y todo reduccionismo y se constituye en «vínculo de todos los modos de lo envolvente en nosotros» (VW, 113-122).

#### b) Existencia posible y fe filosófica

Se comprende bien que Jaspers hable de existencia *posible* (*mögliche Existenz*). Al revés del empírico estar-ahí (*Dasein*) o del vivir animal, existir no es algo hecho ni está nunca asegurado. Es una posibilidad y una llamada, algo que *acontece* cuando se logra superar la aparente solidez del mundo y los límites de la conciencia empírica. Para lograrlo no hay doctrina ni saber, sólo el «aclaramiento» (*Existenzerhellung*)<sup>40</sup> que trata de abrir la conciencia de las posibilidades y facilitar el salto en el que se gana o se pierde el propio ser.

De ahí la importancia de la *fantasía*, verdadero órgano de lo posible, lugar de superación de lo empírico y punta de exploración de lo nuevo. La fantasía descubre la Trascendencia, puesto que «libera el ojo que ve el Ser» (Ph II, 282; cf. 282-284). Y «es la condición positiva para la realización de la existencia» (*Ibid.*), que además sin ella «quedaría sin claridad en sí misma» (Ph III, 155; cf. 152-155).

Nada de esto es por lo mismo un proceso mecánico. Sucede siempre en el esfuerzo y la valentía de la *libertad*, que rompe los límites de lo meramente empírico, arrancándose al no-ser de la apariencia y a la inautenticidad de la masa. La libertad es en este sentido la existencia misma en su posibilidad; su experiencia constituye el lugar decisivo donde ésta se descubre a sí misma ante la Trascendencia como el *origen*

40. Es el título del vol. 2 de la *Philosophie*, todo él dedicado a este empeño.

que la funda y la entrega a sí misma: tarea y don, autohacerse y sentirse regalado, «desde mí pero no *por* mí» (Ph II, 199; cf. 68-127). Lo que nace del fondo de la existencia en cuanto sustentada en la Trascendencia y se ilumina como posibilidad en la fantasía se hace real en la decisión de la libertad.

Pero porque es libertad, es ambivalente. Ante la Trascendencia su opción es siempre polar y tiene que realizarse en la tensión nunca totalmente resoluble del abandono o el rechazo, la ascensión o la caída, la concentración en lo Uno o la dispersión en lo múltiple, la ley del día o la pasión de la noche (cf. Ph III, 68-127; VW 11-112, 135-136). Ahí se juega la autenticidad de la existencia y ahí se juega la justa relación con la Trascendencia.

### c) La fe filosófica

Aunque todo lo anterior pudiera parecer disperso, en realidad no es más que el esclarecimiento analítico de algo profundamente unitario: la realización de la existencia. Para aclararla Jaspers recurre a una noción central que sintetiza y unifica los diversos aspectos y momentos: la fe filosófica. No puede extrañar entonces que ésta aparezca animada por una riquísima complejidad interna, que sólo sorprenderá a quien no la sitúe en su entramado concreto y no comprenda que en ella el autor intenta concentrar tanto su aportación positiva como su crítica de las demás posturas.

Para Jaspers el origen inmediato y efectivo de este concepto está en Kant y nace del mismo propósito central enunciado en la introducción a la 2ª edición de *La crítica de la razón pura*: suprimir el saber para dar lugar a la fe. Sólo que él «es más ambicioso que Kant»<sup>41</sup> y pretende hacerlo con un nuevo rigor y una radical consecuencia. En realidad, busca un medio entre el saber y la fe kantianos, o, si se quiere, busca una fe que integre en sí el saber, aunque sea en un modo y nivel nuevos.

En todo caso, el concepto nace de la entraña misma de su planteamiento, como el fruto natural y maduro que lo sintetiza en su misma esencia: «Fe es el acto de la existencia, en que se adquiere conciencia de la Trascendencia en su realidad»; y, paralelamente, «fe es la vida desde lo envolvente, es guiarse y cumplirse por lo envolvente» (FF, 20). Resulta patente su rica concreción que supera lo puramente teórico: es la vida en su radicalidad, es «el origen del trabajo por el que el ser humano como *individuo se produce* en la *actividad interior* ante su Trascendencia» (VE, 115; cf. 114-116); de suerte que «la profundidad de mí mismo tiene su medida en la Trascendencia ante la cual estoy» (Ph II, 49).

41. Dufrenoy y Ricoeur, 126 n. 51; cf. 356. El paralelismo Kant - Jaspers está sintéticamente desarrollado en J. Hereu i Bohigas, *Trascendencia y revelación de Dios*, Barcelona, 1983, 77-83, que quizá lo acentúa demasiado. Cf. un buena reseña de la bibliografía sobre este tema en U. Galimberti, *o. c.*, 185-186.



Por eso la fe es tan poderosa y tan frágil como la misma existencia. Es «apuesta» (*Wagnis*): libre, en cuanto supera toda absolutización de lo finito; insegura (*schwebend*), porque nunca se tiene la certeza de poseerla; pero incondicional (*unbedingt*), porque posibilita la opción definitiva, la entrega total (FF, 20); entrega que sólo resulta posible ante la Trascendencia, porque «únicamente en la entrega a Dios, no al mundo, se entrega este mismo ser uno mismo y se recibe como libertad de afirmarlo en el mundo» (IF, 70; cf. VW, 110; Ph II, 48-49).

La fe se sitúa así en un nivel que trasciende el saber, no por simple negación, sino porque lo abarca en una radicalidad más profunda. Por eso no es irracional: el conocer sin límites, el preguntar sin restricciones es «elemento fundamental» para ella (FF, 13). No se reduce a la razón, pero la incluye: «esta fe es en la razón más que razón» (VE, 114). De modo intuitivo lo expresó en la repetida afirmación: «Giordano Bruno creía, Galileo sabía». El primero afirmaba una verdad «de la que vivía» y por eso estuvo dispuesto a dar la vida por ella; el segundo, una verdad «que se podía demostrar», y sería «excesivo querer morir por una exactitud susceptible de ser demostrada» (FF, 11).

Este estar más allá de la razón hace, sin embargo, que la fe escape a los módulos normales del conocer, que discurren siempre por lo objetivable, en la división sujeto/objeto. Por eso la fe no puede describir la Trascendencia ni fijarla en conceptos: no puede ser ontología, sino únicamente «periejontología» (*Periechontologie*), porque ni deduce el Ser ni lo define ni lo clasifica en estratos, sino que busca simplemente orientarse en el ámbito de lo envolvente, cerciorarse del origen, apuntar al fundamento (cf. VW, 158-161, 187, 877-878; FFR, 126, 144, 324-326). Por eso mismo tampoco se traduce en saber o proposición universal, válido para todos: sólo cabe la *comunicación indirecta* (Kierkegaard de nuevo), que suscita y promueve la propia participación.

Jaspers se va acercando así al núcleo más duro de su aportación, a aquello que quiere marcar como distancia frente a la concepción religiosa de la fe. Hay que tenerlo en cuenta, para leer bajo palabras semejantes propuestas distintas. Así, por ejemplo, mantiene todavía la distinción tradicional entre *fides qua* y *fides quae*: la «fe con la se cree», es decir, su carácter subjetivo, el impulso y la opción, el fiarse de la Trascendencia, dejándose guiar por ella; y la «fe que se cree», es decir, aquello que se profesa, los contenidos o sustancia de la fe (*Glaubensgehalte*). Son éstos: 1) Dios existe, 2) hay una exigencia incondicional, 3) el mundo tiene un ser evanescente entre Dios y la existencia (FF, 30-38); precisando más el aspecto objetivo, en la *Introducción a la filosofía* añade todavía: 4) el hombre es finito e irrealizable, 5) el hombre puede vivir bajo la guía de Dios (IF, 69, 71).

Estas afirmaciones pertenecen indiscutiblemente al dinamismo nuclear en todo su intento. Pero hemos de ser cuidadosos de no leerlas sin más sobre el cañamazo de los enunciados tradicionales. La fe filosófica rechaza toda objetivación y todo dogma. La suya es una filosofía

del *Deus absconditus*, del «Dios intocable», «que no se entrega»<sup>42</sup>. Tiene que hablar de Dios, manteniendo firmemente que no puede saber nada de él. Jaspers acude aquí a otra, a la gran categoría fundamental: las cifras de la Trascendencia, que se convierten en la clave de su interpretación.

#### IV. LA RELIGION DENTRO DE LOS LIMITES DE LA MERA CIFRA

La resonancia kantiana no quiere en modo alguno ser paródica, sino apuntar a un estilo decisivo. Porque los proyectos son decididamente paralelos. Lo que añade Jaspers es el saberse en una situación histórica distinta. La teoría de las cifras marca la identidad y la diferencia. Es preciso exponerla con una cierta detención.

##### 1. *Las cifras de la Trascendencia*

Todo el dinamismo de la obra, tal como lo hemos analizado hasta aquí, puede ser concretado con las propias palabras del autor en dos extremos abruptamente contrapuestos: 1) «el cerciorarse de la trascendencia absoluta de Dios respecto del mundo», 2) «la experiencia del mundo como lenguaje de Dios» (FF, 33). *La invisibilidad absoluta que, sin embargo, habla a través de lo que no es ella*: he ahí la paradoja que trata de mediar en concepto de cifra. En este concepto concentra Jaspers toda su energía para la afirmación y la exclusión: la teoría de las cifras es «la pieza maestra» de su metafísica<sup>43</sup> y pretende ser la marca definitiva de su aportación<sup>44</sup>.

Las cifras se sitúan, obviamente, en el ámbito abierto por el «salto» de la existencia a la Trascendencia; constituyen su modo de relación: «Como existencia orientamos nuestro pensamiento hacia la Trascendencia por medio de objetos a los que llamamos cifras» (FFR, 151). Por lo mismo participan de la intensidad, la tensión y la antinomia de esa relación. Son inaferrables y fugitivas: «fulguran en el fondo de las cosas» (*ibid*), como la chispa del encuentro. Son por eso oscuras y multívocas (*vieldeutig*). En rigor, no interpretables, puesto que no objetivas por definición; pero en cuanto formuladas originan una interpre-

42. X. Tilliette, *Karl Jaspers*, cit., 69.

43. *Ibid.*, 160. Esta obra de Tilliette, aunque escrita antes de *La fe filosófica ante la revelación* (1961) sigue siendo uno de los estudios fundamentales, por su finura y profundidad. Lo completa más tarde en algunos aspectos en «Sinn, Wert und Grenze der Chiffrenlehre. Reflexionen über die Metaphysik von Karl Jaspers»: *Studia Philosophica* 20 (1960), 115-131. Junto a ella, a la que no conoce, hay que colocar la de B. F. O'Connor, *A Dialogue between Philosophy and Religion. The Perspective of Karl Jaspers*, Lanhan - New York - London, 1988, excelente por la lucidez, claridad y sistematización tanto en la exposición como en la crítica; indica: «La tesis de esta obra es que la cifra, lenguaje de la Trascendencia, constituye la base de la crítica de la religión de Jaspers» (p. 25).

44. Una excelente exposición sintética, acaso la más madura, la ofrece el mismo Jaspers en *Chiffren der Transzendenz*.

tación infinita, no en conceptos sino en nuevas cifras, cuya meta es desembocar en la inefabilidad de la Trascendencia (FFR, 188-200).

Las cifras hablan a la *existencia*: «sólo se dan para la existencia posible» (FFR, 191), puesto que suponen la fe, o lo que es lo mismo, el salto de la operación filosófica fundamental. Y, dada su *historicidad*, hablan en singular, a cada hombre en concreto; tienen en definitiva un significado distinto para cada individuo (cf. FFR, 170-175). Hablan, finalmente, desde y a la *libertad*: por eso cabe ante ellas la apropiación o el rechazo; sólo desde la honestidad (*Wahrhaftigkeit*) se captan en su pureza, y tanto pueden «impulsar existencialmente hacia lo alto» como «inducir demoníacamente a precipitarse en el abismo de la nada» (FFR, 153). Por todo ello, no se someten a método, no cabe obligarlas a que entreguen su secreto: son «como un don, como una gracia»<sup>45</sup>, aunque su reconocimiento «postula la frescura del mirar, la capacidad de maravillarse»<sup>46</sup>.

## 2. Estructura y lenguaje de las cifras

La dificultad aumenta cuando se intenta ir más allá para fijar su contenido. Pertenecen, desde luego, al orden de lo *simbólico* y en ese sentido Jaspers se alinea con pensadores como E. Cassirer, de quien seguramente recibe, y H.-G. Gadamer o P. Ricoeur, en los que influye; pero no elabora tanto como ellos la estructura hermenéutica de ese concepto<sup>47</sup>.

La cifra no es un objeto nuevo o aparte, sino sencillamente un objeto normal en una *función o perspectiva* especial, que lo convierte en significante de una manifestación de la Trascendencia. Por eso *todo puede convertirse en cifra*: «todo lo que es y cuanto el hombre ha producido, lo real, lo imaginado, lo pensado» (FFR, 197; cf. VW, 1031, 1043). La única condición es que entre «en conmoción» (*schwebend*), rompiendo la solidez de su mera objetividad para hacerse «transparente», diáfano, a la Trascendencia que lo funda: que se convierta en signo, símbolo o «expresión» de su rostro invisible. Un paisaje, una teoría astronómica, un encuentro con el mal pueden de repente perder sus contornos meramente inmanentes y convertirse en «experiencias de desvelamiento» de la Trascendencia<sup>48</sup>.

Cabe una cierta clasificación; pero no hay jerarquía entre ellas, pues dado su carácter de evento, no existen criterios objetivos de preferencia.

45. Dufrenne y Ricoeur, 289.

46. X. Tilliette, *Karl Jaspers*, cit., 162.

47. Sobre esto insiste A. M. Olson, *Transcendence and Hermeneutics. An Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers*, The Hague - Boston - London, 1979, una obra especialmente interesante por la contextualización cultural que hace del pensamiento jaspersiano.

48. Los ejemplos, que responden a los *tres niveles* empírico, intelectual y espiritual, son excelentemente desarrollados por O'Connor, *o. c.*, 21-22. La alusión a las *disclosure experiences* de I. T. Ramsey es mía e intencionada, para indicar ese fondo común al que apuntan las exposiciones de Jaspers (cf. I. T. Ramsey, *Religious Language*, London, 1957; más aclaraciones y referencias en A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, 1987, c. 5, 161-242).

Lo que sí hay es una «lucha en el reino de las cifras», en cuanto no conciliables entre sí ni integrables en un todo (que sólo puede serlo la Trascendencia misma, por definición más allá de toda cifra): como «poderes» —obvia resonancia de Schelling y, como en él, no siempre de significado claro— se enfrentan unas a otras, y cada quien se ve forzado a elegir, escogiéndose a sí mismo en la elección, pues «esta lucha es el proceso de la existencia que se produce a sí misma (FFR 205-206; cf. 205-218).

Existen, con todo, dos cifras de especial significación: la *libertad*, que es a un tiempo el lugar decisivo donde se manifiesta la Trascendencia y una cifra que la manifiesta<sup>49</sup>; y el fracaso (*Scheitern*), ya que siendo la evidenciación del límite de todo ser, vivir, conocer o actuar finitos, constituye justamente la base común de toda cifra; aunque, por lo mismo, en su mismo ser de fracaso puede también convertirse en salto a la plenitud, es decir, en cifra él mismo<sup>50</sup>.

Jaspers avanza un paso más en la determinación de la estructura interna de las cifras, al analizar sus tres niveles de expresión. La Trascendencia se manifiesta inmediatamente en el despertar mismo de la conciencia absoluta; es la *lengua original*, que se confunde con la experiencia misma de la cifra; resulta en sí inexpresable, pero constituye la base de todos los otros lenguajes. El segundo lenguaje es el *mítico-religioso*, que constituye el esfuerzo humano ancestral por articular lo inefable de la lengua original: como universal, es comunicable; como diverso y plural, expresa la riqueza y la lucha de las cifras. El tercero es el *especulativo-filosófico*, que vuelve reflejamente sobre los otros dos: estudia el mito, pero no para reducirlo a concepto, sino como un intento consciente de situarlo, y situarnos, en la diafanidad del ser (cf. Ph III, 129-141).

Aquí se enuncia un problema central, que «determina acaso toda la significación de la obra de Jaspers»<sup>51</sup>. Marca también acaso lo mejor de su aportación, en lo que pretende afirmar, y simultáneamente lo más cuestionable, en lo que se empeña en negar.

### 3. *El contenido de las cifras*

Jaspers es decididamente claro en lo que niega: las cifras no son conceptos objetivos ni aumentan nuestro «conocimiento» de la realidad, y, sobre todo, hay que insistir sin cansarse en que no hacen presente la Trascendencia en sí misma. Pero, nótese bien, este «en sí misma» equivale a *como si fuese una realidad mundana*, «corpórea» (*leibhaftig*) o

49. Difícil dialéctica, bien analizada por Dufrenne y Ricoeur, 163-164.

50. También aquí Tilliette dice cosas fundamentales: «el fracaso es a la vez cifra suprema y lugar de resonancia (*Resonanz*) de todas las cifras»; «porque si la cifra es *fracaso*, el fracaso es *cifra*» (*Ibid.*, 164).

51. Tilliette, *Karl Jaspers*, cit., 163.

empírica: «la corporeización de los contenidos de las cifras constituye el mayor de los errores que podemos cometer al ocuparnos de la Trascendencia» (FFR, 162). La advertencia es absolutamente indispensable, si se quiere entender lo que de verdad dice Jaspers. Y no resulta fácil, porque de modo inevitable tendemos a leer en una clave lo que él dice en otra: *objetivamos* lo que él quiere a toda costa mantener en el nivel estrictamente *existencial*. (A él mismo le resulta difícil conservar en su rigor la pureza de la expresión y sucumbe no pocas veces al peso del lenguaje, usando expresiones equívocas.)

La intención de fondo es coherente con sus presupuestos. En modo alguno niega la realidad de la Trascendencia; al contrario, lo que pretende —en definitiva, como el más decidido propósito de su obra— es asegurarla, negando su negación en las afirmaciones *aparentes* de la misma. La razón es clara: puesto que la Trascendencia es, justo, lo que no es la inmanencia, presentarla al modo de una realidad mundana en cualquiera de sus modalidades equivale a su negación radical.

Jaspers insiste en que nunca preservaremos suficientemente la pureza de nuestra actitud. Cuanto digamos o pensemos ha de ser mantenido en su propio ámbito y en su objetividad específica: la de la relación existencia-Trascendencia. Ahí se juega todo, esa es la única puerta de acceso, no hay otra: «El mundo es el manuscrito de otro, inaccesible a una lectura universal y que sólo la existencia puede descifrar»<sup>52</sup>.

#### 4. *Afirmación del mundo e implicación de la existencia*

Preservar la pureza de la Trascendencia sin disponer, como no disponemos, de otros medios expresivos que los de la inmanencia, he ahí pues la gran dificultad, que, como se ve, recurre obsesiva e inevitable. ¿Cómo conciliar la necesidad de la presencia inmanente con el respeto de la absoluta alteridad trascendente? ¿En qué consiste esa presencia de «carácter evidentemente paradójico»? Obviamente tiene que ser una presencia (mediada) en la presencia (inmediata): Jaspers lo dice de manera sugerente y brillante: esa presencia tiene que mostrarse «perpendicular a toda objetividad» (Ph III, 136)<sup>53</sup>.

La Trascendencia no suprime, pues, el mundo ni anula sin más nuestros conceptos: los toma para manifestarse a su través y por eso en vez de negarlos los afirma: «en el auténtico trascender se realiza la más profunda afirmación del mundo» (*ibid.*, 139).

Junto a la afirmación del mundo está la de la *existencia*. La Trascendencia no tiene realidad más que para la existencia. Fijémonos bien —porque no suele hacerse de verdad— en que Jaspers no da aquí

52. Dufrenoy y Ricœur, 244.

53. A la letra, «oblicua a...» (*quer zu aller Gegenständlichkeit*), Ph III, 129-168: «Das Wesen der Chiffren», es acaso la mejor exposición que hace Jaspers de este tema; centraremos aquí la exposición.

un juicio de una supuesta Trascendencia «en sí» (como si ésta dejase de estar-ahí —*dasein*—, si tampoco el hombre estuviese). Eso *ni lo afirma ni lo niega*, por la sencilla razón de que no lo trata, pues para él esa cuestión no tiene sentido, dado que así se está preguntando en el nivel de la conciencia en general algo que sólo significa en el de la existencial: «Qué sea la Trascendencia, aparte del ser humano para el que es, eso no ha de preguntarse en modo alguno» (*ibid.*, 164). En cambio, en su verdadero nivel, se entiende igualmente la fuerza poderosa de una afirmación como ésta:

De la Trascendencia percibo únicamente tanto cuanto yo mismo soy; decaigo yo, se oscurece su presencia de suyo siempre constante; me apago hasta el mero existir de una conciencia en general, desaparece; la aprehendo, entonces es para mí el Ser que es único y aun sin mí permanece lo que es (*ibid.*, 150).

Lo que la lingüística contemporánea dirá más tarde con su tematización de las dimensiones pragmática y autoimplicativa del lenguaje, está adelantado aquí con un vigor insuperable. Y muchas defensas «religiosas» ante las críticas de Jaspers harían bien en tomarse en serio esto que debiera ser siempre un presupuesto irrenunciable de toda discusión: lo que pueda ser cuestionable en Jaspers ha de quedar ya siempre más allá de esta adquisición, nunca más acá.

### 5. *Los grandes temas religiosos*

Al igual que Kant desde los suyos, Jaspers emprende desde estos presupuestos una lectura de los grandes temas religiosos. Su proyecto es bucear existencialmente en las cifras creadas por la humanidad, desobjetivándolas para penetrar su verdadero significado. No las inventa; las busca «en la Biblia, en los poetas y filósofos griegos, en las formas de su apropiación y de sus transformaciones a través de los tiempos»; pero no se limita a occidente: «a eso se añade la afluencia, desde hace milenios, del pensamiento asiático, difícilmente valorable» (FFR, 217). Su interés no es arqueológico, ni siquiera «histórico»: trata de recuperarlas para hoy, en la convicción de que «aquellas cifras, aunque transformadas, permanecen tan vivas y verdaderas como en cualquier otro tiempo» (FFR, 217). Y nadie puede negar que muchas veces logra un enorme vigor expositivo y un refrescante *pathos* existencial.

Lo hace articulando su exposición en tres grande grupos: 1) cifras de la trascendencia (Dios uno, Dios personal, encarnación), 2) cifras de la inmanencia (en la naturaleza, en la historia) y 3) cifras de la situación existencial (desgracia y mal) (FFR, 219-240)<sup>54</sup>.

54. Conviene leer con atención la última —y acaso la más madura— exposición sintética que ofrece en *Chiffren der Transzendenz*, su última ocupación sistemática con el problema.

Sería prolijo, e irremediabilmente insatisfactorio, entrar en una exposición de detalle. Lo decisivo es el estilo, que, en definitiva, consiste en buscar un espacio entre la negación de toda objetivación y la apropiación de un significado real para la existencia. La *negación* está tantas veces en el primer plano, que puede dar la impresión de que Jaspers no deja nada. Pero dar eso por supuesto, repito, sería no entender lo principal: la negación es sólo un medio para lograr una *afirmación de nuevo tipo*. Cuando la lectura se sitúa en este ángulo, las reflexiones de Jaspers resultan siempre sugerentes e incitantes<sup>55</sup>.

Lo decisivo es que, en última instancia, todo desemboca en su gran pasión final: el contacto de la existencia con lo Absoluto «más allá de todas las cifras», manteniéndose en la tensión creada por «la imposibilidad de conocer a Dios y la necesidad de tenerlo que pensar» (FFR, 412-426).

Operación imposible, «camino que no concluye», pues «en ningún sitio se encuentra el lugar del alto perpetuo» (FFR, 459). Pero marca la extrema medida del hombre, su posible «liberación». En una frase apretada Jaspers insinúa una síntesis que refleja muy bien el hondo y vigoroso sentido realista de su proyecto: «La liberación va desde las fuerzas brutas y salvajes hasta los dioses personales, de los dioses que están más allá del bien y del mal a los dioses éticos, de los dioses al Dios uno, y hacia la última libertad donde se reconoce al Dios uno y personal como cifra» (FFR, 458).

## V. VALORACION CRITICA

No resulta fácil enjuiciar un conjunto tan vasto, y entrar en detalles no sería filosóficamente provechoso. Aquí intentaremos tres miradas distintas sobre tres aspectos fundamentales.

### 1. *La situación de Jaspers y su aportación fundamental*

No se comprende la aportación de Jaspers, si no se lo sitúa en un proceso más amplio: el del destino del pensamiento acerca de Dios en la filosofía moderna. La crisis de la Ilustración había cuestionado irreversiblemente una tradición que se había endurecido en figuras y conceptos que ya «no hablan» a la sensibilidad actual. Kant fue en esto el abanderado reconocido, y Jaspers se sitúa expresa y repetidamente en su estela<sup>56</sup>. De modo progresivo, para una amplia parte de la tradición occidental llegó a perderse todo el significado: Dios quedaba negado

55. Sería sobre todo interesante estudiar lo que dice a propósito de las cifras del mal, la unidad y pluralidad de Dios, su personalidad y su relación con la «deidad».

56. «Fue Kant quien llevó a cabo la liberación por la que nosotros en cada acto espiritual podemos saber lo que hacemos» (FFR, 466).

por un tipo de conocimiento que no le dejaba lugar alguno. El ateísmo de corte más o menos declaradamente positivista constituye la muestra más palpable.

Sin embargo, la clausura positivista ahogaba el espíritu, y fueron muchos los que, sin poder volver simplemente a la tradición, no quisieron renunciar a aquella profundidad que la endurecida costra conceptual había ocultado, pero no anulado. Las dos grandes «excepciones» —Nietzsche y Kierkegaard— fueron, cada una a su modo, el gran altavoz que no podía dejarse de oír: Jaspers proclama que es preciso filosofar a partir de ellos (VE 7-34, 102-120)<sup>57</sup>. No para imitarles, sino para preguntar hasta el fondo y rastrear de nuevo y con otros modos lo que ellos anunciaron o presintieron.

Esto arroja una luz sorprendente sobre la obra de Jaspers: trata de recuperar la Trascendencia, pero de un modo nuevo, rompiendo los moldes tradicionales. Y nos permite también evocar una presencia que hasta ahora hemos prácticamente silenciado, por evitar interferencias, pero que merecería un estudio aparte: la de Heidegger. Las obvias diferencias, no sólo políticas, no pueden ocultar un vivo paralelismo en el proyecto de fondo.

En realidad, cabe interpretar sus aportaciones como de algún modo escalonadas. Heidegger es más radical: sabe que se encuentra en el «entre» de los dioses que *ya no* están y del Dios que *todavía no* ha llegado<sup>58</sup>. Su apofatismo es tal, que todavía no ve significado posible a las palabras que remiten a ese ámbito, sólo cabe prepararlo o, mejor aún, esperarlo; por eso insistirá, con plena consecuencia, en que no es ateo ni teísta: es el que calla, a la espera, porque todavía no se siente legitimado para decir nada. Jaspers está también en el «entre», pero un paso más acá: él sí se atreve *ya* a hablar del *hecho* de la Trascendencia; ella es, en definitiva, lo más cierto y seguro. Pero *todavía no* ve el *modo* de hacerlo: ya no le sirven los conceptos tradicionales, pero aún no ha encontrado otros.

Creo que esto explica lo más profundo del dinamismo de su obra y permite comprender —en su razón y en su sinrazón— lo implacable de sus ataques. Lo que en Heidegger fue la crítica de la *ontoteología* y la búsqueda de un nuevo pensar para el *Ser*, lo es en Jaspers la crítica de las objetivaciones conceptuales y su propuesta de las *cifras*. Para todo un importante vector de la cultura moderna —aquel que ya no ve el significado de las religiones tradicionales, pero que no renuncia a lo en ellas de alguna manera anunciado— esa actitud de romper viejos moldes y rastrear nuevos indicios representa la única posibilidad de una

57. Cf. Dufrenne y Ricoeur, 22-25.

58. Cf. «¿Para qué ser poeta?», en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, 1960, 222-264. Para este tema, cf. O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, 1986; E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger III*, Barcelona, 1990, 579-652; A. Torres Queiruga, «Teología en pensamiento en Heidegger»: *Grial* 27 (1989), 315-339; Id., «Heidegger y el pensar actual sobre Dios»: *RevEspTeol* 50 (1990), 153-208.



renovación. En este sentido son, en el desierto, los preparadores de nuevos caminos.

Jaspers, en concreto, ha insistido con vigor inigualable en la especificidad única y peculiarísima tanto de todo posible hablar sobre la Trascendencia como de la actitud existencial indispensable para ello. Y es preciso reconocer que sus análisis de la existencia humana están entre los más finos, vigorosos e impresionantes que se han hecho en los últimos tiempos; acaso no tan radicales como los de Heidegger ni tan espectaculares como los de Sartre, pero más cálidos que los del primero y más positiva y verdaderamente humanos que los del segundo<sup>59</sup>. Y lo que, directa o indirectamente, ha dicho acerca de la Trascendencia es a menudo de una sugerencia que no debiera ignorar nadie a quien, desde la filosofía o la teología, preocupen de verdad esas cuestiones<sup>60</sup>.

## 2. *La crítica de Jaspers a la religión*

Si en lo que afirma como intención fundamental, uno se siente de ordinario de acuerdo con Jaspers, no sucede lo mismo con lo que niega. Como en Heidegger, su afirmación se hace muchas veces a costa de una enorme injusticia histórica y, de rechazo, de una grave unilateralidad en sus posiciones. En la crítica de la religión esto resulta particularmente notorio: junto a avisos justos y a sugerencias brillantes, se tropieza constantemente con caricaturas simplistas o claras deformaciones. Demasiadas veces se tiene la impresión de una construcción maniquea, que confirme, por fácil contraste, la propia postura. Es como si necesitase que la religión diga *lo que él quiere que diga*, aunque luego lo rescate haciéndole decir lo mismo que él por el indefectible expediente de mirar como «cifra» lo que antes había endurecido como «concepto» rígido e inflexible<sup>61</sup>. Hay una clara resistencia a entrar —contra el dinamismo y las pretensiones de su propia teoría de la comunicación— en la intención del presunto adversario, como si temiese reconocerse en él.

Lo grave —y confieso al lector que he dado muchas vueltas antes de caer claramente en la cuenta de este proceso— es que tal actitud se le convirtió en principio gnoseológico y en criterio hermenéutico, que predefinieron su trayectoria antes ya de iniciarla. Nos lo delata al comienzo mismo de su obra magna al respecto. Cuando empieza, ha sentenciado ya lo fundamental:

59. Tal vez los que mejor han percibido y destacado la finura y riqueza de tales análisis han sido Dufrenne y Ricoeur y X. Tilliette en las obras repetidamente citadas.

60. Sería interesante mostrar cómo en todo eso Jaspers recoge, más acaso de lo que él mismo sospechaba, pero de modo propio y original, todo el esfuerzo de la fenomenología (a pesar de su rechazo de lo que consideraba el «cientismo» de Husserl) y del personalismo. Pero nos llevaría muy lejos; cf. interesantes observaciones en K. Salamun, «Karl Jaspers e la filosofia del dialogo», en G. Pcnzo (ed.), o. c., 99-107 y X. Tilliette, *Karl Jaspers*, cit., 152-153.

61. «La condena como dogma y la salva como mito», dicen agudamente Dufrenne y Ricoeur, 298.

Para el cercioramiento de la situación en la que nos hallamos, no apelamos a revelación alguna. La revelación procede de otra fuente. Si la hay y qué sea, son cuestiones a las que no da respuesta ningún saber ni garantía humanos.

Pero si la revelación no es susceptible de ser investigada, sí lo es, en cambio la *fe revelada en cuanto manifestación empírica* (FFR, 20).

El subrayado es mío, porque ahí está todo: Jaspers ha puesto de entrada en su análisis lo que luego va a extraer monótona e incansablemente de él. Porque si por principio se niega a «repetir» la intencionalidad viva que origina esas manifestaciones, es obvio que luego sólo podrá encontrar sus *objetivaciones muertas* y, por lo mismo, estará cargado de razón cada vez que en sus análisis encuentre una objetivación, una cosificación o una mundanización de la Trascendencia.

Lo grave es que eso va contra la esencia misma de su propia filosofía y no queda sin consecuencias para ella. Él sabe que, si se habla, no es posible evitar un lenguaje objetivo: «sin objetivación no hay conciencia» (Ph I, XXXI). Tampoco su obra pudo escapar a esa ley; y es consciente de que se lo han reprochado. En un lugar muy importante, afronta de modo expreso la objeción de que «propone doctrinas y delinea intuiciones, cuando por otra parte afirma que nada mienta objetivamente»<sup>62</sup>. Sin embargo, no por eso considera imposible el filosofar, y da la razón, que vale la pena reproducir por extenso:

De hecho no se puede realizar ningún pensamiento ni decir ninguna palabra con sentido sin tener un objeto (*Gegenstand*) ante los ojos. Por eso en todo momento la comprensión de una proposición está siempre ligada a tales pautas (*Leitfäden*) objetivas. Lo no objetivo (*Gegenstandlose*), en la medida en que es accesible, lo es únicamente por el trámite de objetividades.

Pero todo contenido esencial del filosofar radica en aquello que a través de las objetividades nace en nosotros, se reconoce y se siente confirmado como impulsos, actitud íntima, modos de ver y juzgar, disposición a reaccionar optando, inmersión en la presencialidad histórica.

Sobre las pautas del orden objetivo (doctrinas o enseñanzas) se tiene el esqueleto, no la vida de la filosofía. La comprensión, no es posible ciertamente sin esos contenidos doctrinales; con todo, sólo se hace propiamente real por la participación en aquello que tiene que hacerse presente mediante las figuras de pensamiento, sin que, sin embargo, sea ello mismo objeto<sup>63</sup>.

De este modo asegura Jaspers la posibilidad de su filosofía. Y con justicia. Lo asombroso es que no haya caído en la cuenta de que, desde el comienzo y sin ceder jamás una pulgada, él le niega esa posibilidad a la revelación y a la teología, empeñándose en juzgarlas exclusivamente

62. Recuérdese que se trata del prólogo a la 3ª cd., donde Jaspers toma postura frente a las críticas y trata de elucidar el sentido de su filosofía: de ahí la importancia de estas reflexiones.

63. *Ibid.* Repetirá lo mismo poco más adelante: «Tenemos que hablar siempre objetivamente, sólo podemos pensar con claridad mediante pautas objetivas, y, para hacer presente ahí lo filosófico, debemos fundir de nuevo lo objetivo y hacerlo desaparecer. (...) De hecho, edificamos al tiempo que destruimos lo edificado» (p. LII). Lo mismo hará en *Reply to my critics*, cit., 782-784.

de acuerdo con su «esqueleto» conceptual y negándose por principio a entrar en sus «impulsos» y actitudes íntimas. Con lo cual ha perdido la ocasión de abordar en toda su seriedad uno de los graves problemas pendientes tanto para la Filosofía de la Religión como para la Teología: el de su mutua relación<sup>64</sup>.

Jaspers —de nuevo, igual que el Heidegger de *Phänomenologie und Theologie*<sup>65</sup>— da por supuesto que la revelación es algo que cae hecho y derecho del cielo, como un acontecimiento empírico. Por consiguiente, la teología no hace más que acogerlo y repetirlo, pero sin preguntar y sin pensar en sentido riguroso. Pero aunque la teología, sobre todo la teología dialéctica de su ambiente, le dé demasiadas veces la razón<sup>66</sup>, esa es la deformación de la teología, no la teología misma. Él mismo lo sabe, cuando reconoce la existencia de teólogos como Agustín, Anselmo o Cusa que «pensaron» la fe en una teología creativa; el mismo santo Tomás insistió en que «el acto del creyente no se dirige a la proposición sino a la realidad»<sup>67</sup>; y lo que acerca de la revelación y de su universalidad dice la teología actual apenas tiene nada que ver con las caricaturas que presenta Jaspers. Él mismo pudo verlo —aunque ya no pudo reconocerlo— en su discusión con Bultmann, quien se pasó su vida luchando contra la objetivación de la experiencia reveladora<sup>68</sup>. Y autores como K. Rahner, E. Schillebeeckx, en el campo católico, o W. Pannenberg, en el protestante, han mostrado cómo la revelación no se impone desde fuera sino que se reconoce desde dentro en un proceso que no tiene por qué ser ni autoritario ni excluyente<sup>69</sup>.

64. Sobre este problema, cf. U. Perone, «Filosofía y teología», y A. Torres Queiruga, *La Filosofía de la Religión, lugar de encuentro entre la filosofía y la teología*, ambos en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones, *Estudiar la religión*, Madrid, 1993, 305-324. Más ampliamente en mi libro *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella, 1992.

65. De 1927; ver el texto en «Wegmarken»: *Gesamtausgabe* 9 (1976), 45-78. Más tarde, y de modo más bien ocasional, suavizará en parte su postura: «Einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über "Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie"», en *Wegmarken*, cit., 68-78.

66. Jaspers está, por ejemplo, más que cargado de razón cuando rechaza indignado la *hybris* de cierta hueca retórica teológica —demasiado extendida aún hoy— presente en frases como todo lo que se piensa de Dios sin Cristo es, desde el punto de vista cristiano, pura ilusión (*La desmitologización*, cit., 248).

67. *Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem* (*Summa Theologica* 2-2, q. 1, a. 2, ad 2). De la seriedad con que tomaba esto da razón otra afirmación: «Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum» (*Summa contra Gentes*, I, 1, c. 30, final). Que no se trata de algo accidental, sino de una constante de la tradición, lo muestra admirablemente H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, 1966, principalmente c. IV-V, 109-170.

68. Ya en 1929 —la polémica es de 1954— había escrito: «¿Qué ha sido, pues, revelado? Absolutamente nada, si la cuestión de la revelación pregunta por doctrinas [...] Pero todo, en cuanto al hombre se le abren los ojos sobre sí mismo y se puede entender de nuevo a sí mismo» («Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament», en *Glauben und Verstehen* III, Tübingen, 1965, 29).

69. ¿Hay algo en esas líneas que no pudiera suscribir Jaspers? Sin embargo, persistirá hasta el final en su concepción objetivante de la revelación, cierto que también hasta el final demasiado «ayudado» por sus críticos (cf. *Reply to my critics*, cit., 778-779, 784-785). Es claro que no es posible entrar aquí en detalles. Permítame, con todo, el lector una nota personal. Yo mismo he escrito, sin haber estudiado a Jaspers, un amplio tratado sobre *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, 1987 (el original gallego, Vigo, 1985; hay trad. italiana, Roma, 1991, y alemana en

La falta de este diálogo ha impedido a muchos teólogos captar lo justificado y urgente de las alegaciones contra tantos discursos cargados aún hoy de un fundamentalismo positivista y demasiado sometidos a una dirección autoritaria. Por su parte, la filosofía de Jaspers perdió así una doble y decisiva oportunidad: la de enriquecer sus contenidos con la experiencia de una tradición secular, y, sobre todo, la de afrontar de modo más expreso el problema de su coherencia. Pero esto nos lleva ya al apartado final.

### 3. *¿Una filosofía coherente y posible?*

Lo que acabamos de indicar apunta a algo muy esencial en Jaspers, que lo diferencia, por ejemplo, de Heidegger y que seguramente explica su escasa vigencia: la suya *no es una filosofía suficientemente mediada*. Tiene intuiciones —acaso *una* intuición— justas, que marcan, como queda señalado, una altura del tiempo. Pero luego las repite sin cesar y sin apenas cambio, sometiéndolas únicamente a infinitas variaciones, como una Penélope que hace y deshace siempre la misma tela. En realidad, no avanza y, al menos en los problemas de fondo, su concierto corre el peligro de resultar tan importante como monocorde. La consecuencia más grave es que las profundas tensiones encerradas por necesidad en su intuición originaria no progresan hacia su resolución. Al final se está en el principio: las tensiones quedan abruptamente contrapuestas poniendo en cuestión nada menos que la coherencia misma del sistema.

M. Dufrenne y P. Ricoeur plantearon el problema para la totalidad de esta filosofía «con doble centro» (*à deux foyers*): «La cuestión que se nos pone ahora es la de saber si es posible una filosofía que, en nombre de la libertad, se arruina como ontología objetiva y, en nombre de la Trascendencia, se sobrepasa en la conciencia inefable del ser»<sup>70</sup>. Y, acaso no tan claramente, pero no con menor agudeza, X. Tilliette plantea la misma pregunta desde la perspectiva de la inconciliación entre la unidad de la verdad última y la infinita multiplicación en las verdades individuales<sup>71</sup>. Señala además algo muy interesante: a causa de la fijeza en su posición, Jaspers no supo aprovechar ni la sugerencia religiosa de «ese signo misterioso de la Trascendencia, la imagen de Dios» que es la «verdad existencial» (*ibid.*, 149) ni el aporte epistemológico de «todas las filosofías por elaborar y definir una teoría racional de la verdad» (*ibid.*, 152). Es sintomático que ambos intentos de diálogo acaben en un cierto desánimo, acaso secretamente irritado<sup>72</sup>.

curso). Pues bien, creo poder afirmar que he aprendido no poco de los desarrollos de Jaspers, pero que en ningún momento sentí que sus objeciones tocasen de verdad a ningún punto fundamental de los allí tratados. Sobre todo, la categoría de «mayéutica histórica» muestra cómo la revelación se acomoda perfectamente a su exigencia de la «comunicación indirecta».

70. O. c., 362.

71. O. c., *passim*; cf. por ejemplo, 148-155.

72. Ricoeur parece endurecer su postura en «The Relation of Jaspers Philosophy to Religion».

Aquí prefiero aludir a un problema más concreto, de capital importancia para la Filosofía de la Religión: la inestabilidad e irreconciliación de sus afirmaciones acerca de la Trascendencia<sup>73</sup>. La postura de Jaspers incurre en una obvia y permanente *contradicción pragmática*<sup>74</sup>: su praxis teórica contradice las mismas afirmaciones que la sustentan. Ya en el *planteamiento general*: si la Trascendencia es lo totalmente otro sólo captable en la unicidad de la existencia, todo enunciado, sea del tipo que sea, resulta contradictorio con ese presupuesto, porque necesariamente introduce el contenido en la comunicabilidad universal. Y no basta con decir que se lo destruye inmediatamente, porque o no ha dicho nada, y entonces huelgan tanto el enunciado como su destrucción; o ha dicho algo, y entonces lo que cumple no es anularlo sino, en todo caso, criticarlo.

Lo cual plantea con mayor agudeza, si cabe, el problema de los *enunciados particulares*, aunque se recurra a la «cifra». O la cifra dice «algo» (al nivel que sea, con los cualificadores lógicos que se quiera) y entonces tiene que tener un fundamento real que la diferencie de las demás; fundamento que no puede ser meramente «subjetivo» (también cualificado como se quiera), so pena de que la distinción entre las cifras sea un simple capricho; pero al decir «algo» acerca de la Trascendencia se convierte en un enunciado religioso, en principio no distinto de los que critica Jaspers. O no dice «nada», y entonces valen todas y ninguna: igual da la cifra de una trascendencia cruel y deshumanizadora que aquellas cifras que llevan al hombre a la cumbre de sí mismo (pero contra esto, aparte de su clara insostenibilidad, recuérdese que Jaspers mismo hablaba de autenticidad y de opción ante las cifras)<sup>75</sup>.

De hecho, vemos a Jaspers esforzarse —contra la lógica de su teoría— por «leer» lo más recta y elevadamente posible las cifras, tiene un «credo» que opone decididamente a las «proposiciones de la increencia» (*Aussagen der Glaubenslosigkeit*) (FF, 30-34) y hace concretos (y a menudo preciosos) enunciados acerca de la Trascendencia: «la Divinidad no quiere entrega, sino libertad» (Ph III, 79), «Dios quiere como Trascendencia que yo sea yo mismo» (Ph III, 168)...

Obviamente, sería estúpido convertir esto en una polémica *ad hominem*. Lo que se intenta indicar es que la lucha por la mediación

en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, La Salle, Ill., 1957, 610-642; y Tilliette en su último trabajo sobre él —el breve capítulo de *Filosofí davanti a Cristo*, cit.— parece renunciar a toda posible conciliación.

73. Para un análisis crítico distinto, orientado sobre el problema de la libertad, la culpa, la salvación y la trascendencia, remito a los excelentes análisis de P. Ricoeur en el trabajo cit. en la nota anterior (pp. 630-642).

74. Esta terminología es de W. Wieland, *Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik* (1973), ahora en R. P. Horstmann, *Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M., 1978, 194-212; tomo la referencia de V. Hösle, *Hegels System I*, 198-210, que hace una aplicación muy sugerente.

75. En este sentido, es injusta la acusación de «esteticismo» que le lanza Ricoeur, el cual llega a señalar el peligro de que el filósofo interpretando así todos los mitos —de Grecia, de la India, del cristianismo—, se «parezca a un Don Juan cortejando a todos los dioses» (*The Relation of Jaspers Philosophy to Religion*, cit., 638-639).

entre la palabra humana y la realidad trascendente resulta irrenunciable, aunque deba ser siempre insuficiente y jamás se termine. Y Jaspers ha desaprovechado, con perjuicio propio, la experiencia secular de las tradiciones religiosas, empeñadas desde siempre, al menos en lo mejor de sí mismas, en una lucha crítica que, como ha mostrado R. Scháffler<sup>76</sup>, les es constitutiva y aun ha constituido históricamente el modelo de toda crítica. Ya dentro de la tradición cristiana, la tensión apofatismo-catafatismo, las discusiones acerca de los «nombres divinos», todo el problema de la analogía, representan una cantera inmensa que no es lógico desaprovechar.

Aprovechar no significa, obviamente, copiar, sino asumir críticamente, tratando de traerla a la altura del tiempo, en un diálogo que a todos puede fecundar. La filosofía de Jaspers hubiera podido aprender mucho, justo porque tiene también mucho que enseñar, con su insobornable pasión por lo *diferente* de la Trascendencia y su fina percepción para las profundidades de la existencia. Esa pasión constituye su marca imborrable y acaso su mejor aportación.

#### BIBLIOGRAFIA

- Dufrenne, M. - Ricoeur, P.: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, 1947.
- Galimberti, U.: «Jaspers», en A. Bausola (ed.), *Questioni di storiografia filosofica* IV, Brescia, 1978, 181-215.
- Hcreu i Bohigas, J.: *Trascendencia y revelación de Dios. Metafísica de las «cifras» según Karl Jaspers. Metafísica del testimonio según Jean Nabert*, Barcelona, 1983.
- Hersch, J.: *L'illusion philosophique*, Paris, 1936.
- Muga, J.: *El Dios de Jaspers*, Madrid, 1966.
- O'Connor, B. F.: *A Dialogue between Philosophy and Religion. The Perspective of Karl Jaspers*, Lanhan - New York - London.
- Olson, A. M.: *Transcendence and Hermeneutics. An Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers*, The Hague - Boston - London, 1979.
- Penzo, G.: *Dialettica e fede in Karl Jaspers*, Bologna, 1981.
- Penzo, G. (ed.): *Karl Jaspers. Filosofia, scienza, teologia*, Brescia, 1983.
- Remolina Vargas, G.: *Karl Jaspers en el diálogo de la fe*, Madrid, 1972.
- Samay, S.: *Reason Revisited. The Philosophy of Karl Jaspers*, Dublin, 1971.
- Schilpp, P. A. (ed.): *Philosophen des XX. Jahrhunderts: Karl Jaspers*, Stuttgart, 1957.
- Tillietc, X.: *Karl Jaspers. Théorie de la vérité. Métaphysique des chiffres. Foi philosophique*, Paris, 1960.

#### TEXTOS\*

##### 1. [Patentización de la Trascendencia desde la finitud]

El hombre se apodera de la naturaleza para ponerla a su servicio: la ciencia y la técnica se encargan de hacerla digna de confianza.

76. *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg - München, 1973.

\* La traducción tiene en cuenta las versiones citadas, pero está revisada y modificada sobre el original.

Pero en plena dominación de la naturaleza subsiste lo imprevisible y con ello la perpetua amenaza, y a la postre el fracaso en el conjunto: no hay manera de eliminar el peso y la fatiga del trabajo, la vejez, la enfermedad y la muerte. Cuanto hay digno de confianza en la naturaleza dominada es tan sólo una parcela en el marco de la total infiabilidad.

Y el hombre se une constituyendo la sociedad para poner límites a la lucha sin fin de todos contra todos y finalmente eliminarla; quiere lograr la seguridad mediante la ayuda mutua.

Pero también aquí subsiste el límite. [...] No hay estado ni iglesia ni sociedad que proteja absolutamente. Semejante protección fue la bella ilusión de tiempos tranquilos en los que el límite permanecía velado. [...]

Las situaciones límite —muerte, azar, culpa y la no fiabilidad del mundo— me hacen patente el fracaso. ¿Qué haré en vista de este fracaso absoluto, a cuya visión no puedo sustraerme cuando me represento honradamente las cosas?

No nos satisface el consejo del estoico que nos invita a retraernos al fondo de la propia libertad en la independencia del pensamiento. El estoico se equivocaba al no ver con suficiente radicalidad la impotencia del hombre. Desconoció la dependencia del pensar mismo, que es vacío en sí mismo, puesto que está remitido a aquello que se le da, y también la posibilidad de la locura. El estoico nos deja sin consuelo en la mera independencia del pensamiento, porque a este pensamiento le falta todo contenido. Nos deja sin esperanza, porque falla todo intento de una espontaneidad de superación íntima, lo mismo que fallan toda satisfacción mediante una entrega en el amor y la esperanzada expectación de lo posible.

Pero aquello que el estoico quiere, es verdadera filosofía. El origen de ésta en las situaciones límite proporciona el impulso fundamental para encontrar en el fracaso el camino del ser.

Para el hombre es decisiva la forma en que experimenta el fracaso: si le permanece oculto y sólo de un modo fáctico le domina al final, o si es capaz de verlo sin velos y lo tiene presente como límite permanente de su vivir; si echa mano de soluciones y consuelos fantásticos, o lo acepta honradamente en silencio ante lo indescifrable. La forma en que experimenta su fracaso, determina aquello que el hombre llegará a ser.

En las situaciones límite o bien hace su aparición la nada, o bien se hace sensible aquello que es realmente a pesar y por encima de todo evanescente ser mundano. Incluso la desesperación se convierte, por el hecho mismo de su ser posible en el mundo, en índice que señala más allá de éste.

Dicho de otra manera: el hombre busca la salvación. Ésta le es ofrecida por las grandes religiones universales de la salvación. La nota distintiva de éstas es el dar una garantía objetiva de la verdad y realidad de la salvación. Su camino conduce al acto de conversión del individuo. Esto la filosofía no puede darlo. Y, sin embargo, todo filosofar es un

superar el mundo, un análogo de la salvación. (*Einführung*, 22-24; trad. cast. 18-20.)

## 2. [Las pruebas de la existencia de Dios]

Todas estas llamadas pruebas no sólo no prueban la existencia de Dios, sino que inducen la tentación de convertir a Dios en una realidad mundana, circunscrita por los límites del mundo, como un segundo mundo que se podría encontrar allí. Por tanto no hacen más que enturbiar la idea de Dios.

Pero resultan tanto más impresionant:es cuanto más conducen, a través de los fenómenos concretos del mundo, a la nada y a la incompletud. Entonces nos hacen sentir, por así decirlo, la repugnancia necesaria para no darnos por satisfechos de estar en el mundo como si fuese el único ser.

Una y otra vez se muestra lo mismo: Dios no es ningún objeto del saber, su existencia no es demostrable de un modo contingente. Dios no es tampoco ningún objeto de la experiencia sensible. Es invisible y no cabe percibirlo, sino sólo creer en él.

Pero ¿de dónde viene esta fe? No viene originariamente de los límites de la experiencia del mundo, sino de la libertad humana. El hombre que es consciente de su libertad, está al mismo tiempo cierto de la existencia de Dios. La libertad y Dios son inseparables. ¿Por qué?

De una cosa estoy seguro: en mi libertad no existo por mí mismo, sino que en ella me soy regalado a mí mismo, pues yo no puedo llegar a ser yo mismo y no está en mi mano conquistar mi llegar a ser libre. Cuando soy realmente yo mismo, estoy cierto de que no lo soy por mí mismo. La más alta libertad sabe que en su ser libre respecto del mundo está, al mismo tiempo, en la más profunda vinculación a la Transcendencia.

El ser libre del hombre es lo que llamamos su existencia. Dios es cierto para mí en aquella decisión en la cual existo. Es cierto no como contenido del saber, sino como presencialidad para la existencia. [...]

Dios existe para mí en la medida en que, en la libertad, llego a ser realmente yo mismo. No existe precisamente como contenido del saber, sino tan sólo como revelación para la existencia. Pero con el esclarecimiento de nuestra existencia como libertad no se prueba tampoco la existencia de Dios, sino que se indica únicamente, por así decirlo, el lugar donde es posible su certeza.

En ninguna prueba de la existencia de Dios puede el pensamiento alcanzar su meta, si lo que pretende es la certeza constringente. Con todo, el fracaso del pensamiento no deja detrás de sí una pura nada. Apunta a aquello que se anuncia en la conciencia envolvente de Dios, inagotable y que todo lo pone constantemente en cuestión. (*Einführung in die Philosophie*, München, 1969, 43-45; trad. cast., 37-38.)



### 3. [*Filosofía y religión*]

A lo largo de los siglos, filosofía y religión están aliadas o son enemigas.

Juntas van originariamente en los mitos y en las cosmovisiones; más tarde, en la teología en la medida en que aquí la filosofía se muestra con la indumentaria de la teología, del mismo modo que la filosofía aparece, a su vez, con el ropaje de la poesía y más a menudo con el de la ciencia.

Pero luego, cuando se separan, la religión pasa a ser para la filosofía el gran misterio que ella no puede comprender. Convierte en objeto de investigación el culto, la pretensión de revelación, la pretensión de poder de una comunidad religiosamente fundada así como de su organización y de su política, y la atribución de sentido que la religión se confiere a sí misma.

En esta postura indagadora se halla ya el germen de la lucha. Del lado filosófico la lucha sólo es posible como competición por la verdad con medios exclusivamente espirituales.

Religión y filosofía no son ninguna de ellas concreciones unívocas de las cuales podamos partir como de dos puntos fijos para proceder a un estudio comparativo. Antes bien, ambas están en transformación histórica, aunque ambas se entienden siempre con referencia a la verdad eterna, cuyo ropaje histórico a un tiempo esconde y transmite la verdad. No es de mi incumbencia hablar de la única verdad religiosa eterna. La verdad filosófica es la *philosophia perennis*, que nadie puede reclamar para sí y de la cual, sin embargo, debe preocuparse todo el que filosofa, y que de hecho está presente en todas partes donde se filosofa realmente.

No existe ningún punto de vista fuera de la antítesis de filosofía y religión. En esta polaridad, cada uno de nosotros está ya en uno de los dos lados y habla del otro lado sin experiencia propia en un punto decisivo. De ahí que ustedes puedan aguardar que también yo estoy de algún modo ciego y doy una interpretación equivocada. Vacilo y, sin embargo, no puedo abstenerme. Este hablar de la religión sin estar en ella con el propio ser es discutible; pero al mismo tiempo es inevitable como expresión de la clara deficiencia propia, como búsqueda de la verdad, y aun como preservación de la misma fe religiosa ante las cuestiones que así se suscitan. Para la filosofía la religión no es el enemigo, sino algo que la atañe esencialmente y la mantiene inquieta. (*Der philosophische Glaube*, München - Zürich, 1988, 60-61; trad. cast. 61-62.)

### 4. [*La prohibición de las imágenes*]

*No te harás imágenes ni símbolo alguno.* Esto significó un día: la invisibilidad de Dios prohíbe adorarlo en imágenes, ídolos y esculturas. Esta prohibición material se hizo más profunda en la idea de que Dios es no sólo invisible, sino inimaginable e inconcebible. No hay símbolo que pueda corresponderle, ni nada que quepa poner en su lugar. Todos los

símbolos sin excepción son mitos, y en cuanto tales están cargados de sentido mientras conservan el carácter evanescente de meros símbolos; pero se convierten en supersticiones, cuando se los toma por la realidad misma de Dios.

Como toda intuición, en cuanto imagen que es, oculta al mismo tiempo que muestra, la forma decisiva de la cercanía de Dios está en la ausencia de imágenes. Este justo requerimiento del Antiguo Testamento ni siquiera se cumplió por entero en él mismo. Subsistió la personalidad de Dios como imagen, su cólera y su amor, su justicia y su gracia. El requerimiento es irrealizable. Lo suprapersonal, lo puramente real de Dios ha intentado sin duda expresarlo sin imagen, en su incomprehen-sibilidad, el pensamiento especulativo del ser en Parménides y Platón; así como el pensamiento indio del atman-brahman y el chino del tao. Pero tampoco puede ninguno de estos pensamientos alcanzar en realidad lo que se propone. Para las facultades mentales e intuitivas del hombre siempre se interfiere la imagen. Con todo, si en el pensamiento filosófico casi desaparecen la intuición y el objeto, quizás a la postre quede presente una levisima conciencia, que en su actuación puede, a pesar de todo, resultar fuente de vida.

Entonces, después de despejar toda divinización de la naturaleza, todo lo simplemente demoníaco, todo lo estético y supersticioso, todo lo específicamente numinoso, persiste aún en el ámbito de la razón el más profundo misterio.

Quizá quepa circunscribir esa ligera conciencia residual del filoso-far.

En el silencio ante el Ser. El lenguaje cesa ante aquello que se nos pierde cuando se convierte en objeto. (*Einführung*, cit., 46-47; trad. cast., 40-41.)

##### 5. [*Renuncia a la exclusividad*]

La pretensión de exclusividad de una fe —sea de la fe revelada o de la pseudo-fe filosófica— fue perpetuamente fuente de controversias y de luchas a vida o muerte.

A los creyentes corresponde la obligación de renunciar a todo pensamiento de exclusividad y a envainar de nuevo la espada, antiguamente de manera «real», hoy simbólicamente. Ya ha perdido su validez la frase atribuida a Jesús quizá sin razón: no he venido a traer la paz, sino la espada (la discordia). Sólo cuando se haya alejado el veneno de la exclusividad podrá llegar a ser la fe bíblica auténticamente seria, y, consiguientemente, «comunicativa» y pacífica, y realizar su esencia con toda pureza.

Para que esto suceda con toda conciencia, es precisa la siguiente convicción, simple y trascendental a un tiempo: la verdad de general validez en su exactitud es relativa en relación a los supuestos y métodos del conocimiento, pero impositiva para todo entendimiento. La verdad

«existencialmente» histórica es incondicionada en la práctica vital, pero sin general validez para todos en su formulación.

Sólo cuando la exclusividad cae, puede la fe llegar a ser verdadera incluso en su manifestación. Entonces se hace posible la pureza en el combate de las cifras, esto es, su liberación de toda infiltración de intereses vitales. Y sólo entonces es posible la serenidad y la tolerancia en esta lucha.

La unidad de la revelación perdería, con su corporeidad, masiva, también su exclusividad histórica. La historicidad una, única y comprensiva de todo lo que somos y sabemos, no se fundamenta en la revelación, sino en aquello común a los hombres, en cuyo seno las cifras de las revelaciones, de procedencia históricamente diversa, componen una imagen varia. (*La fe filosófica ante la revelación*, Madrid, 1968, 546.)

## 6. [*La revelación y las cifras*]

¿Qué significa esto de que la revelación se convierte en cifra? ¿Puede una cifra de la Trascendencia lograr su propio peso por el hecho de que se la experimente físicamente como «realidad» en este sentido?

He aquí, por ejemplo, el pasaje de Moisés sobre el Sinaí. El suceso tiene, hasta en sus pormenores, una fuerza expresiva tal que hace bien perceptible que en los diez mandamientos se trata de algo más que de prescripciones legales, modificables en sí. ¿De dónde procede la fuerza única de la exigencia ética en la incondicionalidad, más allá de su formulación general? La cifra de la «realidad» de una acción de Dios proporciona una respuesta.

Los niños aceptan profundamente impresionados tales cifras lo mismo que cuentos de hadas, en los que la cuestión acerca de la «realidad» o de la «irrealidad» no se presenta todavía con claridad. Pero no pierden su fuerza para los adultos porque hayan perdido de manera definitiva su carácter de «realidad». Mas la «realidad» de una historia narrada de las acciones de Dios, de un suceso o de un hombre suprahumano, permanece en cifra. Su «realidad» queda suprimida, y, no obstante, sigue siendo como cifra un lenguaje. Lo que la esencia de las cifras sea, una vez suprimida la «realidad» física se convierte en la «realidad» en cuanto cifra en aquello que sólo se puede expresar valiéndose de la paradoja: una «realidad» tras la supresión de la «realidad».

Mas ¿no es tal concepción una de las debilitaciones de la revelación? En cualquier caso, se trata de una transformación del sentido de la revelación. La revelación como cifra ya no es lo que el creyente en la revelación creía tener en ella. En todo caso el teólogo se distinguiría del filósofo en que desarrollaría la cifra de la revelación en la totalidad de su poder.

La paradoja es insuprimible en la siguiente expresión: lo que se encuentra en los contenidos de las revelaciones resultaría por la supre-

sión de la «realidad» de la revelación tanto más puro y verdadero. La «realidad» de la revelación en cuanto tal se convertiría en una cifra de la presencia de Dios y prestaría a los contenidos una excepcional densidad.

Si fuera posible dejar que la revelación en cuanto tal se tornara cifra, tendría lugar una mutación de la fe revelada. Quizá ésta tuvo lugar en todos los tiempos; empero, para la conciencia general de nuestra época parece necesaria. Entonces los dogmas, los sacramentos, los cultos caerían, por así decirlo, en un crisol que no los consume, pero que da nuevas formas a su realización consciente. Este sería el medio en que la fe bíblica encontraría desde la total seriedad —y no sólo en las satisfacciones meditativas del culto ni en la seguridad eclesiástica, ni menos aún en actos convencionales— de nuevo su manifestación imponente, seria y auténtica. La mutación tendría lugar en medio de las condiciones de nuestra época, de su nuevo saber y de su nueva situación, y de un modo que radica en la misma naturaleza de la cosa. No la sustancia, pero sí su manifestación en la conciencia, se alteraría. Así, la filosofía y la teología alcanzarían el camino de su reunificación.

Tal meta, por fácilmente que se la exponga, no es objeto de un plan. Sólo a base de esperanzas imprecisas puede un hombre que filosofa mirar en esta dirección. Pero debe estar consciente de que en la revelación sensible, cuya corporeidad es para él solo cifra, quizá para otros creyentes en determinados credos se encierre un misterio que él no puede presentir.

Si la «realidad» de la revelación vale como cifra, ya no se la sustrae del mundo de las cifras en su conjunto. Ésta sería la cifra que permitiría ver, por así expresarlo, como cumplida la ilimitada ansiedad del hombre de que Dios se hiciera «realmente» presente, para volver inmediatamente al rigor y a la grandeza de su ser creado libre para el que Dios permanece inexorablemente oculto.

Ningún teólogo, así oigo, puede prestar anuencia a la transformación de la revelación en cifra. Destruiría el fundamento de su fe y de su pensar. A lo que hay que responder que tal vez no lo puedan los teólogos que hoy son tenidos por tales, que no raras veces son magníficos historiadores, pero como teólogos, tardíos epígonos. Éstos se mantienen firmes en la fe sin experimentar en la fuerza de su fe el *pneuma*. Pero tal vez sean capaces de esta transformación hombres modernos que, sin estar dispuestos a someterse a los dogmas teológicos, dudosos para ellos, o al nihilismo extendido por doquier, captan las cifras de su situación real y presente. [...]

La fe filosófica y la fe revelada podrían encontrarse por medio de la conciencia de estar en el curso insondable de las cosas, que para la una discurre bajo las bóvedas de la realidad sensible de lo revelado, mientras la otra lo capta en la ignorancia pletórica, tal como la entendieron Platón, Nicolás de Cusa o Kant, pese a todas las diferencias existentes entre ellos.

Ambos modos de fe podrían estar unidos en la conciencia del individuo, e incluso identificarse, en aquello que nosotros, rebasando las categorías, con categorías, denominamos inadecuadamente como «sentido», como «salvación», como «lo permanente en lo evanescente de todo», como aquello que no es temporal, ni intemporal sino eterno.

Es aquello que, sea como revelación, sea como ignorancia, produce la intranquilidad en el tiempo, y con ella la seriedad.

Es aquello que, preguntado, no da respuesta, o que mediante su silencio mismo parece preguntar; que se estremece por medio de preguntas a las que ningún entendimiento, ningún credo y ninguna cifra pueden dar respuesta adecuada o a las que se da respuesta mediante la seriedad del modo de vida de la «existencia», que no se deja separar de las cifras y de las corporeidades en las que la realidad del silencio de la trascendencia no se capta ni suficiente ni adecuadamente. (*La fe filosófica ante la revelación*, Madrid, 1968, 542-545.)



*Diego Gracia*

Xavier Zubiri Apalategui nació en San Sebastián 1898 y murió en Madrid en 1983. Se licenció en filosofía por la Universidad de Lovaina en 1921, con una tesis dirigida por L. Noël sobre *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: La logique pure*. Se doctoró en teología en Roma en 1920, y al año siguiente, en 1921, alcanzó el grado de doctor en filosofía en Madrid, con una tesis titulada *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, dirigida por José Ortega y Gasset. En diciembre de 1926 ganó la cátedra de historia de la filosofía de la Universidad de Madrid. Los años 1928-1930 los pasó en Friburgo de Brisgovia, siguiendo las lecciones de Husserl y Heidegger. El curso 1930-31 estuvo en Berlín, siguiendo seminarios de Einstein, Schrödinger, Kóhler, Goldstein y Mangold. Vuelto a España, siguió enseñando en la Universidad, hasta que a finales de 1935 se trasladó a Roma.

Allí le sorprendió el comienzo de la guerra civil española (1936-1939), lo que le impidió volver. Primero vivió en Roma, donde estudió en el Instituto Bíblico y en el Instituto Oriental con Deimel, y luego en París, donde asistió a seminarios de física (de Broglie) y de lenguas orientales (Labat, Benveniste, Dhorme, Delaporte). Durante todos estos años su ocupación fundamental fueron estudios de lingüística e historia de las religiones. Finalizada la guerra civil volvió a España, enseñando durante los cursos 1940-42 en la Universidad de Barcelona. El año 1942 abandonó la Universidad y se trasladó de nuevo a Madrid, donde, a partir de 1945, dictó cursos privados sobre filosofía, a los que asistieron las personalidades más importantes de la vida intelectual española de entonces. Para continuar esta labor se creó en 1947 la Sociedad de Estudios y Publicaciones, donde desarrolló toda su posterior actividad docente, hasta el final de su vida. Con posterioridad a su muerte, se ha

constituido en Madrid la Fundación Xavier Zubiri (1989), dedicada al estudio de su pensamiento.

Su producción escrita ha sido durante muchos años muy escasa, y los libros más importantes se han publicado al final de su vida y tras su muerte. Su primer libro fue la tesis doctoral de filosofía, titulada *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (ETFJ)<sup>1</sup>. Hubo que esperar más de veinte años para que apareciera el segundo, una recopilación de artículos que lleva el título de *Naturaleza, Historia, Dios* (NHD)<sup>2</sup>. Casi fueron necesarios otros veinte años para que publicara el tercero, *Sobre la esencia* (SE)<sup>3</sup>, seguido poco después de *Cinco lecciones de filosofía* (CLF)<sup>4</sup>. Ante la penuria de textos, Albino Babolin publicó una colección de trabajos de tema religioso, *Scritti religiosi*<sup>5</sup>, y poco después Germán Marquín Argote otra de estudios antropológicos, *Siete ensayos de antropología filosófica*<sup>6</sup>. En realidad, el primer libro original que publica Zubiri tras *Sobre la esencia* es *Inteligencia sentiente* (IRE)<sup>7</sup>, seguido poco después de *Inteligencia y logos* (IL)<sup>8</sup> e *Inteligencia y razón* (IRA)<sup>9</sup>. En los meses inmediatamente anteriores a su fallecimiento estaba trabajando en el manuscrito de su libro *El hombre y Dios* (HD), que fue publicado póstumamente<sup>10</sup>. A él le han seguido otros: *Sobre el hombre* (SH)<sup>11</sup>; *Estructura dinámica de la realidad* (EDR)<sup>12</sup>; *Sobre el sentimiento y la volición* (SSV)<sup>13</sup>; y *El problema filosófico de la historia de las religiones* (PFHR)<sup>14</sup>

## I. FILOSOFIA PRIMERA

Zubiri comenzó formándose en la neoescolástica lovaniense. A través del «realismo inmediato» de L. Noël llegó a la fenomenología de Husserl, lo que le permitió conectar con la nueva filosofía de inspiración fenomenológica que en España representaba Ortega y Gasset. Tras su permanencia en Friburgo entre 1923 y 1930, en la obra de Zubiri es evidente la influencia de Heidegger.

Toda la filosofía madura de Zubiri tiene por objeto encontrar una salida al método fenomenológico, de modo que permita fundar una filosofía que esté más allá del realismo clásico y del idealismo moderno.

1. Madrid, 1923.
2. Madrid, 1945,<sup>1</sup>1987.
3. Madrid, 1962, <sup>3</sup>1985.
4. Madrid, <sup>6</sup>1968.
5. Padova, 1976.
6. Bogotá, 1982.
7. Madrid, 1980, <sup>3</sup>1984.
8. Madrid, 1982.
9. Madrid, 1983.
10. Madrid, 1984, <sup>4</sup>1988.
11. Madrid, 1986.
12. Madrid, 1989.
13. Madrid, 1992.
14. Madrid, 1993.



Para ello, Zubiri traslada la indagación fenomenológica desde la «conciencia» (Husserl), la «vida» (Ortega) y la «comprensión» (Heidegger) a la «aprehensión», de tal manera que el objeto primario de la filosofía sea el análisis de la «aprehensión humana». No es que el filósofo no pueda ni deba estudiar lo que son las cosas allende la aprehensión e independientemente de ella, pero tal estudio carecería de radicalidad si no se le fundamentara en el dato previo e inconcuso de lo dado en la aprehensión en tanto que dado en ella. Como la conciencia para Husserl, la aprehensión humana tiene prioridad absoluta en Zubiri y constituye el ámbito de la «filosofía primera».

En el acto de aprehensión hay dos momentos, la aprehensión de la cosa y la cosa en tanto que aprehendida. Para Zubiri son dos momentos congéneres, de modo que ninguno tiene prioridad sobre el otro. El realismo antiguo concedió prioridad a la realidad sobre el saber, y el idealismo moderno al saber sobre la realidad. Lo primero dio lugar a la «metafísica», en el sentido clásico —y en alguna medida peyorativo— del término; lo segundo, a la «teoría del conocimiento». Son dos errores a cuál más funesto. Cuando se plantea el problema filosófico a un nivel de radicalidad adecuado, se advierte pronto que saber y realidad son congéneres, y por tanto inseparables el uno del otro. Esto quiere decir que no hay saber sin realidad. Pero quiere decir también que no hay realidad sin saber, o como prefiere decir Zubiri, que la realidad es el carácter formal como las cosas se le actualizan al hombre en la aprehensión. «Realidad es el carácter formal —la formalidad— según el cual lo aprehendido es algo “en propio”, “algo de suyo”. Y saber es aprehender algo según esa formalidad» (IRE, 10). El saber elemental, primario y radical no es, pues «conocimiento», como postuló la *Erkenntnistheorie*, sino la aprehensión de algo según la formalidad de realidad. Pues bien, a esto es a lo que Zubiri denomina «intelección». De modo que «en» la aprehensión (no allende ella), «intelección» (es decir, la actualización de la cosa en su formalidad de «en propio» o «de suyo») y «realidad» (esto es, la cosa formalmente actualizada como algo «en propio» o «de suyo») son términos inseparables. Desde la fenomenología clásica cabría decir que intelección y realidad son correlatos intencionales. Zubiri piensa, empero, que no se trata de relación sino de algo más radical que llama «respectividad», ni tampoco de intencionalidad sino de algo más profundo que llama «actualidad». En síntesis, pues, «la intelección humana es formalmente la mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente» (IRE, 13). La ciencia que estudia esto ya no es, en el rigor de los términos, fenomenología, sino algo distinto, que Zubiri ha llamado «noología» (IRE, 11).

La intelección humana es mera actualización de lo real. Hay aquí tres términos, «intelección», «realidad» y «actualización». Son los tres momentos de un solo acto, el acto de «aprehensión humana», que es a una sentiente e intelectual. Si a la aprehensión sentiente e intelectual la llamamos, conforme a una larga tradición que se remonta a Grecia,

*Noûs*, entonces habremos de distinguir en ella tres momentos, el intelectual o «noético», el de realidad o «noemático» y el momento de actualización o «noérgico».

## II. LA RELIGACION

Desde 1935 Zubiri ha venido insistiendo en que las cosas como «de suyo» no sólo se le «actualizan» al hombre en la aprehensión, sino que además se le «imponen» con una cierta fuerza. Esta fuerza, que es de las cosas, se le impone al hombre en la aprehensión como «última», como «posibilitante» y como «impelente». El hombre se realiza «en» (ultimidad), «desde» (posibilitancia) y «por» (impelencia) la realidad actualizada en aprehensión. Este carácter de fundamentalidad de la realidad, es lo que Zubiri llama el «poder de lo real». Este poder nos liga a la realidad, nos «religa». Esto es lo que Zubiri entiende por «religación». Es un dato primario, surgido de la mera descripción de lo dado en impresión de realidad, en tanto que dado en ella. Frente a la *Geworfenheit* heideggeriana, Zubiri cree posible afirmar la constitutiva «religación» del hombre a la realidad.

El poder de la realidad, en tanto que último, posibilitante e impelente, es lo que Zubiri llama «deidad». La deidad no es Dios, sino la propia realidad intramundana en cuanto poderosa y religante. Toda cultura ha expresado de alguna manera esta dimensión de poder de la realidad. Pero hay unas culturas, las primitivas, en las cuales la idea de poder es la dominante y abarca a todas las demás. Por eso el animismo y la magia deben considerarse interpretaciones del poder, y no al revés:

Aquí «poder» es un carácter propio, independientemente de las interpretaciones que aun dentro de esas mentalidades pueda recibir. Por ejemplo, la poderosidad no significa espíritu, o «ánima» o algo semejante. La idea de poder no es sinónima de «animación». Todo lo contrario. El propio animismo presupone la idea de poder, y es sólo una interpretación suya, la interpretación animista del poder (SE, 510).

Para ver cómo se han ido descubriendo los distintos caracteres propios del poder de lo real, no hay más que acudir a la historia de las religiones. Las poderosidades reales «las encontramos por ejemplo en las religiones más o menos antiguas en forma de dioses. Pues bien, dejando de lado el que sean dioses y el que pertenezcan a religiones, atengámonos solamente a la forma en que esas cosas reales, que son los dioses, dominan sobre las cosas. Esos modos de dominancia son justo sus poderosidades, sus poderes reales. Este poder tiene muchas manifestaciones: 1) Trátase de un poder que se nos presenta ante todo como el poder de lo alto, el «altísimo»; 2) es además un poder del tiempo como mensura viva de la realidad; 3) es un poder de separación de formas; 4) es un poder de germinación de la realidad; 5) es un poder de organiza-

ción, sobre todo de la vida; 6) es un poder del futuro; 7) es un poder no sólo de la realidad material sino también intelectual del hombre; 8) es el poder de la intimidad personal que vincula a los hombres en familias, tribus y naciones; 9) es el poder que lo llena todo lo mismo en el espacio que en el tiempo; 10) es el poder que se cierne sobre la vida y sobre la muerte; 11) es el poder que dirige la vida social; 12) es el poder que se llama destino; 13) es el poder que rige la justeza y la estructura cosmomoral del universo; 14) es el poder sacralizante; 15) es el poder perdurante (HD, 90-91). Tras esta enumeración, Zubiri acaba diciendo:

La lista podría y debería prolongarse mucho más. Pero basta con lo dicho para mostrar cómo independientemente de la concepción de los dioses, que subyace a estos rasgos, constituyen unitariamente tomados la fisonomía compleja del *poder real* de los dioses (HD, 91).

Lo mismo que en la base de la divinidad está la deidad, cabe decir que bajo el politeísmo es posible descubrir lo que podemos denominar «polideísmo», las diferentes manifestaciones y concepciones de la deidad en el mundo.

Los caracteres de la deidad transparecen también en culturas distintas de las primitivas. Para Zubiri, esto se advierte muy bien en el concepto griego de *physis*:

Deidad no es un vaporoso carácter pseudo-diyino sino que es la realidad misma de las cosas en cuanto como poder manifiesta su formal constitución en Dios. Los griegos decían que la Naturaleza, la *Physis*, es divina, es *theion*, porque según ellos es inmortal e inagotable, es decir, siempre joven. Esto no es hoy admisible desde ningún punto de vista. Pero sin embargo, los griegos rozaron con ello algo esencial que no ha ocupado ningún lugar propio en la filosofía: el carácter de las cosas que ni son dioses ni son divinas, pero que sin embargo tienen algo de este carácter: son formalmente deidad (HD, 156).

Tanto el concepto de deidad como la interpretación de la *physis* griega en ese sentido, tienen resonancias heideggerianas. En un texto muy antiguo, de 1926, «¿Por qué ser poeta?», que Zubiri pudo conocer en Alemania, Heidegger había escrito: «Lo salvífico hace un llamamiento a lo sagrado. Lo sagrado ata lo divino. Lo divino aproxima a Dios». Habría, pues, una sucesión de lo salvífico (*das Heile*) a lo sagrado (*das Heilige*), de esto a lo divino (*das Göttliche*), y de lo divino a Dios (*ein göttlicher Gott*). Heidegger ve en lo divino, tal como se expresa por ejemplo en la poesía de Hölderlin, la cercanía de Dios. La idea que Hölderlin tiene de la naturaleza (*Natur*) no es panteísta, dice Heidegger, precisamente porque se refiere a lo divino, no a Dios. Hölderlin llama a esa naturaleza «la poderosa» (*die Mächtige*). Es difícil que estas ideas no estén en la base de las reflexiones de Zubiri, y que lo que él denomina «deidad» no esté inspirado en la idea heideggeriana de *das Göttliche*.

Ésas son algunas de las notas del poder de lo real, y por tanto de la deidad, que la Humanidad ha ido descubriendo a lo largo de la historia.

Todas ellas se pueden resumir en las notas de ultimidad, posibilidad e impelencia, que son las definitorias para Zubiri del poder de lo real. Este poder es «enigmático», no porque resulte oscuro, sino porque apunta al fundamento de la deidad misma. El poder de lo real nos lanza enigmáticamente a la búsqueda del fundamento. Ese lanzamiento nos coloca en radical situación de «inquietud», que se expresa en forma de «voz de la conciencia». Lo que esta voz hace es remitirnos al fundamento de la deidad; es la voz del fundamento en nosotros.

### III. DIOS

La aprehensión humana es el acto elemental de la inteligencia, pero no el único. Sin aprehensión no habría actos ulteriores, pero sin actos ulteriores no podríamos saber lo que son las cosas allende la aprehensión, es decir, en la realidad del mundo. Es importante tener en cuenta que la palabra «realidad» tiene en Zubiri dos sentidos, la «realidad como formalidad» (o la realidad en tanto que dada en la aprehensión) y la «realidad como fundamentalidad» (o realidad allende la aprehensión). Un ejemplo puede aclarar esto: en mi aprehensión del verde, éste se me impone como algo «de suyo», en tanto que distinto de mí; tal es lo que Zubiri llama «reidad» (o realidad «en» la aprehensión). La luz es de suyo verde (o realmente verde) en la aprehensión. Si no pudiéramos estar seguros de esto, no sería posible la física de los colores. Ahora bien, lo que esa física busca no es sólo el verde como realidad formal, sino el «fundamento» del verde allende la aprehensión, en la realidad del mundo. La razón científica ha encontrado ese fundamento en la teoría electromagnética, de modo que el verde se define como una onda de cierta longitud y determinada frecuencia. El objeto de la razón (en el caso de la luz, de la razón científica) es éste, ir desde la aprehensión allende ella, en busca de lo que son las cosas en la realidad del mundo. Lo que sería un error es pensar que todo es razón o ciencia, y que por tanto los colores no tienen realidad, sólo la tienen las ondas. Éste es un error no infrecuente en ciencia. También es erróneo, como secularmente ha hecho la filosofía, confundir lo formalmente real con lo fundamentalmente real, y pensar que la realidad del verde es idéntica en la aprehensión y allende la aprehensión. El primero es el error propio del idealismo ingenuo; el segundo, el propio del realismo ingenuo. Zubiri piensa que entre los dos se han repartido la práctica totalidad de la historia de la filosofía.

Todo esto es aplicable al tema de Dios. La religación es un hecho real dado en aprehensión. Pero ella no agota el problema de Dios, sólo lo plantea, lo mismo que la aprehensión de la luz plantea el problema de la física de colores. La religación nos lanza allende la aprehensión, en busca de lo que sea el «fundamento» del poder de lo real. Esa búsqueda ha de ser racional, obra de un tipo de razón, que en este caso no llamare-

mos razón científica sino razón teológica. En cualquier caso, el método de la razón es siempre el mismo, y consta, según Zubiri, de cuatro pasos, que denomina «sistema de referencia» (IRA, 210), «esbozo» (IRA, 219), «experiencia» (IRA, 222) y «verificación» (IRA, 262). En el tema de Dios esos cuatro pasos van a consistir, concretamente, en «voluntad de verdad» (HD, 106-111), en el «esbozo de una realidad absolutamente absoluta» (HD, 151), en la «experiencia de Dios» (HD, 305) y en la «fe en Dios» (HD, 210-212). Los analizaremos sucesivamente.

El sistema de referencia de la marcha racional del hombre a Dios es, obviamente, todo lo dado en la aprehensión, es decir, el poder de lo real, la religación. Pero además de esto, la marcha en busca del fundamento exige como requisito previo lo que Zubiri llama, con expresión que procede de Nietzsche, «voluntad de verdad». Aunque el análisis de esta expresión es muy rico en matices, significa cuando menos que el acceso del hombre a Dios no puede hacerse con mera «voluntad de ideas», como ha hecho clásicamente la teología especulativa. Dios, de existir, no es una idea, sino la realidad-fundamento. La voluntad de ideas ha llevado a la filosofía a «entificar» la realidad divina (convirtiéndola en un «objeto») y a «logificar» su conocimiento (haciendo de su acceso intelectual una «prueba» lógica). Por el contrario, la voluntad de verdad no busca un «objeto» sino el «fundamento» de la religación, es decir, del poder de lo real. Dios, de existir, no es una idea, sino la realidad-fundamento, y por tanto algo que no sólo se «esboza» con la mente sino que también se «experimenta». El momento del esbozo tiene que ver con la inteligencia, con la verdad; el de experiencia, con la voluntad. Sólo la auténtica voluntad de verdad es verdadera voluntad de fundamentalidad, sin la cual es imposible la marcha racional hacia Dios. Por eso decimos que la voluntad de verdad constituye su sistema de referencia.

Con y desde ese sistema de referencia, la razón tiene que esbozar la realidad divina. El esbozo ha de ser siempre una construcción racional y lógica. Así se han intentado construir siempre las llamadas «pruebas de la existencia de Dios». Zubiri las somete a dura crítica (HD, 118-127). En su opinión el esbozo racional sobre Dios debe partir de la necesidad de fundamentar la realidad mundana, y sobre todo la realidad humana. Esta última realidad tiene, debido a su inteligencia, un carácter «transcendental» o «absoluto»; el hombre está ab-suelto o desligado de toda otra realidad. Ahora bien, a la vez está religado a ella. Esto le lleva a Zubiri a decir que el hombre es un «absoluto relativo». Pues bien, el esbozo racional sobre Dios debe partir de la necesidad de fundamentar la realidad relativamente absoluta del hombre, en una realidad absolutamente absoluta, es decir, en un absoluto de realidad. Esta realidad habrá de ser persona absoluta, y fundamento de todas las cosas reales. Tal es el esbozo racional sobre Dios (HD, 165-171).

Pero el esbozo sólo no es suficiente. En el tema de Dios, como en todos los demás en que interviene la razón, el esbozo tiene que ir segui-

do de la experiencia. Pensemos, por ejemplo, en cómo actúa la razón científica. Las hipótesis científicas son esbozos, que es preciso comprobar en la experiencia. Zubiri define la experiencia como «probación física de realidad» (IRA, 226), de modo que es ésta, la realidad, la que en la experiencia «aprueba» o «reprueba» el esbozo. La experiencia es, pues, una «prueba», que tiene distinto carácter según el tipo de realidad esbozada. Por eso Zubiri distingue cuatro tipos de experiencia, que denomina, respectivamente, «experimento» (la prueba propia de las realidades físicas), «comprobación» (la prueba propia de las realidades matemáticas), «compenetración» (o experiencia interpersonal) y «conformación» (o experiencia de la propia vida) (IRA, 257). Es obvio que la experiencia de Dios no puede consistir ni en experimento ni en comprobación, sino en compenetración o en conformación. De hecho, la experiencia de conformación es más propia de las realidades morales, y la de compenetración de las religiosas. De donde se deduce que la experiencia de Dios, de existir, ha de ser experiencia de compenetración. Ejemplos paradigmáticos de esta experiencia son las obras de los grandes místicos y poetas, más y mejor que las de los filósofos especulativos. A aquéllos han acudido tanto Heidegger como Zubiri. Para el análisis de la experiencia de lo sagrado y lo divino Heidegger ha utilizado de preferencia los textos de poetas como Hölderlin y Rilke, en tanto que en Zubiri la influencia mayor proviene, sin duda, de las obras de los místicos, en especial Eckhardt y santa Teresa de Jesús.

Para que pueda darse la compenetración es preciso que estén presentes dos personas. Y el problema es si Dios «se hace presente» en el mundo. Zubiri piensa que sí, y que esa «presencia» es la que antes denominó «religación», «poder de lo real» y «deidad». Por eso el momento de experiencia lo que hace es reactualizar la presencia aprehensiva del poder de lo real. Ahora, tras el esbozo, aquel poder de lo real aparece como experiencia de un Dios personal en el mundo. De hecho, ahora el mundo aparece como una «donación personal» de Dios, que produce en los hombres un verdadero «arrastre». El fundamento nos arrastra; si no nos arrastrara, no podríamos acceder a él. Por otra parte, ese arrastre, que en el fondo es la presencia de Dios en las cosas, exige de los seres humanos una «entrega». La entrega es la respuesta voluntaria al arrastre. De donde se deduce que la «compenetración» propia de la experiencia de Dios es la compenetración entre la presencia de Dios como arrastre y la donación del hombre como entrega. La compenetración se produce entre el arrastre y la entrega.

Esta experiencia de compenetración con Dios permite reformular ahora aquellos caracteres de ultimidad, posibilidad e impelencia del poder de lo real, a un nuevo nivel de profundidad. Zubiri dice que ahora la ultimidad se transforma en «acatamiento», que es la base de toda adoración y todo sacrificio, y fundamento de la «fe teologal»; por su parte, la posibilidad es experimentada ahora como «súplica», en forma de oración, fundamento de toda «esperanza teologal»; y, en fin,

la impelencia se nos manifiesta en forma de «refugio», raíz del «amor teologal». Dios no es una idea, ni un motor inmóvil, sino el ser que se acata, al que se suplica y en quien se refugia el hombre; es decir, un ser con el que se compenetra, y al que puede orar. «El *Theós* de Aristóteles no es propiamente hablando Dios» (SH, 152). Esto recuerda la afirmación de Heidegger en *Identität und Differenz* (156-157) de que «ante la *Causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede ante este Dios tocar instrumentos ni bailar». Si lo que Zubiri llama esbozo se corresponde con el pascaliano «Dios de los filósofos», el momento de experiencia tiene que ver con «el Dios de las religiones» (cf. HD, 152). No son dos dioses, sino dos momentos inseparables del acceso racional del hombre a Dios.

En resumen, la experiencia por «compenetración» descubre una *donación personal de Dios* en las cosas y los hombres, bajo forma de *arrastré*, que exige una *donación personal del hombre* a Dios, bajo forma de *entrega*.

Queda el último momento del método de la razón, lo que Zubiri llama «verificación». Este momento es importante por la propia limitación de la racionalidad humana. La experiencia, de hecho, nunca aprueba o reprueba completamente el esbozo. Por eso éste nunca queda del todo «verificado». La verdad de la razón es tan débil, que el proceso de verificación no puede darse nunca por concluido. Verificar es un proceso siempre abierto, lógica e históricamente; es, como dice Zubiri, «ir verificando».

Pues bien, esto mismo sucede en el tema de Dios. El momento de verificación del esbozo, en la marcha del hombre a Dios, se llama fe. La fe no es para Zubiri el asentimiento a un juicio fundado en el testimonio de otro, sino «la entrega a una realidad personal en cuanto verdadera» (HD, 212). La fe puede ser firme, pero ello no obsta para que tenga que estarse alimentando continuamente; del mismo modo que verificar es ir verificando, creer es ir creyendo. La fe no puede considerarse algo adquirido de una vez por todas, sino un proceso continuo.

#### IV. LA RELIGION

La voluntad de verdad, el esbozo y la experiencia de Dios tienen que estar continuamente contrastándose, y con ellos la fe. Eso permite entender por qué la fe es un proceso dinámico, individual, social e histórico. La experiencia de la religación tiene siempre estas concreciones individual, social e histórica; se plasma siempre, pues, de forma concreta. Pues bien, esa plasmación es la «religión»: la forma concreta en que individual, social e históricamente el poder de lo real se apodera del hombre. Plasmación es, pues, forma de apoderamiento. Religión es plasmación de la religación, forma concreta del apoderamiento del poder de lo real en la religación. Religión no es la actitud ante lo «sagrado», como se repite hoy monótonamente. Todo lo religioso es ciertamente

sagrado; pero es sagrado por ser religioso, no es religioso por ser sagrado (cf. HD, 380).

La religión es la plasmación individual, social e histórica de lo sagrado. De ahí que la antropología de la religión, la sociología religiosa y la historia de las religiones sean tres disciplinas fundamentales para estudiar y comprender ese dinamismo de Dios en el mundo. Zubiri se interesó sobre todo por la tercera de esas disciplinas (que para él engloba de algún modo a las otras dos), y durante los años de la guerra civil española estuvo formándose en ese campo, que entonces pensó iba a ser definitivamente el suyo. Luego derivó hacia otras cuestiones, pero ese tema no le abandonó nunca, como lo demuestran sus cursos «El problema filosófico de la historia de las religiones» (6 lecciones, 1965) y, sobre todo, el que puede considerarse como definitivo en esta línea: «El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo» (26 lecciones, 1971-1972). De este último curso se han publicado ya las dos primeras partes: la primera, referente a Dios, con el título de *El hombre y Dios*, y la segunda, sobre la religión, con el de *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Queda aún inédita la tercera, sobre el cristianismo y la teología cristiana.

En cualquier caso, es importante afirmar que la experiencia religiosa no se circunscribe a la historia de las religiones. Todo hombre, aun el que no profesa ninguna religión histórica, tiene una cierta experiencia religiosa. Para Zubiri toda experiencia humana es en el fondo experiencia religiosa. Por eso en esta experiencia es preciso distinguir tres niveles o estadios distintos: el de «fe teológica», ya descrito; el de «fe teológica», la propia de las religiones positivas o históricas; y el de «fe cristiana», la propia de la religión de deificación.

La religión es siempre concreta, individual, social e históricamente concreta. Ya se ha dicho en qué sentido es individual (HD, 334). Pero aunque cada cual haga a su manera la experiencia de lo absoluto, esa experiencia es un descubrimiento colectivo, social. Por eso dice Zubiri que esa experiencia «no es atributo de *el hombre*, sino de *los hombres* en su concreción» (HD, 335). Así, la experiencia del pueblo de Israel fue distinta de la de los otros pueblos del Oriente (HD, 335-337).

La experiencia de Dios es, además de individual y social, histórica. Zubiri define la historia como experiencia de la realidad, y por tanto también como experiencia de Dios. Por eso la historia de las religiones no es «una parte» de la historia humana sino «una dimensión» o «una perspectiva» de toda la historia humana: la experiencia del fundamento, del poder de lo real. Toda la historia humana es historia de las religiones. De ahí que la historia de las religiones no sea un catálogo o panteón de dioses, sino el proceso de concreción de la experiencia teológica a lo largo del tiempo. Como es una experiencia por tanteo, la historia de las religiones es la progresiva, inacabada e inacabable experiencia teológica de la humanidad tanto individual como social e histórica, acerca de la verdad última del poder de lo real, de Dios (cf. HD, 380).



A poco que se analice la historia de las religiones, se perciben varios hechos fundamentales. Uno, que en una primera etapa el hombre sustentiva todas las manifestaciones del poder, convirtiéndolas en divinidades. Es el politeísmo, que como antes vimos tiene en su base un «polideísmo». Este polideísmo demuestra que el hombre ha ido a la divinidad a través de la deidad. Por eso no debe considerarse como una simple desviación en el camino hacia Dios, sino muy al contrario, como el lento y progresivo descubrimiento, por parte del hombre, de las complejas dimensiones que posee el poder de la deidad. Frente al padre W. Schmidt y a la escuela de Viena, Zubiri piensa que la mentalidad primitiva es politeísta, y que ese politeísmo se caracteriza por sustantivar las deidades, es decir, los poderes de lo real. La realidad, para el primitivo, es un sistema de poderes o poderosidades.

El politeísmo es el intento por parte del primitivo de resolver el enigma que hay siempre en el fondo del poder de lo real. Ya vimos que el enigma, la inquietud y la voz de la conciencia inherentes al hecho de la religación lanzan al hombre hacia el fundamento, le ponen en «marcha». El hombre ha de marchar desde la deidad en busca del fundamento. Para lo cual puede seguir distintas vías. Una es la vía del fundamento múltiple, que conduce al verdadero politeísmo; otra es la vía de la inmanencia o inmersión, que desemboca en el panteísmo; y otra, en fin es la vía de la trascendencia, que lleva al monoteísmo. Politeísmo, panteísmo y monoteísmo son las tres vías por las que el hombre ha ido en busca del fundamento. Por cualquiera de ellas llega a un fundamento que ha de entenderse como la divinidad. Llega, indudablemente, de forma distinta, pero por las tres vías se accede real y efectivamente a la divinidad.

Unas vías son, sin embargo, más correctas que otras. En la historia de las religiones parece darse una evolución invariable desde el politeísmo al monoteísmo, hasta el punto que, como dice Zubiri, sólo las religiones monoteístas han pervivido y gozan de auténtica vigencia. Y es que, dice Zubiri, si la historia implica siempre experiencia de Dios, es lógico concluir que la experiencia de Dios configura la historia:

Así, el monoteísmo es uno de los factores que han llevado a la universalidad actual de la historia. Queriéndolo o sin quererlo, el monoteísmo ha tenido mucho que ver en la constitución universal de la historia. Cualquiera que sea el pueblo en que se adopte: en Israel, en el Islam, en los pueblos cristianos, etc., se aprecia cómo en el curso de la historia los politeísmos se van desvaneciendo frente al monoteísmo. El hombre ha ido haciendo una experiencia fabulosa a lo largo de la historia, la experiencia monoteísta. Es una experiencia estricta y rigurosa y no simplemente un argumento teológico y metafísico (HD, 338).

Esto supone un cambio fundamental en la experiencia del poder, que ahora se percibe como manifestación mundana de una única realidad trascendente al mundo. Las cosas ya no son «dioses», sino que son reales «en» Dios.

Cada religión monoteísta conceptúa de una forma distinta el modo como las cosas son reales en Dios. En el caso concreto de la experiencia cristiana, ser reales «en» Dios es ser «deiformes». Ésta es, para Zubiri, la palabra que mejor define la esencia de la religión cristiana. Todas las religiones que consideran que las cosas reales son Dios *ad extra* pueden ser consideradas deiformes. Pero esta deiformidad admite, dice Zubiri, modos y grados distintos. El máximo grado concebible es el que en la religión cristiana representa Jesús de Nazaret, ya que en él Dios se hace hombre, y con ello el hombre se hace Dios. Por eso dice Zubiri que la deiformidad propia del cristianismo no consiste en considerar las cosas como Dios *ad extra*, sino en afirmar que este *ad extra* es «ser como Dios». Es la cima del proceso de deiformidad, y por tanto de la experiencia humana de Dios. En eso consiste para Zubiri la esencia del cristianismo. Éste no es primariamente una religión de salvación sino una religión de deiformidad, que es la forma más elevada posible de experiencia teologal, «porque no cabe mayor forma de ser real en Dios que serlo deiformemente. En su virtud, el cristianismo no es sólo religión verdadera en sí misma, sino que es la verdad “radical”, pero además “formal” de todas las religiones. Es, a mi modo de ver, la trascendencia no sólo histórica sino teologal del cristianismo» (HD, 381).

Según esto, la donación de Dios a las cosas, y por tanto su presencia en el mundo, reviste formas o tiene grados distintos. El primer nivel es el propio de la religación. Todos estamos religados porque nuestra propia realidad es resultado de la donación de Dios *ad extra*. Este nivel de la donación divina es absolutamente universal:

Dios está dándose como absoluto experiencial en forma universal. Todas las personas están constituidas, en una u otra forma, por este carácter de absoluto y, por consiguiente, inexorablemente, sépalo o no lo sepa el hombre, Dios tiene una forma universal de ser experiencial para todas las personas humanas, a saber, el ser lo absoluto experiencial (HD, 319).

En este nivel, evidentemente, la experiencia de Dios es común a teístas, agnósticos y ateos. Lo podemos denominar nivel de la religación.

El segundo nivel es más profundo, y supone una presencia especial, sobrenatural, como la propia de la gracia, que de una u otra forma afirman todas las religiones históricas.

Pero el culmen de la donación divina, y por tanto el culmen de la experiencia de Dios está en el tercer nivel, que es el propio de la encarnación:

Es aquella presencia en virtud de la cual la relación es tan íntima, que es justamente la verdad real de Dios en persona. Es lo que ocurre en la encarnación, tal como ésta es aceptada por la fe cristiana, pero que como posibilidad puede ser pensada por la razón humana. Jesucristo es la verdad de Dios en persona. Así es como ha de interpretarse el *Verbum caro factum est*. *Caro*, carne, significa en este caso la forma justamente de ser experiencia, la forma experiencial en persona de la verdad

real de Dios. Y el *factum est* significa el hacerse justamente experiencia: el propio Cristo se va haciendo a sí mismo en cierto modo humana y más que humanamente, aunque no como Verbo (HD, 320).

Para Zubiri la experiencia de Cristo es la máxima posible, porque es el punto de confluencia de ser «en» Dios y ser Dios. Por eso dice de él que fue «la religación subsistente» (SH, 333). Y añade:

Precisamente por serlo, es por lo que fundó una religión, que en cierto modo es la religión de las religiones. Cristo es la experiencia subsistente de Dios. Ciertamente la experiencia subsistente de Dios no es una experiencia al margen de lo que es la experiencia de la vida cotidiana: andar, comer, llorar, tener hijos... No es experiencia al margen de esto, sino es justamente la manera de experimentar en todo ello la condición divina en que el hombre consiste (HD, 333).

## BIBLIOGRAFIA

### 1. *Sobre la vida de Zubiri*

Castro de Zubiri, C.: *Zubiri: Breve recorrido de una vida*, Amigos de la Cultura Científica, Santander, 1986.

Castro de Zubiri, C.: *Biografía de Xavier Zubiri*, Edinfond, Málaga, 1992.

### 2. *Introducción al estudio de su pensamiento*

Ferraz, A.: *Zubiri: realismo radical*, Cincel, Madrid, 1987.

Gracia, D.: *Voluntad de verdad: para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986.

Seminario de Filosofía Xavier Zubiri: *Realitas I*, Moneda y Crédito, Madrid, 1974; *Realitas II*, Labor, Barcelona, 1976; *Realitas III-IV*, Labor, Barcelona, 1979. Al final del volumen II se publica una amplia bibliografía zubiriana realizada por el filósofo suizo Hans Widmer.

### 3. *El tema de Dios en Zubiri*

Ellacuría, I.: «La religación, actitud radical del hombre»: *Asclepio* 16 (1964), 97-155.

González, A.: *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.

Gracia, D.: «Trascendentalidad y trascendencia en el pensamiento de Xavier Zubiri», en el volumen colectivo *Ateísmo y trascendencia*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1990, 247-265.

Pintor-Ramos, A.: «Religación y prueba de Dios en Zubiri»: *Razón y Fe* 218 (1988), 319-336.

Torres Queiruga, A.: *Noción, religación, trascendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri*, Fundación Barrié de la Maza, Pontevedra, 1990.

*El problema teológico del hombre\**

El tema de estas lecciones no es un tema más sobre Dios, arbitrariamente elegido entre otros mil igualmente posibles acerca de él. Porque es un tema que no concierne tan sólo al contenido del saber acerca de Dios, sino que es «el» problema radical de Dios para el hombre de hoy. El hombre actual, en efecto, se caracteriza no sólo por poseer tales o cuales ideas acerca de Dios, ni por adoptar una actitud o bien agnóstica, o bien negativa, o bien creyente, frente a lo que designamos con el nombre de Dios. El hombre actual, sea ateo o creyente, se halla en una actitud más radical. Para el ateo no sólo no existe Dios, sino que ni siquiera existe un problema de Dios. No se trata de la inexistencia de Dios, sino de la inexistencia del problema mismo de Dios en tanto que problema; y estima que la realidad de Dios es algo cuya justificación incumbe sólo al creyente. Pero esto mismo acontece al teísta. El teísta cree en Dios, pero no vive a Dios como problema. Su vida, orientada a Dios con firmeza total, emboza lo que esta creencia tiene de problema. Intentará a lo sumo hacer ver al ateo la realidad de este problema; el problema de Dios, en tanto que problema, sería así asunto reservado al ateo. Pero él, el creyente, siente casi como un contra-ser, pensar que su fe sea la solución a un problema. El hombre actual, pues, sea ateo o teísta, pretende que no tiene en su realidad vivida un problema de Dios. No piensa que su ateísmo o su teísmo sean respuestas a una cuestión previa, justamente a un problema que a sus creencias subyace. Recíprocamente, justo por ser solución a un problema, el teísmo tiene que justificar su creencia, pero el ateísmo está igualmente forzado a ello; el ateísmo no es menos creencia que el teísmo. Ni el teísmo ni el ateísmo están en situación de no necesitar fundamentar su actitud. Porque una cosa es la firmeza de un estado de creencia y otra su *justificación intelectual*. Y la raíz última de esta justificación intelectual de lo que sea o no sea Dios se halla forzosamente en el descubrimiento del problema de Dios en el hombre. El hecho de este problema y no una teoría es lo que ha de constituir nuestro punto de partida. Pero será más que un mero punto de partida.

Porque problema de Dios y lo que llamamos Dios no son dos términos de los cuales el primero fuera extrínseco al segundo, sino que, a mi modo de ver la elaboración del problema de Dios, en tanto que problema, es justo la conceptualización misma, tanto agnóstica como negativa o como positiva, de lo que sea o no sea Dios. El descubrimiento del

\* Estas páginas constituyen la introducción al curso que profesé en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma en noviembre de 1973, y que pronto aparecerá como libro en su integridad. He pensado que, a pesar de su brevedad, nada mejor puedo ofrecer al gran teólogo que es Rahner, que estas reflexiones introductorias que empezaron a ser publicadas hace ya treinta y nueve años.

problema de Dios, en tanto que problema, es «a una» un encuentro más o menos preciso con la realidad o con la irrealidad de Dios. Esta dirección de pensamiento es lo que expresa el título «Problema teologal del hombre».

*¿Qué significa esto más concretamente?*

El mero enunciado del tema indica ya que se trata de movernos dentro de un análisis de la realidad humana en cuanto tal, con vistas al problema de Dios. Pero es menester evitar de entrada un equívoco que pudiera ser grave. No se trata, en efecto, de hacer de la realidad humana objeto de una consideración *teológica*, entre otras razones más hondas porque esto sería ya dar por supuesta la realidad de Dios. Toda consideración teológica es en este punto pura y simplemente una *teoría*, todo lo importante e incluso verdadera que se quiera, pero pura teoría. En cambio, lo que aquí buscamos es un análisis de *hechos*, un análisis de la realidad humana en cuanto tal, tomada en y por sí misma. Si en esta realidad descubrimos alguna dimensión que de hecho envuelva constitutiva y formalmente un enfrentamiento inexorable con la ultimidad de lo real, esto es, con lo que de una manera meramente nominal y provisional podemos llamar Dios, esa dimensión será lo que llamamos *dimensión teologal* del hombre. La dimensión teologal es, así, un momento constitutivo de la realidad humana, un momento estructural de ella. Aquí, pues, al comienzo de este análisis, la expresión «Dios» no designa ninguna idea concreta de Dios (ni la cristiana ni ninguna otra), ni siquiera significa «realidad» divina. En lo que venimos diciendo, Dios significa tan sólo el ámbito de la ultimidad de lo real. El puro ateísmo se inscribe en la dimensión teologal del hombre, porque el ateísmo es una actitud en este enfrentamiento, y en su virtud sólo es posible precisa y formalmente en eso que llamamos dimensión teologal. El ateísmo es un enfrentamiento con la ultimidad de lo real, un enfrentamiento no ciertamente teológico, pero sí teologal. Lo teologal es, pues, en este sentido, una estricta dimensión humana, accesible a un análisis inmediato. A ella hemos de atender. La puesta en claro de esta dimensión es la demostración *in actu exercito* de la existencia del problema de Dios, en tanto que problema. El problema de Dios, en tanto que problema, no es un problema cualquiera, arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo. De esta dimensión hemos de partir para toda ulterior consideración de lo que fuere Dios. ¿Cómo enfocar la cuestión?

## I

Hemos de partir, según acabo de decir, de un *análisis de la realidad humana*. Lo llevamos a cabo en tres pasos.

1) El hombre es una realidad no hecha de una vez para todas, sino una realidad que tiene que ir realizándose en un sentido muy preciso. Es, en efecto, una realidad constituida no sólo por sus notas propias (en esto coincide con cualquier otra realidad), sino también por un peculiar carácter de su realidad. Es que el hombre no sólo tiene realidad, sino que es una realidad formalmente «suya», en tanto que realidad. Su carácter de realidad es «suidad». Es lo que, a mi modo de ver, constituye la razón formal de persona. El hombre no sólo es real, sino que es «su» realidad. Por tanto, es real «frente a» *toda* otra realidad que no sea la suya. En este sentido, cada persona, por así decirlo, está «suelta» de toda otra realidad: es «ab-soluta».

Pero sólo relativamente absoluta, porque este carácter de absoluto es un carácter cobrado. La persona, en efecto, tiene que ir haciéndose, esto es, realizándose en distintas formas o figuras de realidad. En cada acción que el hombre ejecuta se configura una forma de realidad. Realizarse es adoptar una figura de realidad. Y el hombre se realiza viviendo con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo. En toda acción, el hombre está, pues, «con» todo aquello con que vive. Pero aquello «en» que está es en la realidad. Aquello en que y aquello desde lo que el hombre se realiza personalmente es la realidad. El hombre necesita de todo aquello con que vive, pero es porque aquello que necesita es la realidad. Por tanto, las cosas además de sus propiedades reales tienen para el hombre lo que he solido llamar el *poder de lo real* en cuanto tal. Sólo en él y por él es como el hombre puede realizarse como persona. La forzosidad con que el poder de lo real me domina y me mueve inexorablemente a realizarme como persona es lo que llamo apoderamiento. El hombre sólo puede realizarse apoderado por el poder de lo real. Y a este apoderamiento es a lo que he llamado *religación*. El hombre se realiza como persona gracias a su religación al poder de lo real. La religación es una dimensión constitutiva de la persona humana. La religación no es una teoría, sino un hecho inconcuso. En cuanto persona, pues, el hombre está constitutivamente enfrentado con el poder de lo real, esto es, con la ultimidad de lo real.

Pero ¿cómo lo está? Al realizarse con las cosas, con los demás y consigo mismo (llamemos a todo ello «cosas»), el hombre configura su forma de realidad forzado por el poder de lo real y apoyado en él. Porque sólo en las cosas se da el poder de lo real. Pero, sin embargo, el poder de lo real no se identifica con las cosas: las cosas no son sino «vectores intrínsecos» del poder de «la» realidad. Y lo son en el mero hecho de ser reales. De donde resulta que hay siempre una inequación entre lo que son las cosas con que el hombre vive, y lo que el hombre se ve forzado por estas mismas cosas a hacer con ellas. Y aquí está la cuestión; el hombre se realiza en una forma de realidad que las cosas no le imponen, pero no puede hacerlo más que con y por las cosas. De ahí que las cosas no hacen sino abrir, en el poder de realidad que vehiculan, distintas posibilidades de adoptar una forma de realidad u otra. Por

tanto, entre ellas tiene que optar el hombre. Optar no es sólo «elegir» lo determinado de una acción, sino que es «ad-optar» una forma de realidad en la acción que se ha elegido. En la religación, pues, el hombre está enfrentado con el poder de lo real, pero de un modo optativo, esto es, problemático.

No es sólo esto. Porque aquellas posibilidades, como formas de realidad que son, penden en última instancia de lo que es en las cosas ese su poder de realidad. Pero el no identificarse este poder de lo real con las cosas mismas manifiesta que entre ellas y aquel poder hay una precisa estructura interna. Y a esta estructura es a lo que llamo «fundamento». No se trata de una causa o cosa parecida, sino de un momento intrínseco estructural de las cosas reales mismas, sea cualquiera esa estructura. El mero reposar factualmente sobre sí mismas sería ya fundamento: las cosas reales mismas, en su pura factualidad, serían «hechos-fundamentales». Sea cualquiera, pues, su estructura, el poder de lo real en las cosas no es sino el acontecer del fundamento en ellas. Por eso es por lo que las posibilidades de formas de realizarse como persona penden del fundamento. De ahí que el hombre se vea inexorablemente lanzado siempre en la realidad y por la realidad misma «hacia» su fundamento. El «hacia», en efecto, es un modo de presencia de la realidad: es «realidad-en-hacia» a diferencia de «realidad-ante» mí. En su virtud, el lanzamiento es siempre una estricta «marcha». No es proceso meramente intelectualivo, sino un «movimiento» real. El hombre se ve lanzado hacia el fundamento del poder de lo real, en la inexorable forzosidad «física» de optar por una forma de realidad. Por tanto, la marcha no es marcha por ser intelectualiva, sino que la intelección es el momento de esclarecimiento de la marcha real y física en que el hombre está marchando por el poder de lo real. Es, pues, una marcha real intelectualiva. La religación problemática es así *eo ipso* una marcha real intelectualiva desde el poder de lo real «hacia» su intrínseco fundamento: he aquí justamente el problema de Dios en tanto que problema de la ultimidad de lo real en cuanto tal. Es justo lo que inicialmente buscábamos.

2) Por ser problemática, la marcha hacia el fundamento del poder de lo real en las cosas no es unívoca, precisamente porque el poder de lo real no está sino vehiculado por las cosas reales en cuanto reales. Ciertamente, en esa marcha el hombre accede *siempre* a aquel fundamento. Porque se trata de una marcha real y física y no de un mero razonamiento o cosa parecida. Por tanto, el término de esta marcha está siempre atingido. Pero lo está de un modo distinto según las rutas emprendidas: lo que anticipadamente aún llamamos ateísmo, teísmo o incluso la agnosis misma, son ya un acceso al fundamento, un contacto con él. Pero como se trata de una diversidad intelectualiva, la vía elegida ha de estar intelectivamente justificada. Y esta justificación es a un tiempo el fundamento de la opción misma. Toda opción es ya una marcha cuando menos incoada. El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por el funda-

mento de ese poder. Y en este apoderamiento acontece la intelección del fundamento. Toda realización personal es, por tanto, precisa y formalmente la configuración optativa de la persona humana respecto del fundamento del poder de lo real en ella.

Como el acceso al fundamento es problemático, el hombre, decía, ha de justificar su modo de acceso. Para nosotros, la justificación intelectual del fundamento del poder de lo real es la que nos lanza a nosotros mismos por una ruta que lleva de la persona humana (esto es, de una persona relativamente absoluta) a una realidad absolutamente absoluta: es lo que entendemos por realidad de Dios. El hombre encuentra a Dios al realizarse religadamente como persona. Y lo encuentra en todo el ámbito del poder de lo real; por tanto, en todas las cosas reales y en la propia persona (la cual vehicula también en sí misma el poder de lo real). El poder de lo real consiste entonces justamente en que las cosas reales sin ser Dios ni un momento de Dios son, sin embargo, reales «en» Dios, es decir, su realidad es Dios *ad extra*. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente «a» las cosas, sino que Dios es trascendente «en» las cosas. El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por Dios. En este apoderamiento acontece la intelección de Dios. De ahí que toda realización personal humana sea precisa y formalmente la configuración optativa del ser humano respecto de «Dios en mi persona».

Descubrimiento de Dios en la marcha intelectual de la religación: he aquí el segundo paso esencial en nuestra cuestión.

3) La marcha «hacia» el fundamento del poder de lo real no sólo es problemática, sino que el problema mismo tiene un carácter muy preciso. La marcha, en efecto, es real y física. De ahí que el problematismo sea un estricto «tanteo». La marcha es una marcha en tanteo. La religación, por tanto, reviste la forma concreta de un tanteo. Pero es un tanteo que se refiere al poder de lo real en cuanto tal. Es, en cada paso suyo, un intento de «probación». Pues bien, «probación física de realidad» es justo lo que a mi modo de ver constituye la esencia misma de lo que llamamos «experiencia». Por tanto, la marcha problemática hacia el fundamento del poder de lo real en la religación es experiencia de aquel fundamento, una experiencia real y física, pero intelectual. El apoderamiento por el poder de lo real acontece en forma experiencial. La religación es, pues, una marcha experiencial hacia el fundamento del poder de lo real. Es *experiencia fundamental*. Y en esta experiencia acontece la concreta intelección de este fundamento. Este carácter es esencial a la religación. El hombre, decíamos, accede siempre religadamente al fundamento de lo real. Por tanto, el hombre tiene siempre en su realización personal aquella experiencia fundamental. Todo acto suyo, hasta el más vulgar y modesto, es en todas sus dimensiones, de un modo expreso o sordo, una experiencia problemática del fundamento del poder de lo real. El ateísmo, el teísmo, la agnosis son modos de expe-



riencia del fundamento de lo real. No son meras actitudes conceptuales. Esta experiencia fundamental es individual, social e histórica. En su virtud, la experiencia del fundamento del poder de lo real es un tanteo individual, pero es también y «a una» un tanteo social e histórico. De ahí que el propio fundamento del poder de lo real pertenece, en una u otra forma, a la persona misma: ser persona es ser «figura» de ese fundamento, y serlo experiencialmente.

Pues bien, la experiencia fundamental, esto es, la experiencia del fundamento del poder de lo real por la ruta que intelectivamente lleva a Dios, es *eo ipso* Dios experienciado como fundamento, es experiencia de Dios. Y como en virtud de la experiencia fundamental el fundamento del poder de lo real, según acabamos de ver, pertenece en una u otra forma a la persona misma, resulta que Dios, al ser la realidad-fundamento de este poder, descubierta *por* la persona y *en* la persona al realizarse como persona, no es algo meramente añadido a la realidad personal del hombre, como algo yuxtapuesto a ella. No se trata de que haya persona humana «y además» Dios. Precisamente porque Dios no es trascendente a las cosas, sino trascendente *en* ellas, precisamente por esto las cosas no son *simpliciter* un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios *ad extra*. Por tanto, Dios no es la persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios *humanamente*. Por esto, la «y» de «hombre y Dios» no es una «y» copulativa. Dios no incluye al hombre, pero el hombre incluye a Dios. ¿Cuál es el modo concreto de esta inclusión? Es justo «experiencia»: ser persona humana es realizarse experiencialmente como algo absoluto. El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Y esta experiencia de Dios es la experiencia radical y formal de la propia realidad humana. La marcha real y física hacia Dios no es sólo una intelección verdadera, sino que es una realización experiencial de la propia realidad humana en Dios.

Experiencia de Dios: es el tercer momento esencial del análisis de la realidad humana.

En definitiva, religación, marcha intelectual, experiencia: he aquí los tres momentos esenciales de la realización personal humana. No son tres momentos *sucesivos*, sino que cada uno de ellos está fundado en el anterior. Constituyen, por tanto, una *unidad* intrínseca y formal. En esta unidad es en lo que consiste la estructura última de la dimensión teológica del hombre. La realización del hombre en ella es lo que de una manera sintética ha de llamarse *experiencia teológica*.

## II

Esta dimensión, precisamente por ser individual, social e histórica adopta forzosamente forma concreta: es la plasmación de la religación. Aquí, plasmación significa que se trata de la forma concreta en que individual, social e históricamente, el poder de lo real se apodera del hombre.

Plasmación es, pues, forma de apoderamiento. Esta plasmación es *religión* en el sentido más amplio y estricto del vocablo: religión es plasmación de la religación, forma concreta del apoderamiento del poder de lo real en la religación. Religión no es actitud ante lo «sagrado», como se repite hoy monótonamente. Todo lo religioso es ciertamente sagrado; pero es sagrado por ser religioso, no es religioso por ser sagrado.

Como plasmación de la religación que es, la religión tiene siempre una visión concreta de Dios, del hombre y del mundo. Y por ser experiencial, esta visión tiene forzosamente formas múltiples: es la historia de las religiones. Pero la historia de las religiones no es catálogo o museo de formas coexistentes y sucesivas de religión. Porque aquella experiencia es, a mi modo de ver, experiencia en tanteo. Por tanto, pienso que la historia de las religiones es la experiencia teológica de la humanidad, tanto individual como social e histórica, acerca de la verdad última del poder de lo real, de Dios.

### III

En esta experiencia se inscribe el cristianismo. El cristianismo es religión y, por tanto, una plasmación de la religación, una forma como el poder de lo real, y, por tanto, su fundamento, Dios, se apodera (en el individuo, en la sociedad y en la historia) experiencialmente del hombre. El poder de lo real, decía, consiste en que las cosas son reales «en» Dios. Pues bien, para el cristianismo, este «ser reales en Dios» consiste en ser *deiformes*. Las cosas reales son, decía, Dios *ad extra*; para el cristianismo, este *ad extra* es «ser como Dios». Esta deiformidad admite modos y grados diversos, pero siempre son modos y grados de una estricta deiformidad. De ahí que el apoderamiento en que la religación consiste sea concretamente deiformidad. La forma de ser humanamente Dios es serlo deiformemente. El hombre es una proyección formal de la propia realidad divina; es una manera finita de ser Dios. El momento de finitud de esta deiformidad es lo que, a mi modo de ver, constituye eso que llamamos «naturaleza humana». Dios es trascendente «en» la persona humana, siendo ésta deiformemente Dios. Trascendencia de Dios «en» la persona humana es, pues, repito, deiformidad. Por tanto, realizarse como persona es realizarse por el apoderamiento deiformante de lo real. El apoderamiento mismo es el acontecer de la deiformación.

A mi modo de ver, es la esencia del cristianismo. Antes que ser religión de salvación (según se repite hoy como si fuera algo evidente) y precisamente para poder serlo, el cristianismo es religión de deiformidad. De ahí que el carácter experiencial del cristianismo sea la suprema experiencia teológica, porque no cabe mayor forma de ser real en Dios que serlo deiformemente. En su virtud, el cristianismo no es sólo religión verdadera en sí misma, sino que es la verdad «radical», pero además «formal», de todas las religiones. Es, a mi modo de ver, la trascendencia

no sólo histórica, sino teologal del cristianismo. La experiencia teologal de la humanidad es así la experiencia de la deiformidad en su triple dimensión individual, social e histórica: es cristianismo en tanteo.

## IV

De esta suerte, el problema teologal del hombre se despliega en tres partes: religación, religión, deiformación, que constituyen tres problemas: Dios, religión, cristianismo.

En este punto conviene, para terminar, volver sobre lo que ya indicaba al comienzo de esas páginas: evitar un penoso equívoco que ha llegado a convertirse en una especie de tesis solemne, a saber: que la teología es esencialmente antropología, o cuando menos, constitutivamente. Esto me parece absolutamente insostenible. Como la exposición anterior pudiera parecer que se inscribe dentro de esta tesis, es forzoso aclarar algo las ideas. La teología es esencial y constitutivamente teocéntrica. Es cierto que he afirmado que la teología se halla fundada en la dimensión teologal del hombre. Pero es que lo teologal no es lo teológico, y ello, cuando menos, por dos razones:

a) Porque lo teologal es tan sólo fundamento del saber teológico, pero no es el saber teológico mismo.

b) Porque lo teologal es ciertamente una dimensión humana, pero es justo aquella dimensión según la cual el hombre se encuentra fundado en el poder de lo real. Por tanto, el hombre es humano justamente siendo algo formalmente fundado en la realidad. Lo cual es todo lo contrario de antropología: es una inmersión del hombre en la realidad en cuanto tal. Sólo por ello se es hombre.

Si reservamos, como es justo hacerlo, los vocablos teología y teológico para lo que son Dios, el hombre y el mundo en las religiones todas y en especial en el cristianismo, entonces habrá que decir que el saber acerca de lo teologal no es teología *simpliciter*. El saber acerca de lo teologal es, decía, un saber que acontece en la experiencia fundamental. De ahí que el saber de lo teologal sea *teología fundamental*. La llamada teología fundamental cobra así su contenido esencial propio. En medio de las numerosas discusiones acerca del concepto y del contenido de la teología fundamental pienso personalmente que teología fundamental no es un estudio de los *praeambula fidei* ni una especie de vago estudio introductorio a la teología propiamente dicha. A mi modo de ver, teología fundamental es precisa y formalmente el estudio de lo teologal en cuanto tal.

Desarrollé las tres partes del tema en un curso profesado en Madrid, en la Sociedad de Estudios y Publicaciones, durante el año 1971. La primera parte trató de «El hombre y Dios»; la segunda, «El hombre y Dios en las religiones», y la tercera, «El hombre, Dios y la religión cristiana». La primera de estas tres partes, algo más desarrollada después,

fue el contenido del curso que profesé en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana en noviembre de 1973.

A tenor de lo que introductoriamente acabo de exponer en estas páginas, el curso sobre «El hombre y Dios» es el estudio de los tres momentos intrínsecamente constitutivos de la dimensión teológica del hombre:

1. Análisis de la realidad humana: la *religación*.
2. La *marcha intelectual* del hombre a Dios.
3. El hombre «y» Dios: el hombre, *experiencia* de Dios.

(Publicado en A. Vargas-Machuca [ed.], *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid, 1975, 55-64; reeditado en *El hombre y Dios*, Madrid, 1984, 368-383.)

FILOSOFIA Y RELIGION EN WITTGENSTEIN

*Javier Sádaba*

Exponer la noción wittgensteiniana de religión es harto difícil por varias razones.

En primer lugar, su estilo es aforístico, sugestivo, ajeno a la narración habitual. Por otro lado, la filosofía de Wittgenstein no es la exposición de una serie de tesis sino que se hace en diálogo con el lector. Wittgenstein no trasmite una doctrina. Quiere, por el contrario, que quien le escuche desarrolle aquello que él mismo ya posee y que, por alguna extraña confusión, no acaba de entender. Por eso, cuando afirma que en vez de pensar lo que hay que hacer es ver, lo que intenta indicarnos es que no es lo más importante aquello que le dicen a uno sino reparar en lo que, poseído, no es suficientemente comprendido.

En segundo lugar, existen claramente dos modos de hacer filosofía en la vida de Wittgenstein. En la que se corresponde con su juventud es más fácil saber qué es lo que pensó que era la religión. Al menos es más fácil saber qué no era la religión para él. Y es que si la religión, como todo lo valioso, no puede ponerse en palabras semejantes a las que usamos para hablar de los hechos del mundo, entonces sabemos ya que las pretendidas proposiciones que hablan de religión no son religión. La segunda filosofía de Wittgenstein, por su parte, hace mucho más complicado conocer qué es lo que mantuvo que era la religión. Para algunos, Wittgenstein siguió considerando que la religión pertenecía a lo valioso. Para otros, la religión se dispersaría en los muchos juegos de lenguaje que componen la vida humana y, supuestamente, la relativizan. Por eso, y como en su momento veremos, uno tropieza con mil problemas a la hora de establecer qué quiso decir Wittgenstein sobre la religión, cuándo y cómo lo hizo.

Finalmente, las obras de Wittgenstein que directamente hablan de religión son pocas y situadas en espacios de tiempo en los que su pensa-

miento va cambiando. De ahí que una cosa sea deducir lo que pensó sobre la religión desde tales obras, generalmente menores, y otra derivar su pensamiento en función de sus obras mayores. Añádase a esto lo que escribe un buen conocedor de Wittgenstein, como es [A. Kenny: para él la filosofía de la religión es lo más flojo de toda su filosofía y los filósofos de la religión que en él se apoyan no suelen ser filósofos de primera línea.] La opinión puede ser exagerada pero señala un hecho evidente: Wittgenstein no dejó mucho escrito sobre religión y es una labor fundamental reconstruir su pensamiento al respecto si queremos tener una idea adecuada del problema.

Estando así las cosas, no hay más remedio que idear algún orden que nos posibilite dar con el concepto wittgensteiniano de religión evitando perdernos en el bosque de sus escritos e interpretaciones. Para ello, primero, y como es habitual, expondremos la concepción de la religión que se sigue del *Tractatus*. Después, la que habría que obtener basándonos en la segunda parte de sus escritos. En este punto nos fijaremos tanto en sus obras mayores como en lo que escribió sobre la religión de una manera más directa. En tercer lugar, ofreceremos una clasificación siquiera general, en lo que respecta a las filosofías de la religión que dicen apoyarse en el mismo Wittgenstein. Finalmente, nos detendremos brevemente en las posibles relaciones de Wittgenstein con la teología y en su situación dentro de la filosofía actual. Una observación adicional: evitaremos remitir constantemente a los textos wittgensteinianos. No es tan decisivo y llegaría a hacerse sumamente pesado.

## I. EL PRIMER WITTGENSTEIN

### 1. *Lo valioso*

En su primera obra, el *Tractatus*, Wittgenstein situó lo valioso fuera de lo que se puede *decir*. Lo valioso comprendía la ética, la estética y la religión. La ética, la estética y la religión, a su vez, son lo místico. Si lo místico no puede decirse es porque no puede ser *representado*. Es, así, una consecuencia de la teoría de la *representación* del *Tractatus*; teoría que, de modo simple, elegante y definitivo, quiso dar una solución completa a la relación entre lenguaje y realidad. Empecemos, por tanto, descifrando lo que Wittgenstein entendió por valor, para pasar, después, a los supuestos en los que se fundamenta tal doctrina.

[Un valor no es un hecho. Un hecho se describe.] Un hecho *bueno*, una silla buena, por ejemplo, introduce un concepto que va más allá de la pura descripción. Así, en nuestro caso, se afirma que la silla es *mejor* que otras o que incluso es *la mejor*. Es la mejor porque supera al resto de las sillas en función de algún fin, como es, *v. gr.*, estar cómodamente sentado. Dejemos la silla y pasemos a un cuadro pintado. Las cosas se

complican mucho más. Porque si en el caso de la silla las disensiones son fáciles de solucionar recurriendo a criterios compartidos por todos, con el cuadro pintado no sucede lo mismo. Quien afirme, por ejemplo, que Miró es mejor que Picasso puede seguir manteniendo su preferencia sin ser tachado de irracionalidad. No existe un criterio objetivo como ocurre con la silla. Hay, en consecuencia, una diferencia clara entre los valores estéticos y los morales.

Dentro, no obstante, de la bondad referida a las acciones humanas, existe aún otra diferencia importante. Algo puede ser bueno porque es un *medio* para obtener un determinado fin o puede considerarse bueno sin más. Desde un punto de vista moral, los medios son relativos, prudenciales y pertenecen al ámbito de la estricta razón. No a la razón moral en cuanto tal. ¿Qué es entonces la razón estrictamente moral? ¿Aquella que permitiría hablar de bienes que no son la simple aplicación de un medio para lograr un fin? No hay forma de dar con dicho bien si no es en el campo del puro *deber*. Algo debe hacerse y ahí acaba la cuestión. Tales deberes sólo se darían en las relaciones recíprocas entre los seres humanos; relaciones que exigen algún criterio de forma que el cumplimiento de la norma o deber no lesione la libertad de unos más que la libertad de otros.

Volvamos a Wittgenstein. Cuando habla de valores no se refiere a ninguno de los valores mentados. Ni siquiera al valor más absoluto que se hace presente en la noción de deber. ¿Por qué? Porque Wittgenstein habla de valores absolutos no sujetos a cambio alguno. En los casos anteriores, sin embargo, incluso en el *deber*, el criterio podría cambiar. Una bondad absoluta, por el contrario, para Wittgenstein, es tanto como señalar lo que nunca podría decirse *porque* nunca podríamos pensar que tal valor fuera de otra manera. Lo que es absoluto no puede dejar de serlo, no es contingente, no puede pensarse no siendo como es.

## 2. Lo místico

Es fácil ver ahora por qué llama Wittgenstein místico a lo valioso. Hay tres entradas en el *Tractatus* en las que aparece la palabra místico (T, 644, 645 y 6522)<sup>1</sup>. En una síntesis de tales números tendríamos lo siguiente. Lo místico no es *cómo* son las cosas sino *que* las cosas son. Lo místico es *sentir* el mundo limitado como un todo. De ahí que lo místico no pueda expresarse en palabras sino que sencillamente se *muestra*. Añadamos la escandalosa frase de Wittgenstein, según la cual «*existe lo inexpressable*». Ahora bien, tal y como indicamos, la doctrina acerca de lo místico supone la teoría de la representación del *Tractatus*.

1. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, 1987.

Conviene por tanto, que, antes de ir a la entraña de lo místico dediquemos alguna palabra a lo que puede ser representado.

No es cuestión de entrar en los detalles de dicha teoría. Digamos simplemente lo que nos interesa para nuestro propósito. Wittgenstein se plantea el viejo problema del enlace del pensamiento con la realidad. Si el pensamiento no cae en el vacío sino que llega hasta el mundo, decimos que dicho pensamiento tiene sentido. Para lograr tal enlace Wittgenstein recurre a la teoría de la pintura o representación. Las proposiciones de nuestro lenguaje son como reglas que nos permiten llegar hasta los hechos (T, 311, 313). Ahora bien, para que la proyección sea posible, tanto la proposición como los hechos han de compararse la misma forma lógica (T, 216, 2661). Así, por ejemplo, «el rector es blanco» es una proposición compuesta de nombres y articulada de tal manera que es verdadera sólo si en la realidad existe dicho hecho: el rector siendo blanco. Cuando las reglas no alcanzan hecho alguno, lo que proferimos no tiene sentido (es *unsinning* o contrasentido, T, 332) como contrapuesto a lo *sinnlos* o carente de sentido (T, 44611). En el primer caso, la proposición no tiene sentido porque no es ni verdadera ni falsa. En el segundo, por decirlo de alguna forma, siempre sería verdadera. A tal sinsentido o a tal carencia de sentido pertenece todo lo que no llega a ser verdadero-falso o todo lo que superabundantemente sería verdadero. Desde aquí podemos comprender por qué no se puede hablar de los valores. Porque el valor, en cualquiera de sus acepciones wittgensteinianas, no pertenece al campo de las ciencias o del habla ordinaria. El valor, más bien, se sitúa en el extrañamente iluminado campo del silencio.

### 3. *La religión* •

Volvamos a la idea de valor. Y, de modo más concreto, a la religión. Del valor tenemos una *visión* o un *sentimiento* (T, 645). No es, en consecuencia, un conocimiento. Dentro de lo místico o valioso aparecerían las tres reacciones descritas: la estética, la ética y la religiosa. Las reacciones vienen determinadas porque se choca contra un límite impuesto por el mismo lenguaje. Lo que caracteriza, en suma, aquellas visiones o sentimientos es la consideración del mundo *como un todo*. Uno se admira, o siente que, además de los hechos, se trasluce lo que posibilita tales hechos. No se trata, naturalmente, de algún tipo de deducción, como sería, por ejemplo, ésta: dado que existe lo relativo ha de existir lo absoluto. Lo que sugiere Wittgenstein, más bien, es que en los hechos se muestra que algo, no un objeto —podría ser incluso la nada—, es el fondo de las cosas. (En T, 4022 se nos dice que la proposición muestra su sentido. De modo similar, en el lenguaje sobre el mundo se muestra lo que le trasciende.) A lo que no es un hecho sino que está «más alto» que los hechos sólo podría llegar, de algún modo, nuestra voluntad.



En este punto nos podemos preguntar si Wittgenstein no es confuso, contradictorio o sencillamente burlón. ¿Por qué habla de lo que no se puede hablar? ¿Qué valor que no fuera puramente metafórico sería posible dar a lo valioso y, más concretamente, a la religión? Son muchas las respuestas que se han intentado ofrecer. Desde las más comprensivas hasta las que rechazan tomar en serio lo que Wittgenstein insinúa. Tal vez una respuesta adecuada huye de los extremos. Fijémonos en la religión. Wittgenstein sostendría que no hay *creencias* religiosas. No hay contenido empírico en lo que dice —sin éxito— quien profiere una proposición sobre la religión. Es *él mismo* quien se hace presente al hablar de religión. Y es que para Wittgenstein I el ser humano es un ser complejo. Es probable, en este sentido, que tengan razón quienes sostienen que Schopenhauer le ofreció a Wittgenstein la estructura que da forma a su filosofía. Ahora bien, en Schopenhauer, además del campo de la representación, existen otros niveles que nos acercan a la esencia del mundo, a la voluntad ciega; a la cual, precisamente, la representación no puede aproximarse. Así, las ideas, el arte o la música son momentos de dicha aproximación a la esencia de las cosas; a esa esencia que no toca lo que habitualmente entendemos por conocimiento.

Algo semejante sucede con Wittgenstein. Por eso las críticas tempranas de B. Russell o las más tópicas de un M. Black (por no hablar de la tantas veces citada y no muy bien interpretada frase de Ramsey según la cual «lo que no podemos decir, no lo podemos decir y ni siquiera podemos silbarlo») tienen su sitio en una crítica estrictamente lógico-lingüística a Wittgenstein. Pierden, sin embargo, su fuerza si las colocamos fuera de dicho nivel. De ahí que yerren menos quienes emparejan a Wittgenstein con Tolstoi y lo que éste entendió por acomodarse al «espíritu de Dios» o armonía del sujeto con el mundo en cuanto tal. Y yerran muchísimo menos los que, como indicamos, ven en la postura de Wittgenstein el intento de medir voluntad y mundo como totalidad. En dicho encuentro aparece lo valioso.

#### 4. Dios

A pesar de que dentro del valor no vive sola la religión (siempre habrá que recordar la citada carta a su amigo von Ficker en donde escribe que «el sentido del libro es ético»), nos podemos preguntar si, dentro de lo que no se puede decir, podemos distinguir lo que es religioso. Y si, además, lo religioso es el compendio de lo que no se puede decir porque excede la capacidad depositada en el lenguaje. Detengámonos, primero, en lo que escribió Wittgenstein acerca de Dios.

Dios aparece en el *Tractatus*. Está, sin embargo, mucho más presente en los *Diarios*<sup>2</sup> (por ejemplo, en las entradas que datan de 15 de mayo, 8 de julio, 1 de agosto de 1916). Se ha solido afirmar que

2. *Diario filosófico*, Barcelona, 1981 y *Diarios secretos*, Madrid, 1991.

Wittgenstein usa la palabra «Dios» con sentidos muy distintos. Así, unas veces se referiría con dicha palabra a la vida espiritual en general, otras veces a nuestro yo más profundo y otras al mundo, en fin, visto como totalidad. Wittgenstein, efectivamente, usó muchas metáforas para referirse a aquello de lo que, directamente, no podemos hablar. Por otra parte, es propio utilizar este tipo de expresiones cuando alguien está convencido de que cualquier tarea relacionada con el valor es personal. Tarea construida desde experiencias internas que sólo se transmitirían vitalmente y no por medio de las proposiciones que utiliza la ciencia. En el *Tractatus*, por cierto, Dios se toma (T, 6372) también como Hado. Sea como sea, las referencias a Dios en el *Tractatus* son accidentales y nos dicen menos lo que Wittgenstein piensa sobre Dios que lo que él cree que la gente piensa en general.

Es en los *Diarios*, como indicamos, donde encontramos una idea más perfilada de lo que entendió por Dios. Digamos, no obstante, que cuando Wittgenstein quiere expresarse religiosamente es cuando usa la palabra Dios. Más aún, cuando habla de religión suele referirse a alguna religión positiva concreta. ¿Qué es Dios para Wittgenstein? Dios es lo mismo que el sentido de la vida. Y el sentido de la vida es idéntico al sentido del mundo (una de las confirmaciones de tal identidad puede encontrarse también en T, 5621). Pero, ¿qué es el sentido de la vida o del mundo?

Sabemos que no es el sentido que poseen las proposiciones del lenguaje y que las posibilita, siendo verdaderas o falsas, ser confirmadas por los hechos. Se trata, más bien, de un sentido *total* que, en cuanto tal, no está en el lenguaje. Pertenece, por eso, a la voluntad. De ahí la provocativa sentencia de los *Diarios*: «Hay dos deidades: el mundo y mi independiente “yo”» (la palabra que usa Wittgenstein en alemán es *Gottheit* y podría traducirse tanto por «deidad» como por «divinidad»). Es probable que «deidad» recoja mejor que «divinidad» la idea de Wittgenstein). Y es que el mundo me está dado independientemente de mi voluntad y mi voluntad, más allá de la representación de los hechos, puede alejarse más o menos del mundo como un todo. Todo se juega entonces en ser más o menos acorde con el mundo en su totalidad. La mejor palabra para denominar el mundo, así considerado, es «Dios» puesto que resume la existencia en cuanto tal.

## 5. Religión y teología

De lo dicho, se desprenden algunas consecuencias. La primera es que la religión —el sentido del mundo que llamamos Dios— es, sin duda, trascendental. Pero trascendental también es la lógica. Hay, sin embargo, una importante diferencia. La lógica es trascendental porque es condición necesaria de la representación; es lo que comparten el lenguaje y los hechos del mundo. En este sentido la lógica se muestra. Lo que sucede es que los valores —el arte, la acción moral o la contemplación reli-

giosa— se muestran de modo distinto. Se muestran, justamente, a través de la voluntad humana. Y se muestran porque se ven, se sienten o se tiene una perspectiva de ellos. Se viven, en suma, desde dentro.

La religión, como resumen de lo místico o intercambiándose con el arte y la moral, no es, por tanto, una creencia. No es creencia puesto que la creencia comporta un contenido que, en principio, podría ser verdadero o falso. La religión, en consecuencia, no sólo no es teología sino que es incompatible con ella. Y lo que no es creencia, lo místico, no se identifica con nada concreto. Se podría objetar, entonces, que cualquier experiencia puede ser mística o que sólo algunas alcanzan dicho rango dado que no hay criterio objetivo alguno de delimitación. Dicha objeción no causaría dolores de cabeza a Wittgenstein. Porque el asunto, repitémoslo una vez más, es de vivencias personales. Algunos, como es el caso de Hintikka, detectan un cierto olor elitista en tal actitud. Y traducen la afirmación wittgensteiniana de que el mundo de los felices es distinto del de los infelices (T, 643) en el sentido de que los privilegiados tendrían la capacidad de sentir lo místico mientras que el resto no poseería dicha capacidad. Esto, por sí mismo, no es una gran objeción. Lo místico es como es y ahí acaba la cuestión.

De mayor relevancia es la pregunta sobre la importancia de lo místico —y al margen de si la palabra escogida por Wittgenstein es o no la más adecuada— para la religión. Importante si tenemos en cuenta que en cualquier religión la experiencia mística juega un papel fundamental. O, para ser más exactos, la vivencia mística, ya que, contra la opinión de algunos —entre los que se encontraría W. James, quien, por cierto, ejercerá gran influencia en Wittgenstein II— no hay experiencias de algún objeto trascendente sino vivencias y nada más.

Es bien conocida la eterna confrontación entre el místico y el teólogo. Para éste, aquél siempre está al borde de la heterodoxia. Para aquél, éste habla del Dios de los filósofos, no del Dios de la religión. Wittgenstein, así, entraría a formar parte de los místicos y no de los teólogos. Una leve filosofía de la religión se ha esbozado desde la postura de Wittgenstein I recomendando una religiosidad negativa, espiritualizada, lejos de la habladuría de los teólogos. Lo importante sería lo inefable. Más certeros son quienes ven en el *Tractatus* un reflejo de la teología judía del tipo de Rosenzweig. El sujeto no está en el mundo. Y se enfrenta a Dios directamente. El yo, por lo demás, tendría su propio tiempo y experiencia. Dios, en fin, no es un Dios presente sino ausente. No se le puede nombrar. Y es un Dios que sustenta el mundo en vez de revelarse, concretamente, en él.

La primera filosofía de Wittgenstein, de cualquier forma, no es de mucha ayuda a una posible filosofía de la religión. Es más fácil, como vimos, aprovecharla místicamente o encontrar en ella una pequeña ayuda teológica. O, simplemente, admitir que la única filosofía que, desde Wittgenstein I, se puede aplicar a la religión es aquella que, una vez que la delimita, prohíbe decir palabra alguna.

## II. EL SEGUNDO WITTGENSTEIN

1. *Los juegos de lenguaje*

La filosofía de Wittgenstein II, respecto a la religión, es ciertamente paradójica. Por un lado, y si exceptuamos sus notas personales publicadas recientemente (de modo especial *Vermischte Bemerkungen/Culture Value*<sup>3</sup>) Wittgenstein no habla casi nada de religión. Es, sin embargo, a partir de esta segunda filosofía como ha tomado cuerpo una poderosa filosofía de la religión. Además, mientras que en Wittgenstein I la religión era absoluta y se situaba —presidiendo tal vez— lo valioso, la religión, en la filosofía posterior, podría ser *una* de las muchas manifestaciones de la vida humana de forma que no sólo sería relativa sino parcial. ¿A qué se debe tal paradójica situación? Fundamentalmente al cambio metodológico operado de Wittgenstein I a Wittgenstein II. Y es que, así como la teoría de la representación es la piedra angular del *Tractatus*, «los juegos de lenguaje» (con nociones asociadas tales como «formas de vida», «gramática profunda» o «reglas de uso») serán la clave en la que se asienta la filosofía tardía de Wittgenstein. Los «juegos de lenguaje» o modos de usar las palabras según las diversas reglas que les dan vida, han posibilitado la explosión de lo que se considera una nueva filosofía de la religión. El libro inspirador de tal desarrollo son las *Investigaciones filosóficas*<sup>4</sup> y el concepto fundamental, como indicamos, el de «juego de lenguaje». Detengámonos en ello.

Para exponer la idea wittgensteiniana volvamos a la palabra «Dios». Dios no pertenecería al lenguaje de la ciencia sino al de la religión (dejemos de lado si podría pertenecer también al de la ética). «Atomo», por su parte, pertenece al lenguaje de la ciencia. Ahora bien, las reglas que determinan el significado de una y otra palabra dependen de un contexto, una situación, de un juego de lenguaje, en suma, que varía en cada caso. En lo que se refiere al átomo las reglas exigen que se verifiquen empíricamente tales objetos, por pequeños que éstos sean. Siempre habrá un lugar para ellos en el espacio y en el tiempo. En lo que se refiere a la religión, no se exige la verificación de Dios por grande que éste sea. Y es que si en el *Tractatus* sólo unas reglas —las de la forma lógica— llegaban hasta los hechos del mundo, existen ahora reglas para cada uno de los juegos de lenguaje que componen la variedad humana y que dan significado a las palabras. Confundir unas reglas con otras es grave peligro. De ahí que exigir las mismas reglas para «Dios» y para «átomo» sea, más que un peligro, un error.

De lo dicho se desprende que las reglas son *internas* a todo juego de lenguaje. Se supone, por tanto, que para conocerlas hay que practicar-

3. *Observaciones*, México, 1981.

4. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, 1988.

las. Y se supone igualmente que la crítica, desde otro juego de lenguaje, desde reglas externas, es inválida. Por otro lado, y en relación con lo anterior, el lenguaje religioso es *autónomo*. O, lo que es lo mismo, no sería reducible a otras actividades y dominios del discurso. El lenguaje religioso, en fin, no carecería de significado puesto que tiene el que le otorgan las reglas propias. No es tampoco derivación de otro juego de lenguaje superior pues tales derivaciones no existen, al igual que no existe jerarquización entre los juegos.

## 2. *La crítica a los juegos de lenguaje*

Las críticas a la interpretación anterior de la religión han sido muchas. Independientemente de las que se pueden hacer a la misma noción de juego de lenguaje, hay una que se sigue de las mismas creencias de, al menos, bastantes religiones. Porque éstas no sólo dicen conocer algo —algo que se formula en sus dogmas— sino que intentan referir verdades universales, no limitadas a usos particulares realizados en una situación concreta.

Podría hacerse una módica defensa, no obstante, de la idea de religión expuesta. En primer lugar, una concepción de la religión en la que, por ejemplo, la inmortalidad no sería otra cosa que el juego de lenguaje en el que se renuncia al egoísmo, cuadra bien con el fideísmo luterano. Dicho de otra manera, se deja todo en manos de Dios, de un Dios que no se conoce o cuyo conocimiento sólo son las relaciones de confianza y amor. Todo se explicaría mejor si consideráramos la religión como preparación para dicha confianza y amor. En segundo lugar, se podría afirmar que a través de los juegos de lenguaje no se describe, sin más, la religión sino que se da una nueva interpretación de lo que es la religión. De modo similar a como la teología de la muerte de Dios es una interpretación no tradicional del cristianismo, en la teoría de los juegos de lenguaje se expondría lo que en rigor debe ser la religión si se analiza, con detalle, el lenguaje del creyente.

Lo que acabamos de exponer, de cualquier forma, tanto en contra como a favor del uso de los juegos de lenguaje en su elucidación de la religión, es bastante simple. Por varias razones. Antes de nada, Wittgenstein nos indica con más precisión en otros escritos qué es lo que pensó que era la religión. Por otro lado, podría ocurrir que en Wittgenstein II existiera una concepción de la religión más universal y menos trivial que lo que aparece en una visión tan corta de los juegos de lenguaje. Universal no implica, por cierto, que se trate de creencia alguna ya que podría ocurrir que la religión fuese una reacción universal que, no obstante, no comporta conocimiento. Aunque algunos juegos de lenguaje religioso expresen sin embargo la reacción de forma próxima al conocimiento con las consecuencias que, en su momento, veremos. Merece la pena que demos un paso más y tratemos de ofrecer una imagen más compleja e interesante de los juegos de lenguaje.

Volvamos al problema del valor. Parecería que, según lo visto, Wittgenstein II es un relativista. Relativismos, por cierto, hay muchos y no es cuestión de pasarlos revista. En nuestro caso, Wittgenstein sería relativista si lo que es verdad en el juego de lenguaje A, en razón de las reglas de A, puede ser falso en el juego de lenguaje B, en razón de las reglas de B. El relativismo es una área filosófica llena de controversias. Señalemos, sin embargo, que el relativismo ha de pasar por una aduana muy exigente. Más aún, el relativismo, habitualmente, es falaz. Y es que quien dice que lo que es verdad en A no es verdad en B, está, justamente, estableciendo un criterio no relativo: el que establece la *no verdad* en cuestión. Pero es que, además, cuando hablamos de algo absoluto como opuesto al mero relativismo es necesario establecer con cierta precisión qué es lo que se quiere decir.

Si X sostiene que no hay que matar, tal afirmación posee un carácter absoluto. Es absoluto en el sentido de que quien lo expresa lo expresa absolutamente. No tendría mucho sentido decir que no se puede matar a medias. «Absolutamente» es aquí un adverbio fundamental. No se trata de ponerse en contacto con alguna realidad absoluta sino que se trata de dotar a la expresión de su carácter de decisión total. Es eso lo absoluto. Obviamente, para quien, desde fuera, estudie el enunciado moral anterior, las cosas podrían ser mucho más relativas. Pero se trata de otra persona y no de la que profiere la afirmación en cuestión. La entraña de la ética, precisamente, consiste en hacer que nuestros juicios sean siempre menos relativos en el sentido de aproximarse a una mayor objetividad. Al mismo tiempo hay que recordar constantemente que quien actúa moralmente ha de juzgar absolutamente o, lo que es lo mismo, ha de mostrarse absolutamente decidido a mantener su afirmación. Si la retira, al ser convencido, adoptará otra que, en principio, seguirá siendo absoluta pero más acorde con las cosas.

Hay una cierta analogía con el caso de la religión. El hombre religioso se expresaría absolutamente no porque entre en contacto con el absoluto sino desde el momento en que se expresa absolutamente. Es probable que tal interpretación sea fiel al espíritu de las *Investigaciones filosóficas*. Más aún, en el resto de las obras wittgensteinianas en las que se habla de religión, ésta aparece como lo valioso en el sentido de valer absolutamente. Naturalmente, dicha interpretación plantea inmediatamente dos problemas. Qué tipo de creencia es una creencia que es absoluta sin ser empírica, por un lado, y cómo un juego de lenguaje absoluto se relaciona con otros que, ciertamente, no lo son. Procedamos por partes.

Respecto a lo primero, y como enseguida veremos, Wittgenstein se referirá a *actitudes*. En cuanto a si, además, hay creencias, podría ocurrir que tales creencias se den en los sujetos. Los que no compartan las creencias en cuestión se extrañarán por la falta de razones de las supuestas creencias o simplemente no entenderán al que se autotitula creyente. Y respecto a lo segundo —que la religión sea un juego de

lenguaje que se juega absolutamente— puede significar dos cosas. O que sólo algunos lo juegan absolutamente o que todos los seres humanos son capaces de jugar el juego (de manera análoga a como no todos los seres humanos ejercen las habilidades mentales aunque todos, en potencia, las posean). Es probable que Wittgenstein pensara que la religión es universal aunque, de hecho, sea vivida minoritariamente.

### 3. *Las consecuencias de la crítica*

Se sigue de lo expuesto que en Wittgenstein II las creencias religiosas no se fundamentan como se fundamentan las hipótesis empíricas. Pongamos un ejemplo. Escribe Wittgenstein en *Lecturas y conversaciones...*: «... Sea lo que sea la existencia de Dios, no... es algo que podamos confirmar o encontrar medios para confirmar»<sup>5</sup>. En *Sobre la certeza* había escrito: «A nadie que creyera algo a pesar de la evidencia científica llamaríamos razonable»<sup>6</sup>. Si tenemos en cuenta el escepticismo wittgensteiniano en *Sobre la certeza* respecto a los tests de evidencia, podremos comprobar lo lejos que está de acercar el juego de lenguaje religioso a cualquier otro juego de lenguaje. Más aún, en la religión sobra cualquier evidencia. No es de extrañar que haya solido recordarse su respeto por K. Barth. De lo dicho, sin embargo, no se sigue que el no creyente no entienda nada del significado expresado por el creyente. Lo que no entiende es por qué le da el significado que le da y cómo se atreve a ordenar toda su vida en función de aquellos significados.

El creyente, por lo demás, daría un significado especial a las palabras. Como escribe Wittgenstein, «el modo según el cual usas la palabra «Dios» no nos muestra a quién te refieres sino el significado que das»<sup>7</sup>. Dar significado es la función de las reglas de cada juego de lenguaje. Las reglas del lenguaje religioso son, sin embargo, más complicadas. No porque el ser religioso sea un candidato a la locura. Simplemente porque trata temas que tienen que ver con *toda* una vida. Conviene recordar lo que dijimos en su momento a propósito del mundo como un *todo*. Podríamos decir ahora que la religión es vernos, sentirnos o tomar la perspectiva de *nosotros* mismos considerados como un todo. En la religión se expresa, así, el sentido *total* de la existencia. La religión, por eso, es una *actitud* que cristaliza en *todo* un modo de ver las cosas y de actuar en cuanto tal:

La vida puede educarle a uno a creer en Dios. Y son también experiencias las que consiguen tales cosas..., *v. gr.*, sufrir de varias formas. Estas no nos muestran a Dios en el sentido en el que nos lo mostraría un objeto, una impresión sensorial...<sup>8</sup>.

5. *Ética, estética y religión*, Buenos Aires, 1976.

6. *Sobre la certeza*, Barcelona, 1988.

7. *Observaciones*, cit.

8. *Ibid.*

Precisamente una buena parte de las *Lecciones y conversaciones...* está dedicada a exponer tal forma de vida; una vida que es una construcción sobre uno mismo casi artística. De ahí que el no creyente entienda y no entienda al creyente. El creyente puede ser sumamente racional en su vida práctica y desde el punto de vista religioso salirse de tales cánones habituales. Preguntado el filósofo católico Dummet cuál sería su reacción si sus reflexiones le llevaran al ateísmo dio la siguiente respuesta: «... Mi creencia religiosa me diría que debo haber cometido algún error en alguna parte».

Lo anterior nos lleva directamente a si es posible o no refutar al creyente o destruir su seguridad (reparemos que no es lo mismo seguridad que expresar un juicio absolutamente). Escribe Wittgenstein en VB/CV:

La cscncia de Dios se supone que garantiza su existencia; lo que esto quiere decir realmente es que lo que aquí está en cuestión es la existencia de algo<sup>9</sup>.

La existencia, en suma, no se discute. Por eso «esto, en algún sentido, debe ser llamada *la más firme de las creencias* puesto que el hombre arriesga cosas que no habría de arriesgar en otras circunstancias que están mejor establecidas para él». Es una rara situación, observa Wittgenstein. No se duda de algo que solamente se basa en experiencias personales medidas por la acción. Es como si uno estuviera muy seguro suspendido en el aire. Por esta razón la refutación de un creyente no se ajusta a los métodos habituales. Porque su creencia no es una creencia como las demás. Está construida sobre toda una vida. Y tiene como base fundamental la praxis. ¿Qué praxis?

En el *Tractatus* lo místico se *mostraba* en la acción, en la vida que uno lleva. Por eso las posibles influencias o transformaciones deberían darse, en el caso de que se dieran, confrontando vidas y no doctrinas. En el caso de la religión, tal como la considera Wittgenstein II, sucedería algo semejante. Porque dicha creencia no es creencia en algo sin más. Y si es «algo» sólo puede captarse en la acción, en la vida. Es esto lo que ha dado lugar a que algunos neowittgensteinianos, como más adelante veremos, hayan reducido la religión a mera expresión práctica. Pero la palabra «creencia» nos plantea de nuevo un problema de importancia.

#### 4. *Creencias y no creencias en la religión*

¿Hay o no hay creencias en la religión? ¿No es muy confuso Wittgenstein en este punto? Tal vez la respuesta que hace justicia a Wittgenstein es la siguiente. Una emoción religiosa (una visión o

9. *Ibid.*



*Anschaung*) puede pasar de ser una emoción a constituirse en un complejo juego de lenguaje. Supongamos que ese juego de lenguaje religioso es el budismo. En principio «no se mostrará mediante razonamientos... sino... regulando toda una vida»<sup>10</sup>. Lo que habría que decir, según Wittgenstein, ante el budista en cuestión, es que no ha llegado al juego de lenguaje budista razonando. Por otro lado, ha creado una manera nueva de ver el mundo. Y, en tercer lugar, que dichos significados nuevos son válidos sólo *para* los que participen en dicho juego. De lo cual se deduce que no estamos ante creencias habituales. Si por tales se tomaran, caeríamos en el profundo error de la teología. Porque lo que en realidad está haciendo la gente —en este caso, el budista— es dar un valor simbólico a sus experiencias más personales. Si, a pesar de todo, nos dijeran que siguen creyendo en algo muy concreto y real Wittgenstein no les seguiría e intentaría señalarles su confusión.

Merece la pena, finalmente, que dediquemos alguna atención a un breve escrito de Wittgenstein, descubierto no hace mucho y que no ha recibido todavía la atención que se merece. En él se resume mucho de lo que pensó a lo largo de toda su vida sobre la religión. Se trata de *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, que se publicaron por primera vez en 1967<sup>11</sup>. El texto no es fácil puesto que es recortado y está escrito en períodos de transición del pensamiento wittgensteiniano, por lo que las palabras que usa pueden generar confusión. La religión, en cualquier caso, aparece, una vez más, como no cognitiva y expresando anhelos profundos del ser humano. Detengámonos algo más en ello.

Lo mágico-religioso (magia y religión los usará Wittgenstein como sinónimos, sólo que en el sentido que él da a la magia y a la religión y no en el que éstas reciben habitualmente) es una reacción expresiva que no nace de creencia teórica alguna. Ocurre, más bien, lo contrario. Lo que se presenta como creencia no es sino una elaboración posterior de ciertas emociones. Tomemos el ejemplo de la «majestad de la muerte». Ante la muerte, el primitivo se conmueve. No es que crea en la majestad de la muerte como puede creer que la lluvia moja. A la impresión (o visión, *Anschaung*) de la muerte carente de contenido empírico, le da, sin embargo, un nombre. Se produce, por tanto, una sustitución de la emoción por la palabra. No hay, por eso, creencia alguna. Que, después, y por confusión, las impresiones se tornen en creencias es otra cuestión. Es una cuestión que tiene que ver con la labilidad de los seres humanos.

A lo expuesto habría que hacer alguna observación. La primera es que, aunque hablemos del primitivo y la magia, el análisis valdría, igualmente, en nuestros días. Más aún, podría ser más necesario dada la absurda obsesión actual de querer explicarlo todo. Se piensa que el

10. *Ética, estética y religión*, cir.

11. *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, 1992.

fenómeno religioso ha de subsumirse bajo ciertas hipótesis científicas. Y no tendría por qué ser así. La reacción humana elemental ante la impetuosidad de la muerte, lo dramático de la vida o lo fascinante del mundo, no cabe reducirlo a un dato que encontraría su adecuada explicación en la ciencia. Para Wittgenstein, dicha actitud no es sólo un defecto teórico. Es, además, una enfermedad de la que se seguirían muchos de los males sociales de nuestro tiempo.

La magia y la religión así entendidas, son, por tanto, expresivas y universales. Valen como expresión, precisamente, de lo que sólo simbólicamente podemos señalar y que es al mismo tiempo lo más importante: el sentido de la vida. Ahora bien, suele ofrecerse evidencia empírica de que las religiones se presentan como creencias *positivas* mientras que la magia opera como *técnica*. Wittgenstein replicaría que esto es un error. Dicho de otra manera: es tanto un error del investigador pensar que la religión y la magia son esencialmente cuestión de creencia o técnica respectivamente como es un error por parte de la persona religiosa caer en algún tipo de teología. Dicha caída —al igual que quien diera a la magia el papel de un cierto conocimiento científico— es muy humana. Y es que no somos muy capaces de mantenernos en las emociones o en los meros símbolos.

Digamos finalmente que para entender el pensamiento de Wittgenstein sobre la religión convendría relacionarlo con otras partes de su obra. Lo que escribió sobre el arte, los colores o los estados y procesos psicológicos (recogidos estos últimos especialmente en sus escritos de psicología) arrojan una luz considerable. Así, por ejemplo, ante el dolor distinguimos tres pasos o niveles. Primero nace la pura expresión natural como es, *v. gr.*, un grito. Después, el grito es sustituido por una palabra —¡Ay!, *v. gr.*—. Finalmente, es una oración la que recoge todo el proceso. Por ejemplo, «me duele la cabeza». La aparente proposición final es confundente pues da a entender que un fenómeno aislable dentro de mi cabeza puede conocerse como conozco que ahora estoy escribiendo a máquina. Un tipo de confusiones semejantes es amenaza constante de la religión. Wittgenstein, en suma, no cambió mucho en su idea de religión. Sí cambió su manera de hacer filosofía. Estos cambios, no obstante, no modificaron su concepción básica de la religión. Es radicalmente expresiva, universal y tratando de decir lo que, por valioso, no se puede decir.

### III. LA RELIGION DESDE WITTGENSTEIN

Han surgido diversos intentos, desde Wittgenstein II, de desarrollar una filosofía de la religión. En realidad no se trata, sin más, de filosofía de la religión. Suele tratarse, más bien, de apropiaciones de la filosofía wittgensteiniana con la finalidad de otorgar a la religión, acosada por la ciencia y el cambio social, un estatuto de respetabilidad y racionalidad.

La pregunta es siempre la misma: ¿consiguen tales intentos su objetivo? Y es que podría ocurrir que, en Wittgenstein, existan elementos suficientes para sostener una idea de religión agnóstica. Pero no una religión positiva como podría ser, por ejemplo, la cristiana. Indiquemos, de cualquier forma, qué es lo más relevante en la filosofía de la religión actual que se relaciona con Wittgenstein.

Desde el principio —desde la muerte de Wittgenstein— hubo aproximaciones a la religión basadas en Wittgenstein II. Tal vez fueron enfoques un tanto triviales. Se estudiaba la gramática de las expresiones religiosas de manera similar a como se estudia la gramática de otros tipos de lenguaje. La situación fue cambiando. La filosofía analítica, en su versión más simple, ha ido desapareciendo y, al mismo tiempo, se va conociendo mejor la obra completa de Wittgenstein. Desde ahí se podrían distinguir, actualmente, dos posturas que, como dos polos, centran las discusiones en lo que atañe a la idea wittgensteiniana de religión.

La primera insiste en la importancia del *lenguaje* religioso, en cuanto tal, en Wittgenstein. La segunda, en la importancia que da Wittgenstein a la *práctica* religiosa. Para los primeros, Wittgenstein nos ha dado un exhaustivo análisis del funcionamiento del lenguaje del creyente. Para los segundos, nos ha señalado una práctica, un modo de vida, un compromiso con uno mismo y con el mundo. Un ejemplo de la primera postura podemos encontrarlo en Cyril Barret<sup>12</sup>. Un ejemplo de la segunda en D. Z. Phillips<sup>13</sup>. No estará de más notar que los citados son católico y protestante, respectivamente. Expliquemos brevemente sus puntos de vista.

Según Barret, Wittgenstein nos habría ofrecido un excelente y detallado estudio de lo que es dar significado al lenguaje religioso. Wittgenstein no se plantearía *qué* es la religión. Lo que la religión es sólo podríamos saberlo introduciéndonos en sus diversas formas de expresión *lingüística*.

Wittgenstein, de modo especial, nos coloca ante la cruz del creyente que trata de decir algo difícilmente expresable y que ha de recurrir a todos los medios de expresión. El creyente busca decir algo que raya con lo indecible. Wittgenstein, por cierto, no haría sino continuar, con otra óptica, lo que tanto la patrística como buena parte de la teología enseñó respecto a la infabilidad del lenguaje religioso.

Cyril Barret añade, además, algo de la máxima importancia. Wittgenstein, de esta manera, no favorece ni al fideísmo ni al irracionalismo. Simplemente quiere mostrar cómo funciona ese extraño —y valioso— lenguaje, el religioso. O cómo se diferencia de otros lenguajes y, muy especialmente, del de la ciencia. Wittgenstein no añade que el

12. C. Barret, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford, 1991.

13. Aunque Phillips es un prolífico escritor e incansable polemista, un buen resumen de su pensamiento podemos encontrarlo en su reciente artículo «Religion on Wittgenstein's Mirror», en A. P. Griffiths, *Wittgenstein Centenary Essays*, New York, 1991.

lenguaje religioso esté bien fundamentado o que sea, en sí mismo, recomendable. Muy por el contrario, se sorprende y no ve razones para aceptarlo. La relación de lo simbólico con lo religioso, no obstante, aparecerá siempre como una fundamental relación. Lo que se expresa en el lenguaje religioso, y que es toda una vida, no puede usar los cánones habituales. O se calla o busca otros modos de expresión.

Distinta es la postura de Phillips. Este parte del dicho wittgensteiniano recogido en las *Investigaciones filosóficas* (I, 24) y según el cual la filosofía deja las cosas como están. Aplicado a nuestro caso, significa que ha de permitirse a la religión que se manifieste tal y como es. Los filósofos, siempre según Phillips, o niegan dogmáticamente que la religión es autónoma, una actividad humana que se basta a sí misma o, apologeticamente, han entrado en el campo de batalla defendiendo supuestas proposiciones teológicas como verdaderos soportes de la religión<sup>14</sup>. Phillips, en fin, afirma que Wittgenstein nos invita a mirar, con cuidado, la práctica de las personas religiosas. Es eso y nada más la religión. Es una forma de vida que se agota en sí misma al margen de proposiciones teóricas. La práctica, obviamente, es variada y se necesita agudeza y atención para captarla. De ahí que Wittgenstein sea un guía ejemplar. Es como un espejo en el que debería mirarse todo investigador. Porque el mismo creyente puede confundirse en la explicación de sus creencias y necesita, por eso, un espejo. Un espejo tan bueno como Wittgenstein. No se trata, en fin, de que cada uno pueda hacer y decir lo que le dé la gana. Se trata de descubrir la verdadera entraña de la religión y que se resume en la práctica religiosa.

Un breve apunte a Phillips. Tal vez tuvo razón K. Nielsen cuando bautizó —con un bautismo que ha llegado a ser popular— a Phillips y otros autores menos conocidos llamándoles «fideístas». Y es que una cosa es sostener, como en su momento vimos, que la religión es expresiva —y que, probablemente, es lo que mejor se acomoda con lo que pensó Wittgenstein— y otra reinterpretar de tal modo la religión que ésta se convierte en fe. Wittgenstein habla a favor de la religión y en contra de la teología. Phillips, por su parte, habla a favor de la fe y en contra de la teología. Es, al menos, una sospecha que no acaba de disipar Phillips.

Existen, finalmente, otros autores más moderados en sus posiciones. Autores que, por un lado, consideran la aportación wittgensteiniana al conocimiento de la religión algo sumamente importante. Pero que no se embarcan, sin embargo, en una interpretación cerrada de nuestro autor. Así, por ejemplo, W. D. Hudson<sup>15</sup>. Hudson se limita a exponer algo, no obstante, esclarecedor. Habría, siempre según Hudson, dimensiones humanas claras, como son la ética y la científica. Pero habría

14. Ver D. Z. Phillips, *Faith after Foundationalism*, London, 1988.

15. W. D. Hudson, *Wittgenstein and the Religious Belief*, London, 1975.

otras que, aunque menos claras, si desaparecieran podríamos pensar que el ser humano queda, de alguna forma, mutilado. Una de ellas es la dimensión religiosa. Por eso se da una diferencia relevante respecto a la noción de *límite* entre Wittgenstein I y Wittgenstein II. Y que ya insinuamos antes. En el *Tractatus* el límite se establece entre lo que se puede decir y lo que, por valioso, es inexpresable. En Wittgenstein II, por su parte, la religión delimitaría, en un juego de lenguaje especial, un importantísimo espacio en nuestra vida.

#### IV. LA ORIGINALIDAD DE WITTGENSTEIN

Distintas teologías han intentado apropiarse de Wittgenstein. Es significativo, por ejemplo, el título de Fergus Kerr, *Theology after Wittgenstein*<sup>16</sup>. Tal vez sea más interesante señalar algo que ya antes adelantamos. Se trata de la afinidad entre Wittgenstein y cierta tradición judía. Así, la palabra es todo y es nada. Lo más importante en la religión es inexpresable por *absconditus*. La revelación de lo que importa se da en la acción. Misterio y creación coinciden en raros y fugaces encuentros. Se podría alargar la lista de temas que hacen eco al pensamiento hebreo y que de modo más o menos explícito pueden encontrarse en Wittgenstein. No sólo en el *Tractatus* sino en toda su obra. De la misma manera que uno podría encontrar semejanzas, a veces espectaculares, entre Wittgenstein y un Kafka o un W. Benjamin. Quede simplemente indicado.

Wittgenstein es un filósofo original. Wittgenstein, ciertamente, da que pensar. De ahí que tenga tantos imitadores y discípulos tan diversos. No es nada fácil encasillar a Wittgenstein. Por eso también su aproximación a la religión es muy distinta a la habitual. Wittgenstein consigue, en sus análisis, aunar respeto e inexorabilidad. Por otro lado, se aleja de toda una corriente ilustrada, incluido el marxismo, que ha visto en la religión un desliz humano que algún día será curado por el saber.

Para Wittgenstein la religión, independientemente de lo que tenga de protesta social, es un signo del ser humano. El ser humano se expresa a través de ella. Y si damos a la palabra «hermenéutica» el sentido amplio que hoy parece reclamar, se podría decir que Wittgenstein está más cerca de tal actitud que de las viejas escuelas intelectualistas. De esta manera Wittgenstein invita, no menos, a ejercitar una filosofía de la religión que, sin renunciar a ser crítica y distante, se aproxima con mimo y hasta con cariño a esa religión que, cuando se pervierte, da a luz monstruos. Como todo lo importante. Labor del filósofo es evitar, precisamente, sus malos usos.

16. F. Kerr, *Theology after Wittgenstein*, Oxford, 1986.

BIBLIOGRAFIA

1. *Obras de L. Wittgenstein*

- Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, 1957 y 1973.  
*Diario filosófico* (1914-1916), Barcelona, 1982.  
*Diarios secretos*, Madrid, 1991.  
*Culture and Value*, Oxford, 1980 (ed. alemana, Frankfurt a. M., 1977; ed. española, México, 1981).  
*Investigaciones filosóficas*, Barcelona, 1988.  
*Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, 1992.  
*Sobre la certeza*, Barcelona, 1988.

2. *Sobre L. Wittgenstein y la religión*

- Barret, C.: *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford, 1991.  
 Gómez Caffarena, J. y Mardoncs, J. M.: *La tradición analítica*, Barcelona, 1982.  
 Hudson, D.: «The Light Wittgenstein sheds on Religion», en *The Foundation of Analytic Philosophy*, Minnesota, 1981, 275-292.  
 Phillips, D. Z.: *Faith after Fundamentalism*, London-New York, 1988.  
 Sádaba, J.: *Lecciones de filosofía de la religión*, Madrid, 1989.

TEXTOS

1. ¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida?  
 Sé que este mundo existe.  
 Que estoy situado en él como mi ojo en su campo visual.  
 Que hay algo en él problemático que llamamos su sentido.  
 Que este sentido no radica en él sino fuera de él (cf. 641).  
 Que la vida es el mundo (cf. 5621).  
 Que mi voluntad penetra el mundo.  
 Que mi voluntad es buena o mala.  
 Que bueno y malo depende, por tanto, de algún modo, del sentido de la vida.  
 Que podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo.  
 Y conectar con ello la comparación de Dios con un padre.  
 Pensar en el sentido de la vida es orar.  
 No puedo orientar los acontecimientos del mundo de acuerdo con mi voluntad, sino que soy totalmente impotente.  
 Sólo renunciando a influir sobre los acontecimientos del mundo, podré independizarme de él —y, en cierto sentido, dominarlo—. (*Diario filosófico*, Barcelona, 1981, 126.)
2. Creer en un Dios quiere decir comprender el sentido de la vida.  
 Creer en Dios quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta.

Creer en Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido.

El mundo me viene *dado*, esto es, mi voluntad se allega al mundo enteramente desde fuera como teniéndoselas que haber con algo acabado. (Qué es mi voluntad, es cosa que todavía ignoro.)

De ahí que tengamos el sentimiento de depender de una voluntad extraña.

*Sea como fuere*, en algún sentido y en cualquier caso, *somos* dependientes, y a aquello de lo que dependemos podemos llamarlo Dios. Dios sería en este sentido sencillamente el destino, o lo que es igual: el mundo independiente de nuestra voluntad.

Del destino no puedo independizarme.

Hay dos divinidades: el mundo y mi yo independiente.

Soy feliz o desgraciado, eso es todo. Cabe decir: no existe lo bueno y lo malo.

Quien es feliz no debe sentir temor. Ni siquiera ante la muerte.

Sólo quien no vive en el tiempo, haciéndolo en el presente, es feliz.

Para la vida en el presente no hay muerte.

La muerte no es un acontecimiento de la vida. No es un hecho del mundo (cf. 64311).

Si como eternidad no se entiende una duración temporal infinita sino atemporalidad, entonces, puede decirse que vive eternamente quien vive en el presente (cf. 64311).

Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el mundo. Y a esto *se llama* «ser feliz».

Estoy entonces, por así decirlo, en concordancia con aquella voluntad ajena de la que parezco dependiente. Esto es: «cumpló la voluntad de Dios».

El temor a la muerte es el mejor signo de una vida falsa, esto es, mala.

Si mi conciencia me desequilibra es que no estoy en concordancia con algo. Pero, ¿qué es ello? ¿Es el *mundo*?

Por supuesto que es correcto decir: la conciencia es la voz de Dios.

Por ejemplo: me hace desgraciado pensar que he ofendido a éste o al otro. ¿Es esto mi conciencia?

Cabe decir: «Actúa de acuerdo con tu conciencia, sea ésta cual fuere».

¡Vive feliz! (*Diario filosófico*, Barcelona, 1981, 128-129.)

3. *Forzado* a hacer muchas cosas *inhabituales*. Necesito gran fuerza para soportar eso. A menudo estoy cerca de la desesperación. Hace ya más de una semana que no he trabajado nada. ¡Y *no* tengo *tiempo*! ¡Dios! Pero esto, desde luego, es natural, pues, cuando haya muerto, tampoco tendré tiempo para trabajar. Ahora inspección. Mi alma se encoge. ¡Dios me ilumine! ¡Dios me ilumine! ¡Dios ilumine mi alma! (...)

La vida es una... tortura que sólo decrece a ratos, con el objeto de que permanezcamos sensibles para ulteriores tormentos. Un horrible muestrario de tormentos. Una marcha agotadora, una noche de tos, una compañía de borrachos, una compañía de tipos vulgares y tontos. Haz

el bien y alégrate de tu virtud. Estoy enfermo y mi vida es mala. Que Dios me ayude. Soy un pobre hombre desdichado. ¡Que Dios me redima y me conceda la paz! Amén. (...)

En constante peligro de muerte. La noche transcurrió bien, por la gracia de Dios. De cuando en cuando siento miedo. ¡Esta es la escuela de la falsa concepción de la vida! ¡Comprende a las personas! Siempre que vayas a odiarlas, trata de comprenderlas. ¡Vive en paz interior! Mas, ¿cómo llegar a la paz interior? ¡Sólo si llevo una vida grata a Dios! ¡Sólo así es posible soportar la vida (...)

Por la gracia de Dios ahora me van muy bien las cosas. Trabajar es lo que no puedo, por desgracia. ¡Pero hágase tu voluntad! Amen. ¡¡Él no me abandonará en el peligro!! (...). (*Diarios secretos*, Madrid, 1991, 141, 143, 149, 151.)

4. Un general austríaco le dijo a alguien: «Pensaré en Vd. después de mi muerte, si eso fuera posible». Podemos imaginar a un grupo de personas que encontrara absurda tal cosa y a otro grupo que no la considerara así. [Durante la guerra, Wittgenstein vio llevar pan consagrado en recipientes de acero cromado. Esto le impactó como algo absurdo.]

Supongan que alguien cree en el Juicio Final y que yo no creo, ¿significa que yo creo lo opuesto a lo que él cree, esto es, que no habrá tal cosa? Yo diría: «En modo alguno, o no siempre».

Supongan que yo digo que el cuerpo se pudrirá y alguien dice: «No. Las partículas se reunirán dentro de mil años y se producirá vuestra Resurrección».

Si alguien dijera: «Wittgenstein, ¿cree usted en esto? Yo diría: «No». «¿Contradice usted a esta persona?». Yo diría: «No». (...)

Se ha dicho que el cristianismo descansa en una base histórica. Miles de veces han dicho personas inteligentes que la indubitabilidad no es suficiente en este caso. Aún si existen tantas pruebas como en el caso de Napoleón. Porque la indubitabilidad no sería suficiente para hacerme cambiar toda mi vida.

El cristianismo no descansa en una base histórica en el sentido en que la creencia corriente en los hechos históricos podría servir de fundamento.

Tenemos aquí una creencia en hechos históricos que es diferente de una creencia en hechos históricos corrientes. Incluso, no son tratadas como proposiciones históricas, empíricas.

Esas personas que tienen fe no aplican la duda que ordinariamente aplicarían a *cualquiera* de las proposiciones históricas. Especialmente a las proposiciones relativas a un tiempo lejano, etc.(...)

La palabra «Dios» se encuentra entre las primeras que se aprenden: pinturas, catecismos, etc. Pero estas no tienen las mismas consecuencias que los retratos de las tías. No se me mostró (lo que el cuadro representaba).

La palabra se usa como una palabra que representa a una persona. Dios ve, recompensa, etc.

«Habiéndosele mostrado todas estas cosas, entendió lo que esta



palabra significaba». Yo diría: «Sí y no. Aprendí lo que significaba. Me hice entender. Podría responder preguntas, entender preguntas que me formularan de diferentes maneras y en ese sentido podría decirse que entiendo».

Si surge la cuestión de la existencia de un dios o de Dios, ella juega un papel enteramente distinto al de la cuestión acerca de la existencia de cualquier persona u objeto de que pueda haber oído hablar, alguna vez. Uno dijo, tenía que decir, que uno creía en la existencia, y si uno no creía, ello era considerado como algo malo. Normalmente si yo no creo en la existencia de algo nadie pensaría que hay en ello algo malo.

También, se da este uso extraordinario de la palabra «creer». Uno habla de la palabra creer y al mismo tiempo uno no usa «creer» como lo hace corrientemente. Ustedes podrían decir (en el uso normal): «Usted sólo cree—está bien...». Aquí se la usa de manera enteramente distinta; por otra parte, no se la usa como generalmente usamos la palabra «conocer».

Si recordara siquiera vagamente lo que se me enseñó acerca de Dios, podría decir: «Sea lo que fuere creer en Dios, no puede ser creer en algo que podemos comprobar (*test*) o encontrar medios de comprobar». Ustedes podrían decir: «Esto carece de sentido, porque la gente dice que cree en base a *elementos de prueba* o dice que cree en base a experiencias religiosas». Yo diría: «El mero hecho de que alguien diga que cree en base a elementos de prueba no basta para autorizarme a decir ahora si puedo afirmar de la oración «Dios existe» que vuestros elementos de prueba son insatisfactorios o insuficientes...». (*Estética, psicoanálisis, religión*, Buenos Aires, 1976, 129, 136-137, 140-141.)

5. He de sumergirme siempre, una y otra vez, en el agua de la duda. La idea que Frazer se hace de las visiones mágicas y religiosas de los hombres no es satisfactoria: presenta tales visiones como si fuesen errores.

¿Estaba en el error san Agustín cuando invoca a Dios en cada página de las *Confesiones*?

Pero —se puede decir— si no estaba errado, tampoco lo estaría el santo budista —o cualquier otro— cuya religión expresara visiones completamente distintas. Pues bien, *ninguno* de ellos estaba en el error a no ser cuando pusieran en pie una teoría.

Ya la idea de querer explicar una costumbre —la muerte del sacerdote-rey, por ejemplo— me parece fuera de lugar. Todo lo que hace Frazer es reducirla a algo plausible a hombres que piensan como él. Es del todo extraño que todas estas costumbres se expongan, por decirlo de alguna manera, como tonterías.

Cuando, por ejemplo, nos explica Frazer que el rey debe ser muerto en la flor de su edad ya que, según las representaciones de los salvajes, en caso contrario su alma no se mantendría fresca, lo único que se puede decir es esto: allí donde se dan juntas una costumbre y tales visiones, las costumbres no nacen de las visiones sino que ambas están, sin más, ahí.

Puede ser, y esto ocurre con frecuencia, que un hombre abandone una costumbre después de haber reconocido un error en el que se fundaba dicha costumbre. Pero este caso sólo se da donde es suficiente hacer observar a los hombres tal error para disuadirles de su manera de actuar. En las costumbres religiosas de un pueblo, sin embargo, no es este el caso y, *por eso*, no se trata aquí de error alguno.

Dice Frazer que es muy difícil descubrir el error en la magia —de ahí que se mantenga tanto tiempo— puesto que, por ejemplo, un conjuro para provocar la lluvia tarde o temprano se muestra realmente eficaz. Pero no deja, entonces, de ser extraño que los hombres no se hayan dado cuenta pronto de que, tarde o temprano, lloverá sin más.

Creo que el empeño en una explicación está descaminado dado que lo que sólo se ha de hacer es conjuntar correctamente lo que uno *sabe* y no añadir nada más. La satisfacción que se intentaba conseguir por medio de la explicación se obtiene por sí misma.

Y aquí no es, en modo alguno, la explicación la que proporciona la satisfacción. Cuando Frazer comienza contándonos la historia del Rey del Bosque de Nemi lo hace en un tono que muestra que ahí sucede algo sorprendente y terrible. Ahora bien, a la pregunta de «¿por qué ocurre esto?» se responde, con propiedad, así: porque da miedo. Es decir, precisamente aquello que en este acontecimiento, ocurre terroríficamente, extraordinariamente, de modo horrendo, trágico, etc., y es cualquier cosa menos trivial e insignificante, *eso* es lo que da vida al conocimiento. (...)

Un símbolo religioso no se basa en *creencia* alguna.

Y sólo donde hay una creencia hay error...

Las acciones religiosas o la vida religiosa del sacerdote rey no son de ninguna especie distinta de las acciones verdaderamente religiosas de hoy, como puede ser, por ejemplo, la confesión de los pecados. También ésta se puede «*explicar*» y no se puede explicar. (*Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, 1992.)

A principios de los años cincuenta tiene lugar en el «Club Socrático» de la Universidad de Oxford uno de los debates más interesantes e influyentes para la naciente filosofía de la religión contemporánea. La discusión se centra en la aplicación del análisis filosófico a las cuestiones teológico-religiosas con la finalidad de ofrecer un tratamiento serio y nuevo. Las razones principales de insistir en el análisis del lenguaje religioso son dos. La primera es que los problemas que suscita el lenguaje religioso, y en concreto las proposiciones teológicas, nacen de la ausencia de claridad en las expresiones que incluyen o hablan de Dios. La segunda razón es que si la religión sirve para justificar una forma de vida se debe en buena parte a los motivos para aceptar las declaraciones teológicas que le sirven de base. Es por eso por lo que la actividad de la filosofía de la religión se centra en el esclarecimiento de las ambigüedades que frustran la comprensión del significado y de las razones para aceptar o rechazar las declaraciones del ámbito religioso.

Lo primero que hay que tener en cuenta a la hora de acercarse al contenido de las parábolas es el grado de desarrollo que había alcanzado el análisis filosófico en el momento en que se origina la discusión. Y es que la situación es muy distinta si se la compara con la revolución que tuvo lugar con la aparición de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein en 1953. Hasta esa fecha, las principales referencias de la filosofía analítica son el *Tractatus Logico-Philosophicus* y las aportaciones de los positivistas lógicos encuadrados en el Círculo de Viena. Merece la pena, por tanto, asomarse a los antecedentes para entender el trasfondo de la discusión que protagonizan A. Flew, R. M. Hare y B. Mitchell. Una discusión que no se agota con el esclarecimiento del lenguaje religioso ya que pone de manifiesto aspectos que lo trascienden, como el peso que tienen las creencias religiosas en una concepción del mundo y la posibilidad de compatibilizar o no esas creencias con

determinadas actitudes filosóficas. Finalmente, habría que hacer un esfuerzo por tratar de liberar a esta polémica del marco en que nació y examinar si ofrece una lectura actualizada de ella.

## 1. EL POSITIVISMO LOGICO Y EL LENGUAJE RELIGIOSO

Como es sabido, el positivismo lógico es el nombre que dieron en 1931 A. E. Blumberg y H. Feigl a la filosofía del Círculo de Viena. Este movimiento contaba en su haber con: una concepción unificada de la ciencia, el rechazo de la metafísica, una visión de la filosofía reducida al análisis lógico del lenguaje y el principio de verificación para distinguir las expresiones con significado. Estas ideas procedían de una lectura sesgada e interesada del *Tractatus* de Wittgenstein que por aquellas fechas, los años 30, comenzaba a poner los cimientos de una «nueva filosofía». Los positivistas mantuvieron que la clave era que el significado de una proposición es su método de verificación: si una proposición no es verificable empíricamente y no es una tautología, es una proposición sin sentido cognitivo. En realidad, no hay en el *Tractatus* una formulación tan clara de dicho principio como la que presentaron sus epígonos. Sin embargo, también está comprobado que Wittgenstein dejó anotaciones que revelan un indiscutible compromiso con el verificacionismo<sup>1</sup>. En cualquier caso, lo que importa retener es que sobre la base del principio de verificación las únicas proposiciones dotadas de significado cognitivo son las proposiciones de las ciencias naturales (verdaderas o falsas) ya que son las únicas cuyo significado puede exponerse a la comprobación o verificación experimental. No ocurre lo mismo ni con las proposiciones de la lógica (tautologías o contradicciones) o de las matemáticas, verdaderas o falsas en virtud de su forma, ni con las proposiciones de la filosofía, la metafísica o la teología, cuyos contenidos son imposibles de someter a las pruebas de la experiencia. Por tanto, estas dos últimas clases de proposiciones carecen de sentido según las tesis positivistas.

A la hora de examinar la actitud filosófica de los positivistas respecto al lenguaje religioso, la figura de Rudolf Carnap ofrece dos ventajas: contundencia y claridad. Su punto de vista se encuentra enmarcado dentro de la crítica general a la metafísica y más concretamente a los enunciados y expresiones que emplea. Una buena exposición de su planteamiento general apareció publicada en 1932 en *La superación de la*

1. «El sentido de la proposición es su verificación (...) el sentido de una proposición es su método de verificación», L. Wittgenstein, *Schriften* 3, Frankfurt a. M., 1967, 47 y 79. Y en las *Philosophische Bemerkungen*, libro póstumo que recoge notas y apuntes de 1929 y 1930, escribió Wittgenstein: «Toda proposición es una señal para su verificación» (parágrafo 150) y «la verificación no es un indicio de la verdad, sino el sentido de la proposición» (parágrafo, 166). L. Wittgenstein . *Schriften* 2, Frankfurt a. M., 1964.

*metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*<sup>2</sup>. Y la conclusión a la que llega es que hay que rechazar la metafísica porque sus enunciados carecen de significado y por tanto sólo cabe calificarlos de pseudoproposiciones. ¿Ocurre lo mismo con los enunciados teológicos o religiosos? Veámos.

Para Carnap una tarea prioritaria es determinar el sentido de los términos y las proposiciones. El sentido de un término está determinado por el sentido de la proposición en la que aparece. Y para saber si una proposición posee sentido o no hay que proceder con el método de verificación. Una proposición de la que no es posible sentar las condiciones que la hacen verdadera o falsa, así cómo la posterior contrastación de una de sus posibilidades con la experiencia y la observación carece de significado. Es esto lo que le ocurre a la metafísica y a la teología. Ambas incurren en el mismo error pues ni los términos que emplean («principio», «Dios», «el Absoluto», «lo incondicionado», «la cosa en sí», etc.) ni las proposiciones en que aparecen, cumplen el requisito de significatividad: conocer el método de verificación de las proposiciones elementales en las que aparece el término. De ahí que haya que hablar en realidad de pseudoproposiciones bien porque contienen términos que carecen de significado empírico bien porque cometen errores lógico-sintácticos en su construcción. La conclusión es que las expresiones de la religión y de la metafísica «*sirven para la expresión de una actitud emotiva ante la vida*»<sup>3</sup>.

La aplicación de este planteamiento al lenguaje religioso es el siguiente. Carnap toma como punto de partida el empleo del término «Dios». Según él se pueden distinguir tres usos de esta palabra atendiendo al contexto mitológico, metafísico y teológico. En el primer caso, Dios se emplea para designar a un ser corpóreo localizado en el Olimpo, el cielo o los infiernos y dotado de mayor o menor poder, sabiduría, bondad y felicidad. Y otras veces se utiliza el término para referirse a seres espirituales, que aun careciendo de cuerpos semejantes a los humanos, se manifiestan en cosas o procesos del mundo visible y resultan, en consecuencia, empíricamente comprobables. En el contexto metafísico, la palabra «Dios» se refiere a algo transempírico y a la hora de analizar las definiciones que se ofrecen («base primordial», «lo absoluto», «lo incondicionado») se muestra que en realidad son pseudodefiniciones que olvidan las condiciones de verdad de la proposición elemental en que aparece. El tercer uso de la palabra Dios, el uso teológico, se sitúa en un lugar intermedio entre el uso mitológico y el uso metafísico. No se puede decir, sin embargo, que en este caso haya significado alguno; se trata más bien de una oscilación entre los dos usos anteriores y que queda patente en la diversidad de puntos de vista de

2. Cf. «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache»: *Erkenntnis* 2 (1931-1932) 219-241. Citamos por la trad. castellana recogida en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, México, <sup>1</sup>1981, 66-87.

3. *Ibid.*, 85.

los teólogos. Así, hay teólogos que tienen un concepto de Dios empírico (mitológico según la clasificación anterior) y consideran que las proposiciones de la teología son empíricas a pesar del riesgo que conlleva al quedar sujetas a las decisiones de la ciencia empírica. Otros teólogos, en cambio, se decantan por el uso metafísico y tampoco faltan los que lo emplean de tal manera que resulta inclasificable. Por tanto, la proximidad entre la metafísica y la teología es evidente. Cuando se emplea la expresión «X es Dios» ni se define la categoría sintáctica a la que pertenece la variable X del enunciado, ni se dice si es reemplazable por algo corpóreo, ni la proposición en cuestión está en condiciones de someterse a la verificación. Por tanto, en este caso, sólo puede hablarse de pseudosignificado.

La concepción empirista del significado, presupuesto esencial del programa de superación de la metafísica, tuvo un desarrollo posterior de la mano de M. Schlick<sup>4</sup> con la exposición del criterio de verificación. Este criterio o principio fue sintetizado en el año 1936 por A. J. Ayer, principal divulgador de las tesis del positivismo lógico. La afinidad con Carnap radica en la concepción del significado de los enunciados que contienen la palabra Dios:

Hay que señalar que en los casos donde las deidades se identifican con los objetos naturales, las afirmaciones que se hagan sobre ellas se puede decir que son significativas (...) Podemos tener una palabra que se emplee como si nombrase a esa «persona» (Dios, Yahvé), pero, a menos que las oraciones en las que aparezca expresen proposiciones que sean empíricamente verificables, no se puede decir que simbolice nada. Y este es el caso respecto a la palabra «dios» cuando se usa con la pretensión de referirla a un objeto trascendente<sup>5</sup>.

De modo que Ayer rechaza la significatividad de las expresiones en las que aparece el término «dios» y lo hace apoyándose en que no existe entidad real alguna que responda a características empíricas, a pesar de que la existencia del nombre despierte en algunos la existencia de la entidad o ser correspondiente.

La piedra angular de la posición de Ayer es el principio de verificación que establece que una proposición es fácticamente significativa sólo si la verdad o falsedad de su contenido es empíricamente comprobable. Este principio, a fuerza de constituirse en criterio de significatividad y en criterio de apofanticidad, contribuiría, en manos de los positivistas, a confundir las dos cuestiones: el problema del significado de expresiones en que aparece Dios y el problema de la verdad o falsedad del juicio «Dios existe»<sup>6</sup>.

4. Cf. M. Schlick, «Positivismus und Realismus»: *Erkenntnis* 3 (1932-1933) 1-31. Hay trad. cast. recogida en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, cit., 88-114.

5. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London, 1982, 153-154.

6. Cf. J. Mugurza, «El problema de Dios en la filosofía analítica»: *Revista de Filosofía* 96-99 (1966), 291-327, 308.

El creyente que profiere enunciados sobre Dios ha de reconocer que se está refiriendo a algo que escapa de la experiencia, algo trascendente, de ahí que se concluya que emplea —como la metafísica— un pseudo-lenguaje o un lenguaje sinsentido. Si analizamos la oración «Dios existe» se observa que no pertenece ni al ámbito de las proposiciones *a priori* ni al de las proposiciones empíricas. Los motivos son los siguientes. Las proposiciones *a priori* son lógicamente ciertas. Pero la existencia de Dios no se puede deducir de una proposición *a priori* pues es sabido que la razón por la que son ciertas las proposiciones *a priori* es que son tautológicas, verdaderas en virtud de su forma. Y como de un conjunto de tautologías sólo se puede deducir con validez otra tautología, se sigue que no se puede demostrar la existencia de Dios. Por otra parte, tampoco se trata de un enunciado probable, pues de ser así el enunciado que afirmara la probable existencia de la divinidad sería una hipótesis empírica. Pero no es el caso, ya que ni por sí sola ni en unión con otras proposiciones empíricas se puede deducir proposición experimental alguna.

Tomemos como ejemplo la afirmación de que la existencia de la regularidad en la naturaleza es una prueba de la existencia de Dios. Si el enunciado «Dios existe» viene a decir lo mismo que los fenómenos naturales se producen siguiendo un determinado orden secuencial, entonces afirmar la existencia de Dios equivale a afirmar que en la naturaleza se da esa regularidad. Ocorre, sin embargo, que son pocos los creyentes dispuestos admitir que eso era todo lo que querían decir al afirmar la existencia de Dios. Insistirían en que hablaban de un ser trascendente cognoscible a través de manifestaciones empíricas pero imposible de definir únicamente en esos términos. Y añade Ayer:

En ese caso el término «dios» es un término metafísico. Y si «dios» es un término metafísico entonces no es ni siquiera probable que un dios exista. Porque decir que «Dios existe» es hacer una profrencia (*utterance*) que no puede ser ni verdadera ni falsa. Y por el mismo criterio, ninguna oración que se proponga describir la naturaleza de un ser trascendente puede poseer ninguna significación literal<sup>7</sup>.

Pero, ¿qué diferencia existe entre el punto de vista sobre la ausencia de significado cognoscitivo de las afirmaciones religiosas y el punto de vista de agnósticos y ateos? Ayer insiste en este aspecto porque no siempre se ha advertido con claridad la diferencia, y si cabe, la radicalidad —no sin importantes limitaciones—, de su posición. La diferencia estriba en que mientras agnósticos y ateos coinciden en admitir la significatividad de las afirmaciones religiosas, la concepción empirista del significado niega que aquellas digan algo en absoluto. Y es que tanto si se sostiene que la existencia de Dios es una posibilidad en la que no hay razón suficiente ni para creer ni para no creer como si se defiende la probabilidad de la no existencia de Dios, las dos partes admiten desde

7. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, cit., 152.

el principio que las aserciones religiosas tienen sentido pues sería absurdo dudar o negar algo sin significado. Pues bien, para Ayer ni lo que dice el ateo ni lo que dice el agnóstico tiene sentido:

Si la afirmación de que hay un dios carece de sentido (*nonsensical*), entonces la afirmación del ateo de que no hay ningún dios carece de sentido también, porque sólo en el caso de que una proposición sea significativa entonces puede ser significativamente contradictoria. En cuanto al agnóstico, aunque se abstiene de decir tanto que haya como que no haya un dios, no niega que el problema sobre la existencia de un dios trascendente es un auténtico problema<sup>8</sup>.

Es decir, el agnosticismo no es —por parafrasear a Wittgenstein<sup>9</sup>— irrefutable sino claramente sin sentido (*unsinnig*). Pretende dudar de la verdad o falsedad de una proposición antes de dejar claras cuáles son las condiciones que la hacen verdadera o falsa.

Dijimos más arriba que la piedra angular del punto de vista de Ayer es el principio de verificación. Un principio que modificaría en la segunda edición (1946) de su libro *Language, Truth and Logic*. Por un lado, Ayer sostenía que una proposición es significativa si «alguna posible experiencia sensorial fuese apropiada para la determinación de su verdad y de su falsedad», y por otro lado, que «una declaración es verificable, y por consiguiente significativa, si alguna declaración observacional puede deducirse de ella en conjunción con otras determinadas premisas, sin ser deducible de estas otras premisas solamente»<sup>10</sup>. El riesgo y peligro que entrañaba esta formulación del criterio de significado, al margen de la ambigüedad en los términos «apropiada» o «verificable», era la de una excesiva liberalidad que admite significaciones en toda declaración, cualquiera que sea. El ejemplo que pone Ayer servirá para ilustrar esto. Si *N* es una declaración sin sentido, por ejemplo, «el Absoluto es perezoso» y *O* una declaración-observación, por ejemplo, «esto es blanco», entonces de *N* junto con la premisa adicional *Si N entonces O* se puede deducir la declaración observacional *O*, «esto es blanco» aunque *O* no se pueda deducir únicamente de las premisas adicionales. Para superar estas dificultades Ayer introduce las condiciones relativas a la verificabilidad:

Una declaración es directamente verificable, si es o una declaración observacional, o es tal que en conjunción con una o más declaraciones observacionales implica, al menos, una declaración observacional que no es deducible solamente de esas otras premisas.

Y me propongo llamar a una declaración indirectamente verificable si satisface las siguientes condiciones: primero, que en conjunción con otras determinadas premisas implique una o más declaraciones directamente verificables que no sean deducibles de esas premisas solamente; en segundo lugar, que esas otras premisas no

8. *Ibid.*, 153.

9. Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (6, 51), Madrid, 1973.

10. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, cit., 15.



incluyan declaración alguna que no sea analítica o directamente verificable o capaz de ser establecida independientemente como indirectamente verificable. Puedo ahora reformular el principio de verificación como exigencia de una declaración literalmente significativa, la cual no es analítica, y que debe ser verificable, directa o indirectamente, en el sentido precedente<sup>11</sup>.

Los esfuerzos de Ayer no fueron suficientes para superar todas sus deficiencias iniciales y así lo pusieron de manifiesto autores como C. G. Hempel y Alonzo Church. Hempel<sup>12</sup> señaló, entre otros defectos, que si se mantiene la exigencia de que toda proposición con significado tiene que ser completamente verificable, las leyes generales de la ciencia se verían excluidas en la medida en que están confirmadas por un número limitado de datos observacionales. Por su parte Church mostró que dadas tres declaraciones observacionales cualesquiera, ninguna de las cuales implica por sí sola a las demás, y una declaración  $N$  cualquiera, es posible construir una declaración molecular de la cual se sigue que tanto  $N$  como la negación de  $N$  son verificables<sup>13</sup>. Éstas y otras muchas objeciones que se le hicieron al principio de verificación podrían hacer pensar al hombre religioso que no había nada que temer, al menos de momento, sobre la significatividad de sus enunciados.

En una fase posterior, el criterio de verificación fue sustituido por el criterio de falsabilidad propuesto por Karl Popper en 1935 y reiteradamente empleado por A. Flew para demostrar el sinsentido de las expresiones religiosas y teológicas. Pero hay que hacer la salvedad siguiente. Mientras los positivistas lógicos establecieron el criterio de verificabilidad para distinguir las proposiciones con significado cognoscitivo de las que carecían de él, Popper emplearía la falsabilidad para trazar una línea dentro del lenguaje con significado no alrededor de él.

La falsabilidad separa dos tipos de enunciados perfectamente dotados de sentido, los falsables y los no falsables<sup>14</sup>.

Los enunciados científicos son enunciados falsables, se caracterizan porque en principio están expuestos a la refutabilidad recurriendo a la experiencia. En una palabra, el principio de falsabilidad caracteriza a una proposición como científica pero no es una condición necesaria para que sea significativa. Se trata para Popper de un criterio de demarcación de la ciencia y no de un criterio de significado. Pero independientemente de las objeciones que se le pusieron a Popper desde la nueva filosofía de la ciencia, interesa ver cómo influyó en las discusiones sobre la significatividad de los enunciados teológico-religiosos. Y las pregun-

11. *Ibid.*, 17.

12. Cf. Carl G. Hempel, «Problemas y cambios en el criterio empirista de significado», en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, cit., 115-136, 119.

13. Cf. R. W. Ashby, «Verifiability Principle», en P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* VIII, London-New York, 1972, 240-247, 242.

14. K. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, 1962, 40.

tas que surgen en este aspecto son: ¿cabe la posibilidad de concebir un hecho que en el caso de que ocurriera refutara el teísmo? ¿hay alguna experiencia incompatible con el teísmo? ¿es compatible el teísmo con cualquier hecho que acontezca? ¿cuáles son los hechos excluidos por la creencia en Dios? Este desplazamiento de la idea de verificabilidad a la idea de falsabilidad constituye el trasfondo del desafío de Anthony Flew y la denuncia del «mal endémico» del discurso teológico que no es otro que la no falsabilidad.

## II. EL DESAFIO DE ANTHONY FLEW

La tesis central del desafío de Flew se puede resumir así: una afirmación teológica o religiosa se la puede considerar en sentido estricto una afirmación siempre y cuando quien la profiere sea capaz de especificar un hecho o un conjunto de hechos posibles incompatibles con lo que afirma. Así, cuando el creyente hace una afirmación y pasa por alto la posibilidad de que se dé un hecho que vaya en contra de lo que dice hay que hacerle ver que en realidad no está diciendo nada. Sus afirmaciones y explicaciones están en realidad vacías de significado.

Para ilustrar su posición Flew recrea la parábola que presentara J. Wisdom<sup>15</sup> en 1944 en un célebre artículo. La «parábola del jardinero», que es el nombre por el que se la conoce, dice así:

Érase una vez dos exploradores que se encontraron con un claro en la jungla. En el claro crecían muchas flores y maleza. Uno de los exploradores dice: «Algún jardinero cuida de este sitio». El otro explorador disiente: «No hay ningún jardinero». De forma que plantan las tiendas y se ponen a vigilar. Sin embargo, no se ve a ningún jardinero. «Pero puede ocurrir que sea un jardinero invisible». Así que colocan una alambrada de espino, la electrifican y pasean alrededor con sabuesos [...] Pero ningún ruido indica que un intruso haya recibido una descarga eléctrica. Ningún movimiento del alambre delata un escalador invisible. Los perros nunca ladran. A pesar de todo, el creyente no está aún convencido. «Hay un jardinero invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, que no desprende ningún olor ni hace ruido, un jardinero que se allega en secreto a cuidar el jardín que ama». Al final, el escéptico se desespera: «Pero, ¿qué es lo que queda de tu afirmación original? El jardinero que tu consideras invisible, intangible, eternamente esquivo, ¿en qué se diferencia de un jardinero imaginario o siquiera de ningún jardinero?»<sup>16</sup>

15. Hay que señalar que aunque Wisdom y Flew se apoyan en la misma parábola llegan a conclusiones diferentes. Mientras Flew mantiene que el creyente ha de reconocer que la imposibilidad de falsar sus afirmaciones las convierte en declaraciones sin significado, para Wisdom las afirmaciones del ateo y el creyente no son afirmaciones sobre los hechos del mundo, representan por el contrario dos formas diferentes de reaccionar ante el mundo. Y es que tanto las afirmaciones de uno como del otro no son en principio verificables. Cf. J. Wisdom, «Gods»: *Proceedings of the Aristotelian Society* XLV (1944-1945) 185-206.

16. A. Flew, «Theology and Falsification», en A. Flew y A. MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, London, 1972, 96-99, 96.

Flew quiere demostrar que lo que en un principio tiene toda la apariencia de una afirmación, cuando se la acorrjala y aplica el principio de falsabilidad resulta que el creyente no está diciendo nada. A lo más, estará usando un eufemismo como hace quien alude a Afrodita para explicar la conducta sexual, sabiendo desde el principio que esa divinidad ni existe ni es responsable de ese comportamiento. El creyente es víctima de una trampa que se tiende a sí mismo. Cuando en su afán por cualificar la afirmación original le responde al escéptico que el jardinero es invisible, intangible, etc., ocurre que es incapaz de decir en qué se diferencia ese jardinero de uno imaginario o inexistente. Es decir, la afirmación original muere por la «muerte de las mil cualificaciones».

La clave del «desafío de Flew» se encuentra en la respuesta a la pregunta: ¿cómo podemos saber si alguien está profiriendo realmente enunciados o no? Afirmar que tal y cual es el caso es, dice Flew, equivalente a negar la negación de lo que se afirma. Una prueba que vaya en contra de la afirmación también forma parte del significado ya que conocer el significado de la negación de una afirmación es lo mismo que conocer el significado de la afirmación. Pues bien, en la medida en que el creyente no admite prueba alguna en contra de su afirmación, esto es, ningún estado de cosas incompatible con la existencia de Dios, no está diciendo nada. En el mejor de los casos estará formulando una tautología (una proposición necesariamente verdadera y compatible con cualquier estado de cosas) o una proposición sin sentido.

Un ejemplo construido con enunciados teológicos permite ver el error en el que incurre el creyente. El argumento es el siguiente: «Si Dios ama a los hombres evitará que los niños mueran de cáncer de garganta» (A); «hay niños que mueren de cáncer de garganta» (B), conclusión; «Dios no ama a los hombres» (C). El enunciado particular (B) ha falsado el enunciado universal (A). Pero si el creyente no admite (B) como una prueba en contra de (A) no aceptará la conclusión (C) y mantendrá que (A) es compatible con cualquier hecho posible y que nada puede refutarla. Se trata en ese caso, aunque no lo comparta el creyente, de una pseudoproposición. Los creyentes, por tanto, al formular afirmaciones contra las que nada se puede esgrimir, lo que hacen es convertir a aquellas en meras *vacuous formulae*.

El desafío de Flew tuvo una versión más radical años después con su «presunción del ateísmo estratoniano»<sup>17</sup>. Esta presunción, que tiene carácter metodológico y pertenece al contexto de la justificación, insiste en que «sean cuales sean las leyes y principios más generales y fundamentales de la Naturaleza se debe “presumir” que son últimos y que no necesitan buscar su razón de ser en otros principios externos en cierto modo al universo»<sup>18</sup>. Y si el teísta no acepta esta presunción entonces le corresponde, en primer lugar, introducir el concepto de Dios que va a

17. Cf. A. Flew, «La presunción del ateísmo», en Varios, *Ateísmo*, Madrid, 1969, 43-57.

18. *Ibid.*, 44.

emplear, y en segundo lugar, ofrecer razones suficientes que garanticen la aplicación de este concepto, es decir que Dios existe. Y es que si el creyente obvia estas dificultades y no encuentra forma de hablar con coherencia sobre Dios entonces tiene que callarse<sup>19</sup>.

Sin embargo, el creyente o, en el caso de Flew, el teísta, puede resistirse a pensar que sus creencias sean un montón de cosas absurdas, oscuras o contradictorias simplemente porque no soportan la prueba del falsacionismo. Es más, el hombre religioso puede replicar a Flew que sus creencias no forman parte de ninguna concepción cosmológica sino que tienen una dimensión regulativa en su conducta que se entiende mejor como un ingrediente importante de una *forma de vida* determinada.

### III. R. M. HARE Y LA PARABOLA DEL LUNATICO

R. M. Hare fue uno de los primeros autores en recoger el guante lanzado por Flew. Hare admite que en el terreno en que juega Flew sale «completamente victorioso»<sup>20</sup>. Concede que la naturaleza de las creencias religiosas es diferente a la de aserciones verdaderas o falsas. Hare inventa un término y dice que las creencias religiosas expresan un *blik*. Ante la dificultad para encontrar una equivalencia en castellano o siquiera una definición podemos decir con J. Hick, que se trata de una «interpretación inverificable e imposible de falsar de la experiencia de alguien»<sup>21</sup>.

Al igual que Flew, Hare escoge una parábola para apoyar su argumentación. La parábola en cuestión dice así:

Cierto lunático está convencido de que todos los profesores quieren asesinarle. Sus amigos le presentan a los profesores más amables y respetables que encuentran y después de cada encuentro, le dicen: «Ya ves que no te quiere asesinar, te ha hablado con mucha cordialidad. ¿Te has convencido ya?». Pero el lunático contesta: «Sí, pero eso sólo era una maniobra diabólica; en realidad está conspirando contra mí todo el tiempo, al igual que los demás. Te digo que lo sé». Y por muy amables que sean los profesores, la reacción es siempre la misma<sup>22</sup>.

Si ahora le aplicamos la prueba de Flew, la falsabilidad como criterio de significado, resulta fácil observar que el lunático de la parábola en la medida que no acepta la conducta de los profesores como una prueba contra su postura no está diciendo nada. Tiene un *blik*, una creencia que mantiene sin exponerla ni a la confirmación ni a la refuta-

19. Cf. A. Flew, *Dios y la filosofía*, Buenos Aires, 1976, X.

20. Cf. R. M. Hare, «Theology and Falsification», en A. Flew y A. MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, cit., 99-103, 99.

21. J. Hick, *Philosophy of Religion*, New Jersey, <sup>2</sup>1973, 87-88.

22. *Ibid.*, 99-100.

ción. Ahora bien, dice Hare, de aquí no se sigue que no existan diferencias entre lo que piensa el lunático y lo que pensamos los demás de los profesores. Hay dos *bliks* distintos sobre el mismo asunto. Y añade Hare:

El lunático tiene un *blik* enfermo sobre los profesores; nosotros tenemos un *blik* sano. Y es importante resaltar que nosotros tenemos un *blik* sano, no que no tengamos un *blik*... Flew ha mostrado que un *blik* no consiste en una afirmación o en un sistema de afirmaciones; no obstante es importantísimo tener el *blik* correcto<sup>23</sup>.

La primera dificultad que aparece es: ¿Cuál es el criterio para diferenciar un *blik* sano de otro insano, uno correcto de otro que no lo es? Si no se tiene en cuenta —como ha recordado J. Hick<sup>24</sup>— a la experiencia para diferenciar los distintos *bliks*, ya que son inverificables e infaltables, parece difícil hablar en los términos en que lo hace Hare. Y si las creencias religiosas son equiparadas a los *bliks* de un lunático, para salvarlas de las objeciones pierden toda su especificidad desvirtuándose hasta un punto en que dejan de ser reconocibles.

Hare ofrece varios ejemplos de *bliks* correctos: la confianza en la rigidez de las juntas de acero de la dirección de un coche, la convicción de que el mundo físico tiene un carácter estable y la creencia de que los hechos ocurren dentro de un sistema causal. Pues bien, Hare dice que de la misma manera que existe una diferencia real entre los que creen en la causalidad y los que creen que todo ocurre por pura casualidad, también existe entre los que creen realmente en Dios y los que no. En ninguno de los dos casos se trata de una diferencia entre afirmaciones contradictorias sino de diferentes *bliks* acerca de las cosas. Los *bliks* no son explicaciones ni hipótesis, tal y como lo entienden los científicos, y hay que decir con Hume «que sin un *blik* no puede haber explicación, pues precisamente gracias a nuestros *bliks* decidimos qué es y que no es una explicación»<sup>25</sup>.

Hare ha desplazado la discusión del terreno demarcado por Flew y ha evitado así enfrentarse a la pregunta crucial: «¿Qué tendría que ocurrir o ha ocurrido que constituya una prueba en contra del amor o de la existencia de Dios?»<sup>26</sup>. Hare, sin embargo, no ha logrado superar dos importantes objeciones<sup>27</sup>. En primer lugar, si las creencias religiosas son la expresión de un determinado *blik* inverificable e incontrastable, no se puede hablar de *bliks* correctos o incorrectos. En este sentido, no pueden aparecer las creencias religiosas en forma de afirmaciones cosmológicas como ocurre en el cristianismo. Y en segundo lugar

23. *Ibid.*, 100.

24. J. Hick, *Philosophy of Religion*, cit., 88.

25. *Ibid.*, 101.

26. Cf. A. Flew, «Theology and Falsification», en A. Flew y A. MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, cit., 99.

27. *Ibid.*, 106-108 (artículo que recoge las conclusiones del debate con Hare y Mirchell).

—añade Flew—, si las actitudes religiosas no se propusieran como afirmaciones entonces resultarían ser un engaño pues «yo debo *porque* es voluntad de Dios» no diría más que «yo debo» y en ese caso la elección de la primera expresión no estaría avalada por una razón y se convertiría en una «sustitución fraudulenta» o en «un mero juego de palabras».

#### IV. BASIL MITCHELL Y LA PARABOLA DEL EXTRANJERO

Si, como hemos visto, Hare escoge una perspectiva diferente al falasacionismo, Mitchell<sup>28</sup> trata de responder a la pregunta crucial del desafío de Flew señalando una prueba contra el amor de Dios hacia los hombres. Esta prueba es el dolor, un hecho que juega en contra de la existencia y la bondad de Dios tal y como lo predica la doctrina del cristianismo. Ahora bien, el teólogo nunca admitirá esta prueba como un hecho decisivo y concluyente hasta el punto de comprometer su fe y dejar de confiar en Dios. Y es que las creencias religiosas tienen un carácter fáctico pero no se pueden verificar o falsar de manera concluyente.

Mitchell, al igual que Flew y Hare, se vale de una parábola que se resume así:

Durante la guerra, un miembro de la resistencia se encuentra, en un país ocupado, con un extranjero que le deja, después de una larga conversación, profundamente impresionado por su sinceridad. El extranjero pide al partisano que tenga fe en él pase lo que pase. No se vuelven a encontrar a solas pero al extranjero se le ha visto que en ocasiones ayuda a la resistencia y en otras colabora con el ejército de ocupación. A pesar de todo el partisano sigue confiando en el extranjero y sostiene ante sus camaradas que está del lado de la resistencia aunque a veces las acciones del extranjero debiliten su confianza. ■

En la parábola se puede ver la similitud entre el partisano y el hombre religioso. El partisano no admite que exista algo decisivo en contra de la afirmación «el extranjero está de nuestro lado». Y el hombre religioso cuando dice «Dios ama a los hombres» no concede que existan hechos que vayan decisiva y definitivamente contra sus artículos de fe. A las dos expresiones se las puede considerar afirmaciones ya que existen hechos que las pueden falsar aunque no de manera definitiva. Es decir, tendrían significado a pesar de esta deficiencia.

Mitchell establece también una diferencia con la parábola de Hare. Mientras el partisano admite pruebas y hechos en contra de su creencia, el lunático de Hare tiene un *blik* sobre los profesores y no admite nada en contra de sus *bliks*. Más aún, el lunático carece de razones en favor de su *blik*, mientras que el partisano, que es consciente de la tensión que se desata en su interior, lo que le «convierte en un hombre con juicio y

28. B. Mitchell, «Theology and Falsification», en A. Flew y A. MacIntyre, *o. c.*, 103-105.

razonable», tiene una razón para confiar en su creencia: la personalidad del extranjero.

El planteamiento de Mitchell a pesar de su originalidad tiene algunas sombras. Bastará señalar dos. La primera tiene que ver con la distinción entre «hechos que van en contra de una creencia» y «hechos que cuentan decisiva y definitivamente en contra de una creencia». Se ha tachado a esta distinción de «ilusión verbal» pues si no hay ninguna prueba definitiva en contra de la creencia todo hace pensar que los hechos cuentan poco y resultan irrelevantes para el creyente<sup>29</sup>. La otra objeción viene de la mano de Flew. Si sustituimos a la figura del extranjero por la de Dios entonces resulta difícil conciliar los atributos de omnipotencia, omnisciencia y bondad con la imposibilidad de ayudarnos, evitar el mal y la imperfección del universo. Nos encontraríamos de nuevo con el peligro de las «mil cualificaciones» que disipa completamente la afirmación original.

Llegamos así al final de nuestra exposición, pero antes de concluir es necesario advertir que en la polémica intervinieron posteriormente otros autores que vinieron a encuadrarse en lo que se ha llamado el ala derecha y el ala izquierda de Oxford. Esta distinción, establecida por W. T. Blackstone<sup>30</sup>, responde a las actitudes adoptadas frente al desafío de Flew y divide a quienes se sitúan en un terreno diferente al de la falsabilidad (Hare, Smart, Macpherson) y a aquellos que escogen el terreno de Flew para enfrentarse a él (Mitchell, J. Hick, Crombie y Ramsey). Sin embargo unos y otros se han mostrado conscientes de la importancia que adquieren las consecuencias de aplicar el examen filosófico al lenguaje religioso. Y si bien son pocos los que admiten hoy a pie juntillas el planteamiento del positivismo en cualquiera de sus versiones (quizás el propio Flew y su discípulo Kai Nielsen), no se puede obviar que al creyente o al usuario del lenguaje religioso hay que exigirle la máxima claridad en sus expresiones y en la relación que establece entre las creencias y la forma de vida en la que toma parte. Nada puede garantizar la comprensión total de la actitud del hombre religioso pero en su intento por describirnos su particular visión de las cosas, el mundo y la vida, tiene que ser capaz de *mostrarnos* los motivos para respetarle a pesar de nuestro escepticismo.

29. Cf. D. R. Duff-Forbes, «Theology and Falsification Again»: *The Australasian Journal of Philosophy* 39 (1961) 149, cit. en D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso*, Madrid, 1976, 135.

30. Cf. *The Problem of Religious Knowledge*, New Jersey, 1963, 75-76.

## BIBLIOGRAFIA

- Antiscri, D.: *El problema del lenguaje religioso*, Cristiandad, Madrid, 1976.
- Charlesworth, M. J.: *Ateísmo y filosofía analítica*, en G. Girardi (ed.), *El ateísmo contemporáneo II*, Cristiandad, Madrid, 1972, 439-476.
- Ferre, Fr.: *Language, Logic and God*, Greenwood Press, Connecticut, 1977.
- Flew, A.: *La presunción del ateísmo estratoniciano*, en Varios, *Ateísmo*, Taurus, Madrid, 1969, 43-57: *Dios y la Filosofía*, El Ateneo, Buenos Aires, 1976.
- Flew, A. y MacIntyre, A. (cds.): *New Essays in Philosophical Theology*, SCM Press, London, 1955, <sup>1</sup>1972.
- Flew, A. y Niethe, T.: *¿Existe Dios?*, Cátedra, Madrid, 1994.
- Hick, J.: *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, New Jersey, <sup>2</sup>1973.
- Muguerza, J.: «El problema de Dios en la filosofía analítica»: *Revista de Filosofía* (Madrid) 96-99 (1966), 291-327.
- Sádaba, J.: *Lenguaje religioso y filosofía analítica*, Ariel - Fundación J. March, Madrid, 1977.
- Sádaba, J.: *Lecciones de Filosofía de la Religión*, Mondadori, Madrid, 1989.

## TEXTOS

## 1. [La parábola del jardinero]

Empecemos con una parábola. Se trata de una parábola desarrollada a partir de un cuento narrado por J. Wisdom en su inolvidable y revelador artículo «Gods»<sup>1</sup>. Érase una vez dos exploradores que se encontraron con un claro en la jungla. En el claro crecían muchas flores y maleza. Uno de los exploradores dice: «Algún jardinero cuida de este sitio». El otro explorador disiente: «No hay ningún jardinero». De forma que plantan sus tiendas y se ponen a vigilar. Sin embargo, no se ve a ningún jardinero. «Pero puede ocurrir que sea un jardinero invisible.» Así que colocan una alambrada de espino, la electrifican y pasean alrededor con sabuesos. ( Y es que se acuerdan de cómo *el hombre invisible* de H. G. Wells podía advertirse por el olor y tocarse sin ser visto.) Pero ningún ruido indica que un intruso haya recibido una descarga eléctrica. Ningún movimiento del alambre delata un escalador invisible. Los perros nunca ladran. A pesar de todo, el Creyente no está aún convencido. «Hay un jardinero invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, que no desprende ningún olor ni hace ruido, un jardinero que se allega en secreto a cuidar el jardín que ama». Al final, el Escéptico se desespera: «Pero ¿qué es lo que queda de tu afirmación original? El jardinero que tu consideras invisible, intangible, eternamente esquivo, ¿en qué se diferencia de un jardinero imaginario o siquiera de ningún jardinero?».

En esta parábola se puede observar cómo lo que comienza como una aserción, que algo existe o que hay alguna analogía entre ciertos

1. Cf. J. Wisdom, «Gods», en *Proceedings Aristotelian Society*, 1944-45. Hay reimpresión en J. Wisdom, *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford, 1953, 154 ss.



complejos de fenómenos, se puede reducir, paso a paso, a un estado completamente diferente, tal vez a una expresión de una «preferencia pictórica»<sup>2</sup>. El Escéptico dice que no hay ningún jardinero y el Creyente dice que sí lo hay (aunque invisible, etc.). Un hombre habla de la conducta sexual. Otro hombre prefiere hablar de Afrodita (aun a sabiendas de que en verdad no hay un ser sobrehumano adicional y que sea de alguna forma responsable de todos los fenómenos sexuales)<sup>3</sup>. El proceso de cualificación puede detenerse en cualquier punto antes de que sea retirada completamente la aserción original mientras que algo de la afirmación original permanecerá (tautología). El hombre invisible de Wells no podía, evidentemente, ser visto, pero en todos los demás aspectos era un hombre como el resto de nosotros. Ahora bien, aunque el proceso de cualificación puede detenerse, y así ocurre normalmente, en cualquier momento, no siempre se es tan prudente como para interrumpirlo. Alguien puede hacer desvanecer completamente su afirmación sin darse cuenta de que lo ha hecho. Una hipótesis atrevida puede, de esta manera, ser eliminada, palmo a palmo por la muerte de las mil cualificaciones.

Y me parece que es aquí donde radica el peligro singular, el mal endémico, de la preferencia teológica. Tomemos preferencias tales como «Dios tiene un plan», «Dios creó el mundo», «Dios nos ama como un padre ama a sus hijos». A primera vista, estas preferencias se parecen mucho a las aserciones, a grandes aserciones cosmológicas. Claro que esto no es un signo inequívoco de que lo sean o de que aspiren a serlo. Pero limitémonos a los casos en que aquellos que emplean tales oraciones pretenden que expresen aserciones (señalando entre paréntesis que aquellos que intentan o interpretan tales preferencias como criptomandatos, expresiones de deseos, jaculatorias camufladas, éticas ocultas o como cualquier otra cosa excepto aserciones, tienen pocas probabilidades de éxito para convertirlas en ortodoxas o en prácticamente efectivas).

Ahora bien, afirmar que tal y tal es el caso, es necesariamente equivalente a negar que tal y tal no es el caso<sup>4</sup>. Supongamos ahora que dudamos sobre lo que afirma alguien que deja escapar una preferencia, o por ser más radicales, supongamos que somos escépticos acerca de si realmente está afirmando algo. Una forma de tratar de entender (o quizás de exponer) su preferencia es averiguar lo que él consideraría

2. Cf. J. Wisdom, «Other Minds»: *Mind* (1940). Hay reimpresión en su libro *Other Minds*, Oxford, 1952.

3. Cf. Lucrecio, *De Rerum Natura* II, 655-660. «Hic si quis mare Neptunum Ceremque vocare/Constituet fruges et Bacchi nomine abuti/Mavolat quam lacticis proprium proferre vocamen/Concedamus ut hic terrarum dicitur orbem/Esse deum matrem dum vera re tamen ipse/religione animum turpi contingere parcat.» (Mas si alguno /quiere más que se llame al mar Neptuno/ y a las mieses poner nombre de Ceres./y si el nombre de Baco prefiriera/a aquel vocablo propio que tenemos./concedamos también llamar la tierra/con el nombre de madre de los dioses, aunque tal madre fabulosa sea.) Trad. del abate Marchena, edición de A. García Calvo, Madrid, 1983.

4. Para los que prefieran la formalización simbólica:  $p \equiv \neg \neg p$

que va en contra de ella, o que fuera incompatible con su verdad. Porque si la proferencia es en verdad una aserción, será necesariamente equivalente a negar la negación de esa aserción. Y cualquier cosa que pudiera ir contra la aserción o que pudiera inducir al hablante a retirarla y a admitir que se había equivocado, tiene que ser parte (o la totalidad) del significado de la negación de esa aserción. Y es que conocer el significado de la negación de una aserción afirmación viene a ser casi lo mismo que conocer el significado de esa aserción<sup>5</sup>. Si no hay nada que una afirmación putativa niegue, entonces tampoco hay nada que afirme: luego, no es realmente una aserción. Cuando el Escéptico de la parábola preguntaba al Creyente: «¿En que difiere ese jardinero que consideras invisible, intangible, eternamente esquivo de un jardinero imaginario o incluso de ningún jardinero?», lo que estaba sugiriendo es que el enunciado inicial del Creyente se había desgastado tanto por la cualificación que había dejado de ser una aserción.

Y es que parece como si a los no creyentes no les fuera concebible una prueba o una serie de pruebas cuya existencia pudiera ser admitida por los creyentes sofisticados como una razón suficiente para admitir que «Después de todo, no existió ningún Dios» o «Dios no nos ama realmente». Alguien nos dice que Dios nos ama como un padre ama a sus hijos. Nos tranquilizamos. De pronto vemos a un niño muriéndose de un cáncer incurable de garganta. Su padre terrenal se vuelve loco tratando de ayudar, pero su Padre Celestial no muestra ninguna señal clara de preocupación. Se hace alguna cualificación —el amor de Dios «no es como el amor humano» o «es un amor inescrutable»— y nos damos cuenta de que sufrimientos como aquellos son totalmente compatibles con la verdad de la aserción de que «Dios nos ama como un padre (pero, por su puesto...). Nos tranquilizamos de nuevo. Pero entonces quizás nos preguntemos: ¿qué valor tiene esa seguridad del amor de Dios (apropiadamente cualificado)? ¿contra qué nos asegura realmente esta aparente garantía? ¿qué tendría que ocurrir no sólo (moral e incorrectamente) para tentarnos sino también para permitirnos decir (lógica y correctamente) «Dios no nos ama» o incluso «Dios no existe»? Por todo ello, hago la simple y crucial pregunta a los futuros participantes: «Para ustedes, ¿qué tendría que pasar o haber pasado que constituya una prueba en contra del amor, o de la existencia, de Dios?». (A. Flew, «Theology and Falsification», en A. Flew y A. MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, cit., 96-99.)

## 2. [La parábola del lunático]

Deseo dejar claro que no intentaré defender el cristianismo en particular, sino a la religión en general —no porque no crea en el cristianismo,

5. Porque simplemente negando  $\neg p$  obtenemos  $p$ :  $\neg \neg p \equiv p$ .

sino porque no se puede entender qué es el cristianismo hasta que no se haya entendido qué es la religión.

Tengo que comenzar confesando que, en el terreno delimitado por Flew, me parece que sale completamente victorioso. Por tanto desplazo el terreno de la discusión presentando otra parábola. Cierta lunático está convencido de que todos los profesores quieren asesinarle. Sus amigos le presentan a los profesores más amables y respetables que encuentran y, después de cada encuentro, le dicen: «Ya ves que no te quiere asesinar; te ha hablado con mucha cordialidad. ¿Te has convencido ya?». Pero el lunático contesta: «Sí, pero eso sólo era una maniobra diabólica; en realidad está conspirando contra mi todo el tiempo, igual que los demás. Te digo que lo sé». Por muy amables que sean los profesores, la reacción es siempre la misma.

Después de esto decimos que esa persona está engañada. Pero, ¿de qué engaño se trata? ¿trata sobre la verdad o la falsedad de una aserción? Apliquémosle la prueba de Flew. No hay ninguna conducta en los profesores que él esté dispuesto a aceptar como contraria a su teoría; de forma que su teoría, con esta prueba, no afirma nada. Pero no se sigue que no haya diferencia entre lo que él piensa sobre los profesores y lo que la mayoría de nosotros pensamos sobre ellos; de otro modo no podríamos decir que él es un lunático y que nosotros estamos sanos, y los profesores no tendrían razón para inquietarse de su presencia en Oxford.

Llamemos a lo que nos diferencia del lunático nuestros respectivos *bliks*. Él tiene un *blik* enfermo sobre los profesores; nosotros tenemos un *blik* sano. Es importante resaltar que nosotros tenemos un *blik* sano, no que no tengamos un *blik*, porque tiene que haber dos bandos en cualquier discusión: si él tiene un *blik* erróneo, entonces aquellos que están en lo cierto respecto a los profesores deben tener uno correcto. Flew ha mostrado que un *blik* no consiste en una aserción o en un sistema de afirmaciones; no obstante es de la mayor importancia tener el *blik* correcto.

Tratemos de imaginar en qué consistiría tener diferentes *bliks* acerca de cosas que no fueran profesores. Cuando estoy conduciendo mi coche, a veces se me ocurre preguntarme si los movimientos del volante se corresponderán siempre con las consiguientes alteraciones en la dirección del coche. Nunca he tenido un fallo en la dirección, aunque he sufrido derrapes, que tienen que ser muy parecidos. Además, sé lo suficiente sobre cómo está hecha la dirección de mi coche para saber el tipo de cosa que tendría que funcionar mal para que la dirección fallara: las juntas de acero tendrían que partirse, o las varillas de acero romperse, o algo parecido. Pero, ¿cómo puedo saber que esto no ocurrirá? La verdad es que no lo sé. Simplemente tengo un *blik* acerca del acero y sus propiedades de forma que normalmente confío en la dirección de mi coche, pero no encuentro problema alguno para imaginar qué ocurriría si pierdo este *blik* y adquiero el *blik* opuesto. La gente diría que no sé nada

sobre el acero, pero no habría ninguna confusión sobre la realidad de las diferencias entre nuestros respectivos *bliks*; por ejemplo, nunca iría en coche. Sin embargo, yo dudaría en decir que la diferencia entre nosotros era la diferencia entre aserciones contradictorias. Ningún montón de viajes sin incidentes o un conjunto de tests suprimiría mi *blik* y restituiría el *blik* normal; porque mi *blik* es compatible con un número finito de tales pruebas.

Fue Hume quien nos enseñó que toda nuestra relación con el mundo depende de nuestro *blik* acerca de él; y que las diferencias entre *bliks* sobre el mundo no pueden resolverse mediante la observación de lo que ocurre en el mundo. Este fue el motivo por el que después de haber realizado el interesante experimento de dudar del *blik* del hombre de la calle sobre el mundo y de mostrar que no se podía dar ninguna prueba que nos empujara a adoptar un *blik* en lugar de otro, Hume volvió al *backgammon* para quitarse el problema de la cabeza. En realidad parece imposible siquiera formular como aserción el *blik* normal sobre el mundo, el *blik* que me permita confiar en la seguridad futura de las juntas de acero; en la permanente resistencia de la carretera para soportar mi coche y que no se vaya a abrir mostrando que no hay nada debajo; en las tendencias no-homicidas de los profesores; en mi prolongado bienestar (bienestar en un sentido que ahora no logro comprender completamente) si sigo haciendo lo que es correcto según mi entendimiento; en la probabilidad general de que personas como Hitler terminen mal. Pero quizás una formulación más adecuada que la mayoría se encuentre en los Salmos: «Arruinábase la tierra y sus moradores: yo sostengo sus columnas».

El error de Flew en la postura elegida para su ataque es considerar este tipo de discurso como una especie de *explicación*, entendiendo este término al modo de los científicos. De ser así, sería evidentemente ridícula. No creemos ya en Dios como si fuera un Atlas: *nous n'avons pas besoin de cette hypothèse*. Sin embargo, es correcto decir, como hizo Hume, que sin un *blik* no puede haber explicación; pues es precisamente gracias a nuestros *bliks* que decidimos qué es y qué no es una explicación. Supongamos que creemos que todo lo que ocurrió, ocurrió por pura casualidad. Esto, por supuesto, no constituiría una aserción, pues es compatible con que algo sucediera o dejara de suceder, y por tanto, incidentalmente, lo es su contradictorio. Pero si nosotros tuviéramos esta creencia, no seríamos capaces de explicar, predecir o planear nada. De modo que aunque no estuviéramos *afirmando* nada diferente de aquellos que tienen una creencia más normal, habría una gran diferencia entre nosotros; y esta es la clase de diferencia que existe entre los que realmente creen en Dios y aquellos que realmente no creen en Él.

La palabra «realmente» es importante y puede levantar sospechas. La introduje porque cuando la gente ha tenido una buena educación cristiana, como tienen la mayoría de los que ahora declaran no tener creencias religiosas de ningún tipo, resulta muy difícil saber en verdad

qué es lo que creen. La razón por la que les resulta fácil pensar que no son religiosos es que nunca han padecido el estado de ánimo de quien sufre las dudas cuya respuesta es la religión. Para ellos no son los terrores de la jungla. Después de abandonar algunos de los aspectos más extravagantes de la religión, piensan que la han abandonado completamente, cuando de hecho no es así y no podrían vivir sin una religión confortablemente sustancial, aunque sofisticada en sumo grado y bondadosa. Esta religión se distingue de la de otros muchos «creyentes» en poco más que esto: a estos «creyentes» les gusta cantar salmos sobre sí mismos, algo muy natural y apropiado. Pero a pesar de todo habría, en el fondo, una gran diferencia: la diferencia entre dos personas que aunque caminan una al lado de la otra lo hacen en direcciones diferentes. Ignoro en qué dirección camina Flew; es posible que él tampoco lo sepa, pero nosotros hemos tenido ejemplos recientes sobre distintos modos en que uno se puede alejar del cristianismo y hay un número de posibilidades. Después de todo, el hombre no ha cambiado biológicamente desde los primeros tiempos; es la religión la que ha cambiado y fácilmente puede cambiar otra vez. Y si no se cree que tales cambios supongan una diferencia basta familiarizarse con algunos de los sijs y algunos musulmanes de la estirpe punjabi para darse cuenta de las muchas diferencias que hay.

Hay una diferencia importante entre la parábola de Flew y la mía que todavía no hemos apuntado. A los exploradores no les *importa* el jardín, discuten sobre ello con interés pero sin consideración. Pero al lunático de mi ejemplo, pobre chico, le importan los profesores y a mí me preocupa la dirección de mi coche ya que a menudo llevo en él a personas a las que estimo. El motivo por el que soy incapaz de compartir el distanciamiento de los exploradores es que me interesa lo que pasa en mi jardín. (R. M. Hare, «Theology and Falsification», en A. Flew y A. MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, cit., 99-102.)

### 3. [La parábola del extranjero]

El artículo de Flew es agudo y perspicaz pero encuentro algo extraño en su actitud acerca del argumento del teólogo. Con seguridad, el teólogo no negaría el hecho de que el dolor sea una prueba contra la aserción de que Dios ama a los hombres. Esta misma incompatibilidad origina el problema teológico más espinoso: el problema del mal. El teólogo *sí* reconoce que el hecho del dolor cuenta contra la doctrina cristiana pero también es verdad que no admitirá que éste u otro hecho importe decisivamente contra aquella, pues su fe le compromete a confiar en Dios. Su actitud no es la del observador imparcial sino la del creyente.

Quizás esto se puede ilustrar con otra parábola. En tiempo de guerra, en un país ocupado, un miembro de la resistencia se encuentra una noche con un extranjero que le impresiona profundamente. Ellos pasan toda la noche conversando. El extranjero dice al partisano que

también él está del lado de la resistencia e incluso que está al mando de ella y le pide al partisano que tenga fe en él pase lo que pase. El partisano después de la conversación sale totalmente convencido de la sinceridad del extranjero y promete confiar en él.

No se vuelven a encontrar a solas pero a veces se ha visto al extranjero ayudar a miembros de la resistencia y el partisano agradecido comenta a sus amigos: «Él está de nuestro lado».

Algunas veces se le ha visto con uniforme de policía entregando patriotas al ejército invasor. Entonces los amigos del partisano murmuran contra el extranjero pero el partisano insiste: «Está de nuestra parte». A pesar de las apariencias, sigue creyendo que el extranjero no le engañó. En ocasiones pide ayuda al extranjero, la recibe y sigue agradecido. Pero otras veces que pide ayuda no la recibe, y entonces el partisano comenta: «El extranjero sabe de sobra lo que hay que hacer». Pero los amigos desesperados le dicen: « Y bien, ¿qué *tendría* que hacer el extranjero para que admitas que estás equivocado y que él no está de nuestro lado?». El partisano rehusa a contestar. No está dispuesto a que se desconfíe del extranjero. Sus amigos se quejan: «Bueno si *eso* es lo que tú entiendes por estar de nuestro lado, lo mejor será que se cambie de bando cuanto antes».

El partisano de la parábola no admite que exista algo decisivo en contra de la proposición «el extranjero está de nuestra parte». Esto se debe a que él se ha prometido a sí mismo confiar en el extranjero a pesar de reconocer que la conducta ambigua del extranjero no *juega a favor* de lo que cree. Precisamente esta situación es la que constituye la prueba de su fe.

¿Qué puede hacer el partisano cuando pide ayuda y no la recibe? Puede hacer dos cosas: *a)* concluir que el extranjero no está de nuestro lado; o, *b)* mantener que está de nuestro lado, pero que tiene razones para negarse a ofrecer ayuda.

Rechazará la primera opción pero, ¿cuánto tiempo podrá defender la otra sin que se convierta en algo absurdo?

Creo que nadie podría adelantar conclusiones. En primer lugar, dependerá de la naturaleza de la impresión que despertó el extranjero y también de la manera en que interprete la conducta del extranjero. Tanto si la descarta porque carece de consecuencias o porque no influye en sus creencias, se le tomará por un inconsciente o un loco y, en ese caso, es seguro que no le resultará fácil decir sin más: «Ah, cuando utilicé la expresión «está de nuestro lado» mientras hablaba del extranjero quería *referirme* a una conducta ambigua de este tipo». En este caso se parecerá a la persona religiosa que ante un horrible desastre afirma: «Es la voluntad de Dios». Pero no, únicamente si él experimenta en su interior toda la tensión del conflicto su creencia será considerada la de un hombre con juicio y razonable.

Aquí radica la diferencia entre mi parábola y la de Hare. El partisano admite que muchas cosas pueden y de hecho juegan en contra de su

creencia; mientras que el lunático de Hare, que tiene un *blik* sobre los profesores, no admite nada en contra de su *blik*. No hay nada que pueda tener importancia en contra de sus *bliks*. El partisano también tiene una razón para, en primer lugar, haberse comprometido consigo mismo; por ejemplo, la personalidad del extranjero. El lunático, en cambio, no tiene razones en favor de su *blik* sobre los profesores porque está claro que no se pueden tener razones para los *bliks*.

Esto quiere decir que estoy de acuerdo con Flew en que las profesencias teológicas tienen que ser aserciones. El partisano está haciendo una aserción cuando dice: «el extranjero está de nuestro de lado».

¿Quiero decir con esto que la creencia del partisano sobre el extranjero es, en algún sentido, una explicación? Creo que sí. Explica y da sentido al comportamiento del extranjero y ayuda también a explicar el movimiento de la resistencia en el contexto en que aparece. En cada caso difiere de la interpretación que otros ofrecen de los mismos hechos.

«Dios ama a los hombres» se parece a «el extranjero está de nuestro lado» (y a muchos otros enunciados significativos, *v.g.*, los históricos) en que no son falsables de forma definitiva. Los dos enunciados se pueden interpretar al menos de tres maneras: (1) como hipótesis provisionales que se pueden descartar si la experiencia está en contra de ellas; (2) como significativos artículos de fe, y (3) como fórmulas vacías (que expresan quizá un deseo de tranquilidad) a las que la experiencia le resulta indiferente y es irrelevante para la vida.

Una vez que el cristiano se ha comprometido consigo mismo se ve impedido por su fe a adoptar la primera actitud: «No tentarás al Señor tu Dios». Como señaló Flew, se expone al peligro permanente de caer en la actitud apuntada en tercer lugar, pero no necesita hacerlo; y si lo hace, resulta ser un fracaso tanto de la fe como de la lógica. (B. Mitchell, «Theology and Falsification», en A. Flew y A. MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, cit., 103-105.)

#### 4. [Aserción y explicación]

Ha sido una buena discusión y estoy contento de haber contribuido a provocarla. Pero ahora, al menos en *University*, tiene que concluir y los editores de *University* me han pedido unas observaciones finales a modo de conclusión. Como resulta imposible abarcar todas las cuestiones que han aparecido o comentar por separado cada una de las contribuciones, me centraré en las de Mitchell y Hare, representativas de dos formas muy diferentes de responder al desafío presentado en «Teología y Falsación».

Como se recordará, el desafío decía lo siguiente. Algunas preferencias teológicas parece que intentan ofrecer explicaciones o expresar aserciones sobre algo. Ahora bien, una aserción, para ser una afirmación tiene que decir que las cosas están así y así; y *no de otra manera*. De la misma manera que una explicación para ser una explicación,

tiene que explicar por qué ocurre un hecho determinado y *no otro cualquiera*. Estas últimas observaciones son cruciales. Y sin embargo, los creyentes sofisticados, o al menos así me lo parece, las pasan por alto y tienden a rechazar, no solo que ocurra, sino que pueda imaginarse que pueda ocurrir algo que vaya en contra de sus aserciones y explicaciones teológicas. Pero en la medida que hacen esto, las supuestas explicaciones resultan ser falsas y las aparentes aserciones están en realidad vacías.

La respuesta de Mitchell a este desafío es admirablemente directa, honesta y comprensiva. Está de acuerdo en «que las preferencias teológicas tienen que ser aserciones». Admite que si tienen que ser aserciones tiene que poder oponerse algo a su verdad. También admite que los creyentes corren el peligro constante de transformar lo que serían aserciones en *vacuous formulae*. Pero dice que me ocupo de manera extraña respecto «al argumento del teólogo. Seguramente el teólogo no negará el hecho de que el dolor cuenta contra la aserción de que Dios ama a los hombres. Esta misma incompatibilidad genera uno de los problemas teológicos más espinosos: el problema del mal». Creo que tiene razón. Tendría que haber distinguido entre dos formas de proceder respecto con lo que parece ser una prueba contra el amor de Dios: la manera que resalté consistía en cualificar la aserción original; el camino que sigue normalmente el teólogo, al principio, consiste en admitir lo que parece malo, para luego insistir en que hay —o tiene que haber— alguna explicación que muestre que, a pesar de las apariencias, hay realmente un Dios que nos ama. La dificultad radica, desde mi punto de vista, en que a Dios se le conceden unos atributos que le salvan de toda explicación posible. En la parábola del extranjero de Mitchell resulta sencillo para el creyente encontrar excusas plausibles para responder de su ambiguo comportamiento ya que el extranjero es un hombre. Pero supongamos que el extranjero es Dios. No podemos decir que le gustaría ayudarnos pero no puede: Dios es omnipotente. Tampoco podemos decir que nos ayudaría si lo supiera: Dios es omnisciente. Ni podemos decir que no es responsable de la maldad de los otros: Dios los creó. En realidad, un Dios omnipotente y omnisciente tiene que ser cómplice antes de (y durante) del hecho de toda mala acción humana, y en la misma medida responsable de todos los defectos no morales del universo. Por tanto, aunque admito por completo que Mitchell tiene toda la razón al insistir en mi contra que el primer paso del teólogo es buscar una *explicación*, sigo pensando que, si se le persigue implacablemente tiene que recurrir a la rechazable acción de la *cualificación*. Y es que es ahí donde reside el peligro de la muerte por mil cualificaciones, la cual, admito, constituiría «un fracaso tanto de la fe como de la lógica».

El enfoque de Hare es fresco y valiente. Confiesa y admite que «en el terreno delimitado por Flew sale completamente victorioso». A continuación introduce el concepto de *blik*. Pero, mientras creo que hay lugar para este concepto en filosofía y que los filósofos deberían agradecer a



Hare esta novedad, quiero insistir, sin embargo, en que cualquier intento de analizar las preferencias religiosas de los creyentes como expresiones o afirmaciones de un *blik* más que como (al menos lo que serían) aserciones sobre el cosmos, resulta totalmente descaminado. *Primero*, porque interpretadas de esta forma serían completamente heterodoxas. Si la religión de Hare es realmente un *blik*, sin implicar aserciones cosmológicas sobre la naturaleza y actividades de un supuesto creador personal, ¿sigue siendo un cristiano? *Segundo*, porque tomadas así, a duras penas podrían desempeñar el trabajo que hacen. Si no estuvieran siquiera propuestas como aserciones, entonces muchas de las actividades religiosas serían fraudulentas o meramente absurdas. Si «tú debes porque es la voluntad de Dios» no afirma más que «tú debes», entonces quien prefiera la primera versión no estará dando realmente una razón sino una sustitución fraudulenta de ella, un cheque falso dialéctico. Si «mi alma tiene que ser inmortal *porque* Dios ama a sus hijos, etc.» no dice otra cosa que «mi alma tiene que ser inmortal», entonces quien se tranquilice a sí mismo con argumentos teológicos sobre la inmortalidad, es tan tonto como el que intenta saldar los números rojos de su cuenta firmándose un cheque por esa misma cantidad (claro que ninguna de estas preferencias serían exclusivas del cristiano pero esta discusión nunca pretendió limitarse a ello). Las preferencias religiosas pueden ser aserciones falsas o incluso ficticias, pero dudo que, al menos en el ámbito de la práctica religiosa, no se propongan o se interpreten como aserciones o, en todo caso, que no las presupongan, y que asimismo y por las exigencias de la apologética teológica se pueda realizar cualquier cambio para otro contexto.

Una última observación. Los filósofos de la religión podrían tener a bien considerar el concepto de *doblepensar* que aparece en 1984, la última y horrorosa pesadilla de George Orwell. «*Doblepensar* significa el poder de mantener y aceptar simultáneamente dos opiniones contradictorias. El intelectual orgánico sabe que está trucando la realidad pero se contenta a sí mismo de que la realidad no queda violada con el ejercicio del *doblepensar*» (1984, p. 220). Puede ocurrir también que los intelectuales creyentes sean llevados a *doblepensar* y de este modo conservar la fe en el amor de Dios frente a la realidad de un mundo cruel e indiferente. Pero quizás sobre esto ya habrá otra ocasión de tratarlo. (A. Flew, en A. Flew y A. MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, cit., 106-108.)

## INTRODUCCION

¿Qué se entiende por philosophical theology?

Bajo el rótulo «*Philosophical Theology*» se incluye a menudo una corriente de pensamiento específica del ámbito anglosajón que, desde aproximadamente el final de los años cincuenta, ha reivindicado como tema central de la filosofía de la religión cuestiones de lógica, metafísica y teología que tienen bastante que ver con lo que la tradición denominó «teología natural». «Teología filosófica» es, pues, el nombre actual para una disciplina antigua<sup>1</sup>. Hay, empero, dos diferencias fundamentales. Una se refiere a los fines. Para los filósofos medievales, por ejemplo, la finalidad de la teología natural era, en primer lugar, establecer (demonstrativamente) la existencia de Dios, y a continuación determinar su naturaleza. Al hacer esto partían de la existencia de Dios, y así, las disputas entre p.e. dominicos, franciscanos y agustinos eran siempre «riñas de familia». Por contra, hoy se considera que hace teología filosófica tanto el que argumenta a favor de la existencia de Dios como el que argumenta en contra —o el que simplemente quiere dilucidar ciertos conceptos—. El componente apologético ha desaparecido, aunque obviamente cada uno desea legítimamente hacer apología de sus propias opiniones. La otra diferencia se refiere a los métodos. Los actuales teólogos filosóficos emplean nuevos métodos, como el análisis conceptual, lógico y lingüístico. Por ejemplo, la semántica de los mundos posi-

1. La primera obra de este siglo —ya clásica— con el título de *Philosophical Theology* es la de F. R. Tennant, publicada en Cambridge en 1930. Luego causó cierto revuelo el epíteto en la obra colectiva de A. Flew y A. MacIntyre: *New Essays in Philosophical Theology* (ver bibliografía). Es a partir de los años ochenta cuando se generalizan las obras que incluyen esta expresión en su título.

bles —que pertenece tanto a lo que podríamos denominar lógica filosófica como a la metafísica— ha sido aplicada con éxito para analizar la lógica del argumento ontológico y otras cuestiones modales teológicamente relevantes. Enfoques bayesianos en filosofía de la ciencia se han mostrado útiles para sopesar el valor de nuevos argumentos teleológicos —igual que antes se usaron las ideas de Popper y Kuhn para tasar los criterios de racionalidad en teología—. O, por citar un último ejemplo, las ideas de Wittgenstein, Austin y Searle sobre los juegos y usos del lenguaje han dado sus frutos aplicadas a los diversos juegos de lenguaje religiosos. En suma, se trata de una disciplina cuyo *objeto material* es bien antiguo, pero cuyo enfoque y *objeto formal* se está renovando continuamente. En particular, es la reciente *lógica filosófica* posiblemente la más fecunda fuente de inspiración para los modernos teólogos filosóficos<sup>2</sup>.

En principio, la teología filosófica se supone que es un subconjunto de la filosofía de la religión. Subconjunto que trataría exclusivamente de la cuestión de la naturaleza de Dios (o mejor, *del concepto* «Dios») y de los argumentos a favor y en contra de su existencia (de que el concepto posea o no un referente). Quedarían, entonces, excluidas cuestiones tales como la relación entre la moral y la religión, el pluralismo religioso, la supervivencia tras la muerte (sea inmortalidad, resurrección o transmigración), o la naturaleza de los milagros. Hay otras que es, empero, dudoso si deben tratarse dentro de una teología filosófica. Por ejemplo, la cuestión del lenguaje teológico parece inexcusable, habida cuenta de que del resultado de este problema dependerá la naturaleza y alcance de todo el posterior discurso filosófico sobre Dios, caso de que lo determinemos como posible. También es dudosa la pertenencia del tema de la experiencia religiosa. En sí misma, constituye un tema de filosofía de la religión. Pero, en tanto que la experiencia religiosa —del tipo que fuere— pueda emplearse como argumento a favor de la existencia de Dios, la teología filosófica deberá tenerla en cuenta (lo mismo *mutatis mutandis* puede aplicarse a los milagros). O, para finalizar, la problemática «razón-fe», o en términos actuales, el tema de la racionalidad de las creencias religiosas, aunque es en sí independiente de la coherencia (o incoherencia) y de la verdad (o falsedad) del teísmo, sus resultados tienen una aplicación directa acerca de qué significa argumentación, cuál es el peso que debe concederse a la argumentación en teología (o en la aceptación de creencias en general), si todo argumento debe basarse en última instancia en evidencias, etc., etc. Cuestiones epistemológicas cuya incidencia sobre la argumentación en teología filosófica es patente.

2. Autores tan señeros como Peter Geach, Robert Adams, Alvin Plantinga, David Lewis o Thomas Morris, son todos lógicos y metafísicos de primera fila. De igual modo, William Alston, Norman Malcolm o Peter Winch son importantes filósofos del lenguaje y epistemólogos. Richard Swinburne o Anthony O'Hear son filósofos de la ciencia. Y autores como Antony Flew, Anthony Kenny o John Mackie han escrito de forma eminente sobre tópicos filosóficos muy diversos.

Por razones de espacio, en este capítulo entenderemos «*Philosophical Theology*» en un sentido muy restringido, aplicándolo *exclusivamente* al problema de la naturaleza de Dios y de su existencia. Y, aun dentro de ello, nos limitaremos, de un lado, al estudio de la coherencia del teísmo en general, y de tres atributos divinos en particular; y, del otro, a tres argumentos a favor de la existencia de Dios y uno en contra.

## I. LA COHERENCIA DEL TEÍSMO

### 1. *Ataques a la coherencia del teísmo*

Los ataques más fuertes contra el teísmo afirman que la existencia de Dios no es meramente muy improbable, sino positivamente *imposible*, porque el mismo concepto «Dios» es incoherente. Tal incoherencia puede, o bien deberse a una supuesta carencia de inteligibilidad o sentido de *todo* lenguaje sobre Dios, o bien deberse a que algunos de los atributos (o propiedades) divinos sean incoherentes. Llamémoslos respectivamente ataques globales y parciales, y analicémoslos por turno.

Kai Nielsen, uno de los proponentes más insistentes de los ataques globales<sup>3</sup>, ha afirmado (1973, 6) que «el sentimiento es... que las tesis centrales del cristianismo, las unidades centrales del hablar-de-Dios, no tienen sentido». Su idea es que para poder hablar significativamente de algo hemos de determinar primero de qué estamos hablando, y para ello hacen falta criterios de identidad de la entidad en cuestión. Pero, en el caso de Dios, no puede haber criterios de identidad empíricos, pues Dios no es dable en la experiencia. Pero todos los criterios de identidad conceptuales que se le aplican (el ser en sí, causa incausada, fundamento del ser, realidad última, etc.) son o ininteligibles o demasiado vagos para fijar la referencia. Por ejemplo, para identificar al «ser en sí» habrá que contraponerlo con algo, pero nada contradice al «ser en sí». Y su contrario no puede ser «nada», porque «nada» carece de referencia. Pero entonces «ser en sí» carece de significado descriptivo: no hay modo posible de identificar tal cosa. En igual situación, según Nielsen, se encuentran todas las expresiones alternativas como «trascendente incondicionado», etc. (1973, 55). Entonces, al no haber criterios de identidad para la palabra «Dios» no hay modo de saber de qué estamos hablando y, así, la cuestión de la existencia de Dios *ni siquiera puede plantearse*. En consecuencia, todos los enunciados teológicos carecen de valor de verdad, aunque «que estén realmente sin valor de verdad no significa que carezcan de significado... el hablar religioso, se conviene

3. Muchos de los argumentos aquí expuestos han sido formulados independientemente por varios autores o sucesivamente reelaborados, por lo que la atribución a un autor no debe tomarse como exclusiva. En adelante los paréntesis hacen referencia a la obra de la fecha (como aparece en la bibliografía) y a la página.

en general, no es plenamente carente de significado» (1971, 135). De este modo el verificacionismo queda en Nielsen algo atenuado.

La imposibilidad de identificar al referente de «Dios» ha sido también destacada por M. Durrant (1973, 77 ss.) quien ha afirmado que la palabra «Dios», en el lenguaje teológico, juega alternativamente papeles incompatibles, como los de nombre propio, nombre abstracto, predicable descriptivo (término general) y descripción definida. Y que aun dentro de cada uno se comporta de modo irregular. Por ello, «no sólo no puede ofrecerse ninguna descripción simple [del modo en que se comporta la palabra], sino que si hemos de cumplir el requisito de que el mismo término sea introducido por «Dios» en las diferentes ocasiones de uso, i.e. en diferentes contextos, entonces no puede ofrecerse ninguna descripción» (107). Acto seguido añade que la única esperanza sería usar «Dios» sólo como un término predicable descriptivo, donde oraciones de la forma «Dios es F» expresen proposiciones de la forma  $\exists x (Dx \wedge Fx)$ , donde  $x$  puede tomar como valores los nombres de individuos eternos aespaciales y atemporales. Durrant advierte (108), no obstante, que eso es sólo *un constructo*, y que no obvia los problemas de la peculiaridad lógica de tal *individuo*, así como de la eliminación de partes fundamentales del discurso cristiano donde se dan los otros usos. Pasemos ahora a los ataques parciales.

Aquí, la incoherencia puede deberse a cinco factores: *a*) que el concepto incluya necesariamente varios predicados mutuamente incompatibles; *b*) que algunos pares de predicados sean incompatibles; *c*) que algunos predicados sean inconsistentes en sí mismos; *d*) que el concepto de Dios coherentemente construido sea incompatible con otras doctrinas esenciales del cristianismo, y *e*) que algunos predicados atribuidos a Dios sean incompatibles con hechos evidentes universalmente aceptados.

Anthony Flew (1966, 135 ss.) ha defendido *a*) al afirmar que la noción de «ser perfecto», tal como aparece p.e. en la cuarta vía tomista, implica la idea de un ser que posee *todas* las perfecciones en un grado máximo. Pero esto es lógicamente incoherente, dado que muchas propiedades son incompatibles. Así, nada puede ser completamente rojo y completamente verde a la vez. Por consiguiente, la idea del ser que contiene en sí mismo todas las perfecciones posibles es absurda. Además, santo Tomás mezcla perfecciones de tipos lógicos muy diferentes, como la verdad (predicable de las proposiciones) y la bondad (predicable de la voluntad de las personas). El conflicto es tanto más agudo cuanto que, según Flew, la causa primera no puede poseer todas esas propiedades de modo meramente virtual, sino formal. En suma, tal vez sea coherente la noción de tal o cual (tipo de) ente perfecto, pero la noción de *ser perfecto* es positivamente incoherente.

A. O'Hear (1984, 51 ss.) ha defendido la siguiente versión de *b*). Según él, el teísmo cristiano requiere que Dios sea a la vez el *ser puro* y un *creador personal*, pero ambas nociones son lógicamente incompatibles.

bles. En efecto, la noción filosófica de Dios requiere que éste no sea un ente entre entes, sino el mismo ser (subsistente), la pura existencia carente de propiedades. Tal noción, según O'Hear, es en sí misma absurda, porque para que algo exista tiene que tener alguna propiedad —ser es ser algo—, y es presentada en la tradición tomista para hacer frente a las dificultades del antropomorfismo religioso: Dios no puede ser un ser entre seres. Pero el aspecto religioso de Dios exige en el cristianismo, tal como aparece en la Biblia, que éste sea un ser personal, creador, padre y amoroso; y todo esto es incompatible con lo anterior: ¿cómo puede amar o perdonar, ser vivo o ser nuestro padre el puro ser carente de toda propiedad? Así, pues, las exigencias filosóficas y las religiosas del cristianismo no pueden satisfacerse conjuntamente.

Dentro de este tipo de objeción, muchos filósofos (p.e. Albert, 1979, cap. 8) han afirmado que es incoherente proclamar de Dios, como suelen hacer los teólogos, que es personal-impersonal (o suprapersonal) o trascendente-inmanente. Tal discurso paradójico es una muestra de que Dios habría de cumplir requisitos que no pueden satisfacerse conjuntamente, como por ejemplo, ser distinto y separado del universo, y, sin embargo, actuar en la historia humana y en la conciencia de las personas individuales. Y no vale inventarse pseudoconceptos como «traspersonal» para tratar de escapar a la contradicción.

Varios autores han defendido diversas variantes de la objeción *c*). Según Findlay (1948), Dios ha de poseer una *existencia lógicamente necesaria* para ser el objeto adecuado de nuestro culto; nada que sea inferior a ello (o sea, que fuera lógicamente contingente) puede ser con propiedad el objeto adecuado de nuestras actitudes religiosas. Además, la necesidad de la existencia divina ha sido claramente afirmada en el cristianismo, como vio muy claramente san Anselmo. Pero actualmente sabemos que nada puede tener existencia lógicamente necesaria, porque ello es una contradicción en los términos. Toda necesidad lógica refleja meramente el uso de nuestras palabras (idea que se remonta al menos a Hume, y que tomó carta de naturaleza en el primer Wittgenstein). Así, la noción de un Ser necesario, en el sentido de que existe por necesidad lógica, es autocontradictoria, con lo que Dios *necesariamente no existe*. De ser válida, ésta sería la refutación más fuerte e inapelable de la existencia de Dios.

Otra versión frecuente de esta objeción es que se afirma que Dios es un espíritu, pero que tal noción es incoherente. Así, según Edwards (1968, 45) y Nielsen (1971, 119), no podemos comprender la noción de espíritu, esto es, de un agente sin cuerpo, porque los predicados mentales («ama», «castiga», «escucha», etc.) aplicados a los espíritus implican acciones, y no puede haber acción sin cuerpo. Por ejemplo, tal vez podríamos abrir una puerta sin las manos, usando el solo pensamiento, pero ¿cómo podría alguien *ver* sin ojos u *oír* sin oídos? Pero en el cristianismo se predicán de Dios tales términos, luego Dios no puede ser una persona sin cuerpo. Penelhum (1970, 54) ha afirmado que, si bien

puede describirse coherentemente en qué consistiría percibir sin un cuerpo, y seguramente también en qué consistiría actuar sobre el mundo para un espíritu, sin embargo no es posible dar criterios de identidad para las personas sin cuerpo, porque la identidad de cuerpo constituye el principal criterio de identidad para las personas. En cuanto a la identidad de memoria y de personalidad —los otros dos modos de identificar a una persona—, la memoria de un espíritu, si carece de cuerpo, es inverificable; y la personalidad es algo demasiado cambiante para poder fijar la identidad. J. Mackie coincide con los anteriores, aunque últimamente (1982, cap. 7) prefiere afirmar que es muy improbable que existan personas —o mentes— sin cuerpo (antes que afirmar positivamente la incoherencia de tal noción) dado que ni hay rastro de ellas ni su existencia cuadraría con los conocimientos científicos aceptados.

Flew ha insistido especialmente en la objeción *d*) al afirmar que la idea cristiana de un Dios absolutamente creador y omnipotente es incompatible con la voluntad libre de sus criaturas (1966, 41-46). Este argumento tiene un aspecto ontológico y uno moral. En cuanto al primero, Dios no sólo ha creado todo *ex nihilo*, sino que mantiene al universo entero en el ser *en cada instante* y, en ese sentido, es la causa de cualquier cosa que acaezca —pensamientos humanos incluidos—. Cualquier otro agente que pueda presentarse como causa es meramente subsidiario de la causa principal. Por otra parte, Dios, en su omnisciencia, conoce todo, y su omnipotencia le permite impedir cualquier evento o acción particular si así lo desea. De este modo, todo lo que de hecho acontece es porque Dios lo permite, esto es, lo quiere. Él es el único responsable ontológico y moral de todo lo que ocurre: junto a esta causa no cabe causalidad libre alguna. La única noción coherente es la calvinista de negar el libre albedrío y afirmar la predestinación.

La objeción *e*) ha sido particularmente expuesta con referencia al hecho del mal, por lo que la estudiaremos al estudiar éste.

## 2. Defensas de la coherencia del teísmo

Las objeciones globales contra todo lenguaje teológico han caído en descrédito porque estaban ligadas al criterio verificacionista de significado o a alguna versión más débil del verificacionismo. Además, es muy difícil dar una *demonstración formal* tanto de la coherencia como de la incoherencia del teísmo. Por ello, según R. Swinburne (1977a), lo mejor es resolver las objeciones concretas, construir adecuadamente uno a uno los atributos divinos, y mostrar su compatibilidad. Según él, dado que no podemos probar formalmente la coherencia del teísmo, la cuestión de la coherencia no debe separarse de la de la verdad, porque una manera indirecta de probar la coherencia del teísmo sería probar su verdad (49).

Contestemos ahora por turno a las objeciones particulares recién expuestas.

*a*) puede obviarse sin mucha dificultad advirtiendo que no todos los

predicados (p.e. «verde») expresan perfecciones, aunque todos ellos expresen propiedades (o relaciones), y que de Dios sólo se predicán los predicados que impliquen perfecciones. Además, muchos predicados están explícitamente excluidos de la divinidad por la aplicación de otros. Concretamente, al afirmar a Dios como «espíritu» se excluyen de él todos los predicados materiales, tales como «azul» o «rojo». Para Morris (1987a, cap. 1) la teología del ser perfecto —o anselmiana— no sólo proporciona una noción claramente coherente, sino que es punto de referencia y partida para toda ulterior discusión teológica. Si partimos de que Dios es el ser máximamente grande, el que posee todas las perfecciones, convendremos en que la tarea es analizar qué propiedades son perfecciones, qué perfecciones son compositibles, qué perfecciones (si alguna) deben quedar excluidas de Dios y, finalmente, si existe un ser con tales perfecciones (1987b, 6).

b) es una objeción mucho más difícil, pero pocos filósofos son sensibles a ella. Swinburne (1977a, 222-226) ha optado por rechazar que Dios deba identificarse con el puro ser, el ser en sí o la pura existencia, porque tal noción es de dudosa coherencia e incompatible con el Dios vivo de la Biblia. Para Swinburne, Dios es un agente personal, una persona sin cuerpo, con intenciones, deseos, emociones, etc. No es imposible y actúa en el tiempo, aunque es sempiterno. Y esto no sólo cuadra mejor con la imagen bíblica de Dios, sino que es compatible con todos los demás atributos tradicionalmente atribuidos correctamente entendidos: omnipotencia, omnisciencia, perfección moral, existencia metafísicamente (que no lógicamente) necesaria, y dignidad de culto. Al hacer esto Swinburne rompe con las paradojas eligiendo uno de los términos: Dios es personal y es trascendente.

En cuanto a c), la idea de Findlay ha sido desafiada de tres modos. Para algunos, la idea de Dios implica efectivamente la idea de una existencia lógicamente necesaria o inescapable, pero tal idea no sólo no es autocontradictoria, sino que entraña la existencia real de ese ser. Son los defensores de los nuevos argumentos ontológicos (Hartshorne, Malcolm, Plantinga, Morris). Para otros, la existencia de Dios debe ser necesaria pero no *lógicamente necesaria*. Veremos estas dos respuestas al estudiar el argumento ontológico. En tercer lugar, para muchos filósofos es ahora evidente que la idea empirista de que nada puede existir por necesidad lógica es incorrecta, porque los números, las propiedades o los conceptos *existen por necesidad lógica*. Así, p.e., puede demostrarse la existencia —lógicamente necesaria— de infinitos números primos<sup>4</sup>. Puede alegarse que el eslogan «nada existe por necesidad lógica» no fue formulado con la pretensión de excluir la existencia lógicamente necesaria de números y conceptos. «Pero no es fácil formular el eslogan más cuidadosamente de modo que excluya todo lo que debiera excluir y permita todo

4. R. Adams (1971) afirma, más cautamente, que nadie ha podido demostrar que la idea de la *existencia real lógicamente necesaria* de algo sea incoherente.



lo que debiera permitir» (Swinburne, 1977a, 264). Además es dudoso que tal existencia lógicamente necesaria sea productora-de-grandeza; ¿le otorga acaso grandeza a los números y a los conceptos?

En cuanto a que no hay criterios de identidad para los espíritus, Swinburne responde a Penelhum afirmando que éste confunde la cuestión «¿qué significa decir que una persona es la misma que otra?», con «¿qué evidencia podemos tener de que una persona es la misma que otra?» (1977a, 110). Lo primero es un criterio de identidad, lo segundo un criterio de identificación. Pero para Swinburne la identidad de las personas es algo último e inanalizable (*haecceitas*) no dependiente de sus propiedades. De este modo, dos personas son distintas si poseen distintas *haecceitas*, aunque sus propiedades sean idénticas y, en consecuencia, no haya forma humana de diferenciarlas. No podemos entrar aquí en por qué, según Swinburne, las personas, a diferencia de los objetos, poseen *haecceidades*<sup>5</sup>. No obstante, la identidad de memoria podría usarse como criterio de identificación para los espíritus, pero es insuficiente como criterio de identidad, y no resuelve los casos límite: p.e. si una persona pierde la memoria, o si dos personas tuvieran los mismos recuerdos (1977a, 109 ss.). Respecto a que la noción de espíritu es incoherente, Swinburne afirma que puede construirse la noción de persona sin cuerpo como la de un agente que es capaz de originar estados de cosas o alterarlos según sus deseos, pero sin que medie contacto sensible alguno. Sería como una extensión de la noción, claramente inteligible, de telekinesis, sólo que en este caso el espíritu, además de mover los objetos sin tocarlos, los vería, por así decir, sin mirarlos y los oiría sin escucharlos. Si tomamos la definición de «acción básica» de Danto, según la cual una acción básica es la que realizamos no por medio de ninguna otra acción (p.e. mover un brazo, frente a una acción derivada como abrir la ventana), entonces un espíritu omnipotente puede actuar básicamente sobre cualquier objeto (102 ss.). Esto significaría una alteración sintáctica parcial de nuestra noción de «agente», alteración que sería perfectamente comprensible aun si no pudiésemos explicar por medio de qué «mecanismo» producía tales efectos. Todo esto va más allá de las tesis de Crombie (1957) según las cuales aunque Dios es un espíritu, no tenemos noción de «espíritu», sino que al predicar tal atributo de Dios cometemos a propósito un *error categorial* que nos ayuda a fijar el *ámbito de referencia* de tal palabra, cuyo referente es y seguirá siendo un misterio.

La objeción *d*) es bastante implausible, porque podemos decir que, si bien la voluntad de Dios es condición necesaria para que suceda cualquier cosa, puede no ser condición suficiente, si él ha decidido otorgar una voluntad libre a algunas criaturas. De modo que Dios, más bien que ser la causa de que, p.e., yo peque, simplemente crea las condicio-

5. Para esto cf. su (1986), csp. cap. 8 y 9.

nes que permiten que yo peque. En cuanto a la incompatibilidad de algunos otros atributos divinos con la libertad humana lo analizaremos bajo el epígrafe de la omnisciencia.

### 3. *Algunos atributos divinos*

El problema de la naturaleza de Dios es uno de los más complejos y sobre el que más se está escribiendo. Porque aunque la noción de Dios como el ser perfecto, o sea, como *espíritu omnipresente eterno, libre, creador del universo, omnipotente, omnisciente, perfectamente bueno, fuente de obligación moral, que existe necesariamente (aseidad) y es digno de culto* sea coherente, o al menos no demostrablemente incoherente, cada uno de estos atributos por separado plantea sus propios interrogantes. Más aún, cada uno de ellos puede concebirse de más de una manera manteniendo la coherencia, y qué interpretación adoptemos de cada atributo tendrá consecuencias sobre los demás atributos y sobre el tipo de teísmo o teología resultante. Por ejemplo, podemos concebir la suma bondad divina como metafísicamente necesaria —Dios no puede absolutamente hacer el mal—; como moralmente necesaria —Dios puede en sentido absoluto hacer el mal, pero su carácter «moral» se lo impide—; o como contingente —Dios puede metafísica y moralmente hacer el mal, simplemente ha decidido no hacerlo nunca, y por ello es considerado sumamente bueno—; o, mucho más radicalmente, concebir que «bueno» significa simplemente «de acuerdo con la voluntad de Dios» (Ockham), de forma que es *lógicamente imposible* que Dios pueda hacer el mal, haga lo que haga, y eso aunque puede hacerlo todo. Y cada versión más débil de la bondad divina lleva aparejada una versión más fuerte de su libertad. Analizamos a continuación únicamente tres de los atributos divinos más importantes y más controvertidos.

#### Omnipotencia

«Omnipotencia»<sup>6</sup> significa, en principio, la capacidad de producir cualquier estado de cosas. Al menos desde santo Tomás sabemos que la omnipotencia no incluye el poder de realizar lo lógicamente contradictorio, p.e. crear cuadrados redondos, o triángulos de dos ángulos. Pero según Peter Geach (1973), si omnipotencia significa «poder realizar todo» tal noción es absurda y no debe predicarse de Dios. Dios es todopoderoso, no omnipotente (46). Decir que Dios puede hacer absolutamente todo no sólo es absurdo sino contrario a la Biblia (49). Pero la coherencia lógica de algo no garantiza que Dios pueda realizarlo: Dios no puede mentir o faltar a sus promesas (53). Tampoco basta con decir que ello sea compatible con la naturaleza divina, esto es, que «Dios hace

6. Un tratamiento bastante más completo de la omnipotencia divina puede verse en mi artículo «Omnipotencia y coherencia» (cf. bibliografía).

tal y tal» sea lógicamente posible. Porque aunque es posible, por ejemplo, que Dios evite que un hombre haga algo, una vez que el hombre lo ha hecho Dios no puede evitar que lo haya hecho. Ni siquiera puede Dios hacer todo respecto al futuro, porque no puede p.e. incumplir una promesa. Y, según Geach, no podemos decir que Dios «puede metafísicamente» (o epistémicamente, etc.) pero «no puede moralmente», porque tales distinciones emanan de incapacidades físicas, epistémicas o morales, y sólo se aplican a agentes finitos, pero no al agente infinito que es simple (56-57). En suma, la noción de omnipotencia es incoherente incluso en su versión más débil, pero es asimismo muy poco cristiana: el Dios cristiano es *todopoderoso*.

Por su parte Swinburne (1977a, cap. 9) admite que hay nociones alternativas de «omnipotencia». Sensible a los problemas de Geach, Swinburne define la omnipotencia respecto a un instante dado así<sup>7</sup>: «una persona *P* es omnipotente en un tiempo *t* si y sólo si es capaz de producir cualquier estado de cosas lógicamente contingente después de *t*, cuya descripción no entrañe que *P* no lo produjo en *t*» (152) —así se evita p.e. que *P* en 1976 sea capaz de producir un estado de cosas completamente incausado en 1977—. Swinburne admite que incluso esta definición habría de restringirse si queremos dar cuenta de la imposibilidad divina de realizar acciones inmorales, añadiendo a la definición anterior: «dado que no crea que haya razones primordiales para no hacer tal cosa». Pero no ve razón alguna para no llamar incluso a esto «omnipotencia». Porque para él la omnipotencia en *t* debe incluir la capacidad de *dejar de ser omnipotente en t*».

Para A. Kenny (1979, 96 ss.) no hace falta complicar tanto la definición relativizándola a tiempos. Además, la omnipotencia divina es necesaria, porque es parte de su esencia y Dios es inmutable. En consecuencia, Dios *no puede dejar de ser omnipotente*. Siguiendo a santo Tomás, Kenny define la omnipotencia divina en términos de poderes, en vez de en términos de originar estados de cosas: «un ser es omnipotente si tiene todo poder que es lógicamente posible poseer». Esto no implica que pueda ejercitar simultáneamente todos los poderes, porque unos anulan otros, pero sí unos u otros cualesquiera. Así, si Dios crea un muro impenetrable, no puede crear un misil irresistible. Los poderes no están ligados a las ocasiones particulares y no es necesario que puedan ser ejercitados en todas las ocasiones y circunstancias para ser poseídos. Con todo, no puede adscribirse a Dios la totalidad de poderes lógicamente posibles, p.e. yo tengo el poder de «crear una mesa no creada por Dios» y él no (Plantinga, 1967, 169). Así, para Kenny su omnipotencia debe consistir en *la posesión de todos los poderes lógicamente posibles que es lógicamente posible que posea un ser con los (demás) atributos divinos*.

Un test de las diversas concepciones de la omnipotencia es la llamada «paradoja de la omnipotencia» (Mackie, 1955): ¿Puede Dios crear

7. Esto, como veremos, presupone que Dios es un ser temporal.

algo que no pueda controlar? Si no puede, ya hay algo que no puede hacer; y si puede, también: controlar ese algo. Luego, sea como fuere, Dios no es omnipotente. Mackie propone tal paradoja para hacer ver que tal noción es absurda y que, consiguientemente, no puede existir un Dios omnipotente. Geach conviene en lo absurdo de la noción, pero su conclusión no es que no exista Dios, sino que Dios no es omnipotente, sino todopoderoso. La mayoría de los filósofos están de acuerdo en que Dios *no puede* crear nada que no pueda controlar, pero que eso no disminuye su poder. Así, para Mavrodes (1963, 222) y Plantinga (1967, 171), *supuesta la omnipotencia de Dios*, la frase «un ser que Dios no pueda controlar» es auto-contradictoria. Y para Kenny (1979, 98), «el poder de crear, mientras se permanece omnipotente, un ser que uno no pueda controlar no es un poder lógicamente posible, dado que la descripción del poder contiene una contradicción escondida. El poder de crear un ser que uno no puede controlar, y con ello renunciar a la propia omnipotencia, no es un poder que podría lógicamente ser poseído por un ser que tuviera los atributos de Dios incluyendo la inmutabilidad». Según Savage (1967) esto pide la cuestión, porque lo que la paradoja cuestiona es *que sea coherente suponer la omnipotencia divina*. Por eso Plantinga (1967, 172) prefiere deshacer la paradoja mediante una reductio: o bien es posible «Dios es omnipotente y es posible que haya un ser que Dios no puede controlar», o no. Si es posible, entonces la existencia de tal ser es compatible con la omnipotencia divina. Si no es posible, entonces que Dios no pueda producir ese estado de cosas no implica defecto alguno en su omnipotencia. Luego Dios es omnipotente.

Swinburne (1977a, 153 ss.) es una notable excepción a todos los anteriores. Para él *Dios sí podría* crear tal ser. Pero, dado su anterior análisis de la omnipotencia, ello no disminuye la omnipotencia de Dios. En efecto, en un tiempo  $t$  Dios es capaz de crear un ser  $S$  que no pueda controlar en  $t'$ , pero aún no hay nada que Dios no pueda hacer en  $t$  —p.e. no ser capaz de controlar a  $S$ — *dado que  $S$  no existe en  $t$* . Si en  $t$  Dios crea a  $S$ , habrá algo que no pueda hacer en  $t'$ : controlar a  $S$ . Pero mientras no cree a  $S$  —y no hay razón para pensar que vaya a crearlo jamás— Dios sigue siendo omnipotente. En definitiva, las concepciones de Swinburne y Kenny manifiestan intuiciones distintas de hasta dónde debe alcanzar la omnipotencia divina, y de cuánto debe estar restringida por atributos como su libertad o su inmutabilidad. Para Kenny, la inmutabilidad divina le impide dejar de ser omnipotente. Para Swinburne, su libertad se lo permite, con lo que su inmutabilidad resulta, a lo sumo, meramente contingente.

### Omnisciencia

La omnisciencia plantea menos problemas que la omnipotencia, pero quizá más graves. En principio puede definirse fácilmente así: un ser es omnisciente si y sólo si conoce todas las proposiciones verdaderas.

Inmediatamente surgen cuestiones tales como ¿tienen las proposiciones valores de verdad eternos o pueden cambiar de valor de verdad? ¿son las proposiciones algo distinto de los enunciados? ¿hay proposiciones verdaderas acerca de objetos que no existen? etc. Todos estos son problemas de lógica filosófica que la noción de Dios no coadyuva a complicar: simplemente los pone de manifiesto.

El principal problema propiamente teológico sobre la omnisciencia ha sido a lo largo de la historia, no la coherencia en sí del concepto, sino su compatibilidad con la libertad humana: si la omnisciencia divina incluye —como se ha supuesto— la presciencia de los futuros contingentes, ¿cómo puede alguien ser libre de hacer o no hacer lo que Dios *sabe* que va a hacer? Las soluciones ofrecidas se dividen en dos: quienes piensan que presciencia y libre albedrío son compatibles y quienes piensan que no. Veamos primero a los compatibilistas.

Para santo Tomás, siguiendo a Boecio, Dios en realidad no conoce nada, pues él, en su eternidad atemporal, vive un presente eterno en el que ve todo de una vez. Pero, por supuesto, el ver que algo está ocurriendo es compatible con que se esté realizando libremente: el que yo vea a un hombre matando a otro no afecta para nada a su libertad. El problema de este análisis es que si Dios es atemporal, entonces, dado que él es *lo verdaderamente real*, el tiempo deja de ser real. ¿Y qué sentido puede tener la propia existencia humana y su historia si el tiempo es pura apariencia? Kenny (1969, 264) puso de manifiesto lo incoherente de la solución tomista: el concepto de una eternidad simultánea con cada parte del tiempo es incoherente, porque la relación de simultaneidad es transitiva; entonces, si lo que hago ahora es simultáneo con la eternidad y el incendio de Roma por Nerón es simultáneo con la eternidad, ahora Nerón está incendiando Roma.

La otra solución compatibilista es la del conocimiento medio de Luis de Molina. Según esta tesis, retomada por Plantinga, Dios conoce no sólo lo que vamos a hacer libremente, sino lo que cualquier criatura libre *habría hecho* en cualquier circunstancia —contrafácticos de la libertad—, esto es, Dios sabe lo que vamos a hacer no porque estemos determinados, sino porque sabe lo que cada uno hace en todo mundo posible. Dado que tal *sciencia media* es menos que ciencia, ello permite que nuestras acciones futuras no estén predeterminadas; dado que es más que la pura ignorancia, basta para que Dios *sepa* lo que vamos a hacer. Si esto es así, cabe preguntar por qué Dios no ha creado solamente a aquellos individuos y en aquellas circunstancias tales que siempre, o casi siempre, obran el bien. Plantinga afirma (1974b, 48) que posiblemente toda persona humana sufra de *depravación trasmundana*, o sea, la propiedad de que para cualquier mundo posible en el que exista y sea significativamente libre realiza al menos una mala acción. La noción de depravación trasmundana es seguramente coherente y muy consecuente con el calvinismo de Plantinga, pero otra cuestión es probar que es verdadera.

Una dificultad más seria es la planteada por Adams (1977). Según él los condicionales contrafácticos (si  $X$  hubiera sido o estado  $Y$  habría hecho  $Z$ ) carecen de valor de verdad o, más propiamente, son todos falsos, porque si el antecedente de un condicional es falso y la acción en cuestión es libre la verdad del condicional no se puede dar (113). La supuesta verdad de un contrafáctico de libertad no puede basarse en una necesidad lógica ni causal, sino sólo en la intención o los deseos del sujeto. Pero tal cosa no hace necesario el consecuente. El único condicional plausiblemente verdadero es del tipo «si  $A$  hiciera tal y tal,  $B$  probablemente haría cual». Pero esto contradice la infalibilidad de la presciencia divina. Según Molina la perfección y penetración del entendimiento divino hace que pueda *conocer con certeza lo que es en sí mismo incierto* (supercomprehensión). Pero esto —como vio Suárez— es absurdo. En suma, la tesis del conocimiento medio no resuelve el problema.

Contra los compatibilistas, Pike (1965, 65 ss.) ha argumentado que «Dios sabe que yo haré  $x$  en  $t$ » significa «Dios tiene una creencia verdadera de que yo haré  $x$  en  $t$ ». Si esto es así, en  $t$  no me es posible absterme de hacer  $x$ , con lo que mi acción no será voluntaria. Negar esto implica, o bien que: 1) puedo hacer que Dios haya tenido creencias falsas, o bien 2) puedo hacer que Dios haya tenido otras creencias de las que *de hecho* tuvo. Y ambas cosas son incoherentes. Entonces, si existiera un Dios omnisciente, ninguna acción humana sería voluntaria (76). Sorprendentemente, algunos (p.e. Plantinga, 1986, 186 ss.) han afirmado que lo segundo es coherente, si es coherente la noción de causación retroactiva: que puede darse lugar al pasado (originarlo) desde el presente. P.e. si Juan creía ayer que esta tarde yo voy a ir al cine, y yo soy libre, tengo en mi mano el hacer que Juan haya tenido ayer una creencia verdadera o una creencia falsa. Pero, como ha visto Hasker (1989), el problema es que Dios no puede tener creencias falsas, y por ello yo no puedo *cambiar el valor de verdad* de sus creencias pasadas. Por eso Plantinga modifica este poder nuestro para con las creencias divinas: tenemos el *poder contrafáctico* sobre el pasado de que Dios *haya creído con verdad esto o lo otro*, según qué decisión tomemos. En efecto, si la causación retroactiva es posible, entonces mi acción *libre ahora* puede originar *la creencia pasada de Dios* (no *cambiar el pasado*, pero sí *causarlo*)<sup>8</sup>. Según Hasker (1985, 240 ss.) el poder contrafáctico sobre el pasado se reduce a que «si yo *hubiera actuado* de tal y tal modo distinto a como *de hecho* he actuado, Dios *habría* dispuesto las cosas de tal y cual manera distinta». Pero tal poder no equivale en absoluto al *poder real* de originar el pasado. Así pues, aunque nadie ha podido demostrar la incoherencia lógica de la causación retroactiva, la noción

8. Si el compatibilismo es cierto, pasado y futuro tienen el mismo *status* modal. Entonces, afirman los incompatibilistas, como el pasado es *necesario por accidente* (Ockham), así lo es el futuro. Pero los compatibilistas replican: como el futuro es contingente, también ha de serlo el pasado.

de producir el pasado parece a todas luces incoherente, y apelar a ella para resolver el dilema de la presciencia-libertad es resolver lo oscuro por lo más oscuro.

La solución preferida de los anticompatibilistas actuales es que la omnisciencia divina no comprende la presciencia de las acciones futuras de sus criaturas libres. ¿No compromete esto su omnisciencia? La respuesta más simple y satisfactoria es que —siguiendo al Aristóteles del *De Interpretatione*— las proposiciones sobre futuros contingentes *carecen de valor de verdad* (Prior, 1967) por lo que desconocer éste no implica ignorar nada. Dios no puede lógicamente saber qué es lo que va a hacer un agente *realmente* libre. Swinburne (1977a, 175) matiza que no parece cuadrar con el uso corriente de «verdadero» en el lenguaje decir que los enunciados sobre futuros contingentes no son ni verdaderos ni falsos. Por ello, en vez de redefinir «verdadero», podemos estipular para la omnisciencia divina una restricción similar a la estipulada para su omnipotencia: hay enunciados verdaderos acerca de nuestras acciones futuras, pero como una persona omnisciente «no puede (lógicamente) tener creencias verdaderas justificadas sobre las acciones futuras de un agente libre» (171), requerir la presciencia divina y la libertad humana es exigir lo imposible. Y Dios ha preferido restringir su omnisciencia *al (y para) dotarnos de genuina libertad. Dios es omnisciente porque sabe todo lo que es lógicamente posible saber*. Esta restricción de la omnisciencia paralela a la de la omnipotencia había sido anticipada por Lucas (1970, 75). Sin embargo, Kenny (1979, 60) piensa que la noción de que Dios restringe su omnisciencia es incoherente, porque mientras que Dios puede decidir no ejercitar todos sus poderes —sin que esto limite su omnipotencia— ¿cómo podría decidir no ejercitar sus conocimientos? La única posibilidad sería no poseer tales conocimientos, y ello sería una negación de la omnisciencia, tanto como el paralelo «no poseer ciertos poderes» sería una negación de la omnipotencia. No obstante, lo que ocurre según Swinburne (176) no parece ser que Dios se autolimita *para* dejar sitio a la libertad humana (esa es la tesis de Lucas), sino que *al crear criaturas libres* eso mismo limita su omnisciencia. Sea como fuere, la definición subrayada de Swinburne de la omnisciencia tiene la ventaja de que es coherente y no nos compromete con qué se supone que es lógicamente posible conocer.

## Eternidad

La noción de eternidad es bastante más compleja que las anteriores y está estrechamente ligada a la de inmutabilidad. En la Biblia y en los primeros Padres la eternidad divina significa simplemente duración infinita: Dios ha existido y existirá siempre, sin principio ni fin; nada lo creó y nada lo puede destruir (sempiternidad). Pero en san Agustín y Boecio, y luego en san Anselmo y santo Tomás, «eternidad» significa atemporala-

lidad<sup>9</sup>. Dios no ha existido ni existirá *siempre*, sino que existe fuera del tiempo, y para él todos los tiempos son igualmente presentes. Entre las razones que llevaron a adoptar mayoritariamente esta concepción están: que la sempiternidad parece hacer de Dios dependiente del tiempo en vez de señor de él; que la atemporalidad parece deducirse de la inmutabilidad divina; y que aparentemente resuelve el dilema presciencia-libre albedrío —hemos visto— al firmar que nuestros acontecimientos futuros son para él presentes: no hay en rigor *presciencia* alguna.

Recientemente, empero, varios filósofos han argumentado que el concepto de eternidad *en el tiempo* es más coherente y/o más simple y/o se compadece mejor con la tradición bíblica que el concepto de eternidad atemporal que, en su opinión, se debe a Platón y Plotino. Analizaremos a continuación algunas objeciones a este último concepto y algunas réplicas.

Hay dos grupos fundamentales de objeciones: *a*) la atemporalidad (o la inmutabilidad) es incompatible con la omnisciencia, y *b*) la atemporalidad es incompatible con las acciones divinas en el tiempo. Veamos la primera. Una serie de filósofos afirma que si un ser omnisciente conoce todas las proposiciones verdaderas, entonces, dado que algunas proposiciones —en particular las expresadas por oraciones que contienen elementos índice temporales como tiempos verbales o palabras como «ahora»— varían en su verdad a lo largo del tiempo, lo que un ser omnisciente sabe varía a lo largo del tiempo; por ello un ser omnisciente tiene que variar con el tiempo. Así, Prior (1962, 114 ss.) ha afirmado que si Dios fuese atemporal sólo podría tener conocimiento de las verdades en sí mismas atemporales; y Pike (1970) que aunque Dios pueda tener conocimientos temporales, no puede expresarlos temporalmente. Según Kretzmann (1966) lo incompatible con la omnisciencia no es la atemporalidad sino la inmutabilidad: si Dios sabe *siempre* qué hora es, tiene que cambiar. H. Catañeda (1967) ha replicado que «ahora es  $t_1$ » y «ahora no es  $t_1$ » no se contradicen, porque «ahora» se refiere a tiempos diferentes, y así, Dios puede conocer sin cambiar de estado. Prior ha insistido en que no es posible reducir las oraciones con tiempos verbales, por ejemplo ahora está lloviendo en Madrid, a otras oraciones cuantificadas sobre tiempos —el 24 de septiembre de 1992 a las 7 de la tarde llueve en Madrid—, porque saber lo uno no implica saber lo otro, y esto se ve en que tienen diferentes consecuencias (que llueva ahora en Madrid puede fastidiarme si pienso jugar al tenis, pero si estoy p.e. en 1993, difícilmente puede fastidiarme un partido de tenis que llueva en Madrid el 24 de septiembre de 1992). Y un ser incambiable atemporal podrá conocer lo segundo, pero no lo primero. Castañeda (1967, 203

9. Por mor de la concisión estoy simplificando enormemente las doctrinas de los filósofos medievales, entre los que hay sustanciales diferencias doctrinales. Muchos de los filósofos analíticos aquí tratados son excelentes especialistas en filosofía medieval y sus estudios al respecto nos están proporcionando una mejor comprensión y valoración de tales filósofos.



ss.) y Swinburne (1977a, 164 ss.) han objetado que aunque obviamente nadie, incluido Dios, puede conocer y expresar una expresión indéxica de otro como propia, ello no implica que no pueda conocer *la proposición* y expresarla de modo cuasi indéxico. Así, mientras que sólo Juan puede saber y decir *de sí mismo* «sé que soy el bombero más audaz de Boston», y —obviamente— yo no puedo expresar y saber lo mismo *con la misma oración*, sí puedo hacerlo con la oración «sé que él es el bombero más audaz de Boston». De modo que podemos expresar con diferentes oraciones un mismo ítem de conocimiento. Pero según Kenny (1979, 48) no es cierto que «sé que soy el bombero más audaz de Boston», dicho por Juan, y «sé que él es el bombero más audaz de Boston», dicho por mí, expresen el mismo conocimiento (lo primero puede comportar orgullo o temor, mientras lo segundo indiferencia), con lo que la omnisciencia divina sigue siendo incompatible con la inmutabilidad. Por otra parte, todas estas críticas dependen de que el valor de verdad de las proposiciones pueda cambiar. Ésta es, de hecho, la opinión mayoritaria. Pero si, con Frege, pensáramos que las proposiciones tienen un valor de verdad eterno, el problema de la omnisciencia atemporal desaparecería.

Según Wierenga (1990, 182) nadie ha podido demostrar concluyentemente la incompatibilidad de la omnisciencia y la atemporalidad. Sea ello como fuere, hay una objeción más decisiva contra la atemporalidad. Wolterstorff (1975) ha afirmado que el Dios bíblico es un Dios que responde a los hombres en la historia, «Dios el Redentor no puede ser un Dios eterno. Esto es así porque Dios el Redentor es un Dios que *cambia*» (78). Las acciones de Dios ocurren claramente en el tiempo, particularmente la Encarnación. Un Dios que reacciona ante las acciones humanas, que responde a las oraciones, que planifica o recuerda, realiza actos innegablemente temporales (Davis, 1982, 14). En la misma vena, siguiendo a Kneale (1960) y Lucas (1970), Swinburne (1977a, 214 ss.) afirma que un *ser atemporal* no puede ser una persona. Entre las dificultades de tal doctrina están: *a*) que tal noción implica algo incoherente: que pasado, presente y futuro son simultáneos; *b*) que a Dios se le aplican muchos predicados («advierte», «perdona», «castiga», etc.) que sólo tienen sentido temporalmente; y *c*) que si Dios origina estados de cosas, ello implica temporalidad. Pero todos estos son caracteres esenciales del Dios cristiano.

Cabe objetar si un Dios que actúa en el tiempo no es contrario con la inexcusable inmutabilidad divina. Aquí hay que recurrir a la distinción que, siguiendo a Anselmo, traza Geach (1969, 71) entre cambio real y aparente —o cambio Cambridge—. El objeto *x* sufre un cambio Cambridge si «*F(x)* en el tiempo *t*» es verdadero y «*F(x)* en el tiempo *t'*» es falso, para alguna interpretación de «*F*», «*t*» y «*t'*». Con esta definición el Dios que actúa en el tiempo no es inmutable (con inmutabilidad<sub>1</sub>). Pero esta descripción es intuitivamente insatisfactoria, porque implica que Sócrates cambia cuando Teeteto crece por convertirse en

más bajo que Teeteto. O también que Dios cambia cada vez que alguien le adora o le maldice. Tales cambios son sólo aparentes, pues afectan únicamente a las propiedades relacionales de los objetos, pero no a los objetos mismos. Si restringimos la definición de «inmutable» a los cambios de las propiedades no relacionales (inmutabilidad<sub>2</sub>), aún el Dios que actúa en el tiempo no es inmutable, pues puede realmente cambiar de estado de ánimo o de estado cognitivo (no es impassible). Pero si la inmutabilidad se refiere sólo a las propiedades esenciales (inmutabilidad<sub>3</sub>), entonces el Dios temporal sí es inmutable, dado que sus propiedades esenciales (omnipotencia, bondad, infinitud, etc.) son inalterables. A fin de preservar la inmutabilidad<sub>2</sub> de un Dios que, como el bíblico, obra en el tiempo y la historia, santo Tomás afirmó que sus decisiones están tomadas desde toda la eternidad, de modo que no implican cambio alguno de voluntad. En cuanto a cómo puede tal ser producir efectos en el tiempo, santo Tomás afirmó que mientras la causa es su acción eterna, el efecto puede ser temporal (SCG 2, 35). Aparte de la dudosa coherencia de esto, Swinburne objeta que un Dios que hubiera tomado ya sus decisiones para toda la eternidad y no pudiera cambiarlas no sería libre. La libertad divina exige, no sólo que haya criaturas libres cuyas acciones futuras él desconoce, sino que Dios desconozca *su propia reacción futura ante tales acciones, e incluso cuáles serán sus futuras acciones* (176). Lucas (1989) ha desarrollado estas ideas, afirmando que un futuro abierto a las acciones de la libertad humana, si bien impide la presciencia divina, hace de la creación algo mucho más interesante para el creador y más digno para las criaturas.

El intento reciente más serio de restaurar la noción de eternidad atemporal se debe a N. Kretzmann y E. Stump (1981). Según ellos Boecio ha sido mal entendido. La eternidad entendida correctamente implica vida y duración (la idea de eternidad como pura atemporalidad, como un «instante congelado», es una distorsión que se debe a Plotino, no a Boecio), pero *duración atemporal* (220-224). Eternidad y temporalidad son dos modos de existencia irreductibles, pero la *duración* no es la característica del segundo (como vio Agustín) sino del primero; la del segundo es la *sucesión*. ¿Cómo es posible que Dios pueda actuar en el tiempo, que la eternidad atemporal actúe en el tiempo? Lo que hace falta es un criterio de simultaneidad que relacione lo eterno y lo temporal (E-T-simultaneidad), dado que lo eterno no puede ser ni anterior ni posterior al presente temporal. Einstein nos enseñó que la simultaneidad es relativa al marco de referencia, de modo que lo que en nuestro marco temporal son eventos sucesivos, en el divino son simultáneos. *Dos eventos x e y son E-T simultáneos si siendo uno eterno y otro temporal son ambos presentes para Dios en su marco de referencia eterno, y son ambos presentes para algún observador en uno de los infinitos marcos de referencia temporales* (230). La E-T simultaneidad es simétrica, pero no reflexiva ni transitiva, con lo que se elimina el problema de

Kenny (*supra*). Con este criterio, los autores emprenden la tarea de resolver las muchas paradojas de la eternidad atemporal, contestando, una tras otra, críticas como las de Wolterstorff y Swinburne; pero aquí no podemos entrar en sus complejos detalles. Baste decir que su aplicación no despeja las dudas acerca de la coherencia del concepto, y que sigue siendo problemático conciliar la *duración atemporal* divina con que Dios pueda *responder* a nuestras plegarias, o con la encarnación de Dios en el tiempo<sup>10</sup>.

## II. LA VERDAD DEL TEÍSMO

Hemos visto algunos de los problemas que plantea la coherencia del teísmo: el significado del discurso teológico, la forma de identificar su referente, y la naturaleza de Dios —al menos la coherencia de tres de sus atributos—. En la medida en que pueda establecerse una conclusión, *nadie ha conseguido demostrar que el teísmo es incoherente* en todas sus versiones. Posiblemente, como afirma Kenny (1979, 121), el concepto de Dios propuesto por los filósofos escolásticos y racionalistas sea incoherente, pero si se efectúan las oportunas restricciones lógicas en la definición de omnipotencia y omnisciencia, y se interpretan del modo correcto atributos como la inmutabilidad, la necesidad o la eternidad, puede construirse un concepto coherente de Dios. En todo caso, mientras no se demuestre la incoherencia, la cuestión de la existencia de Dios *sigue vigente*, y probar la verdad del teísmo sería un modo alternativo de probar su coherencia. A continuación examinaremos los tres argumentos más célebres a favor de la existencia de Dios, y luego el argumento más fuerte en contra.

### 1. *El argumento ontológico*<sup>11</sup>

Ch. Hartshorne (1941 y 1965) y N. Malcolm (1960) han afirmado que en san Anselmo se encuentran en realidad dos argumentos diferentes. Según el primero, existir en la realidad es mayor que existir en el solo entendimiento. Esta es la doctrina de que la existencia es una perfección, y fue concluyentemente refutada por Kant. Pero en el *Proslogio* aparece la idea de que lo que hace a Dios mayor, no es meramente la existencia, sino el que *no pueda concebirse que no existe*. Porque para que Dios sea en verdad *el ser mayor que lo cual nada puede ser concebido* (definición de Dios según Anselmo), no solamente tiene que existir,

10. Una crítica al concepto de E-T simultaneidad puede verse en el artículo de Swinburne «Dios y el tiempo» (ver bibliografía).

11. He relatado la historia detallada del argumento ontológico en los últimos treinta años en mi artículo «El argumento ontológico en la *Philosophical Theology*» (cf. bibliografía).

sino que su inexistencia tiene que ser imposible. Esta es la doctrina de que la existencia necesaria es una perfección y está, por tanto, incluida en la definición del ser perfecto.

J. Hick (1960) replicó que hay que distinguir entre la existencia lógicamente necesaria y la factualmente necesaria —distinción que procede de Kant—. La primera, que es la que requiere Malcolm, es ajena a la tradición bíblica y filosófica, salvo Descartes. Porque incluso Anselmo al explicarla recurre a la necesidad factual (aseidad). La segunda es la que debe predicarse de Dios, y significa que Dios no puede no existir en el sentido de que, si en verdad existe, nada ni nadie puede destruirlo; pero su no existencia puede pensarse sin contradicción. O como dice Plantinga (1968, 164), que «si Dios existe, entonces no hay un tiempo (ni pasado ni futuro) en que Dios no exista» es necesario —y viceversa—; pero de ahí no se sigue que la proposición «existe Dios» sea lógicamente necesaria. La distinción de Hick viene a la vez a negar la tesis de Findlay (*supra*) de que el objeto digno de nuestro culto ha de poseer una existencia *lógicamente* necesaria: aun si «existencia lógicamente necesaria» fuera algo absurdo, no hay por qué preocuparse, pues el teísmo no necesita de dicha noción.

Según A. Plantinga (1967) ninguna de las refutaciones de los argumentos de Anselmo es concluyente. El problema es que el argumento puede interpretarse de varias formas. El primer argumento no prueba la existencia de Dios, sino sólo que si el mayor ser posible realmente existe, nada es mayor que él (81). En cuanto a la versión de Malcolm del segundo argumento, es inválida, pues su conclusión no es que si Dios existe, la proposición «Dios existe» es necesaria, sino que necesariamente, si Dios existe en algún tiempo, existe en todo tiempo (87). No obstante, Plantinga advierte que pudiera haber otras versiones válidas del argumento, y en sus (1974a y b) él mismo presentó tal versión en términos de la semántica de los mundos posibles. Digamos que Dios es, por definición, el ser omnipotente, omnisciente y moralmente perfecto; y llamemos «máxima excelencia» a la propiedad de ser omnisciente, omnipotente, y moralmente perfecto en un mundo posible, y «máxima grandeza» a la propiedad de poseer máxima excelencia *en todo* mundo posible. Entonces el argumento reza: 1) hay un mundo posible en el que la máxima grandeza es instanciada; 2) necesariamente, un ser es máximamente grande sólo si posee máxima excelencia en todo mundo posible, y 3) necesariamente, un ser posee máxima excelencia en todo mundo sólo si posee omnipotencia, omnisciencia y perfección moral en todo mundo. Luego existe en todo mundo posible, y, por ende, en el mundo real, un ser que es omnipotente, omnisciente y moralmente perfecto. Según Plantinga, el primer argumento de Anselmo meramente mostraba que hay un mundo posible en el que existe un ser con todas las perfecciones, y el segundo que hay un ser que existe en todos los mundos posibles y que reúne todas las perfecciones en alguno de ellos. Eso era insuficiente, porque no sabíamos si ese mundo era el mundo

real. Pero su argumento prueba que el ser con todas las perfecciones existe *en todos* los mundos posibles.

La clave del argumento es la premisa 1). Plantinga admite que la verdad de la premisa no es evidente, por lo que el argumento *no es una genuina prueba de teología natural*. Sin embargo, afirma que es «racionalmente aceptable», porque todo lo que es coherentemente concebible (lógicamente posible) existe en un mundo posible, y la «máxima grandeza» parece coherente.

Mackie (1982) y Strasser (1985) han señalado que la mera coherencia no basta para garantizar la existencia en un mundo posible, porque la propiedad contraria a la máxima grandeza (la *no-maximalidad*: la propiedad de ser tal que no hay ser máximamente grande) también es coherente, pero ambas son *inconsistentes*. En efecto, si la no-maximalidad es coherente, hay un mundo posible en el que no existe un ser con máxima grandeza, pero si la máxima grandeza no se ejemplifica en un mundo, no se ejemplifica *en ninguno*. Luego no existe *tampoco en el mundo real* un ser máximamente grande. Además, según Mackie (56 ss.), el sistema modal de mundos posibles que emplea Plantinga es S5, pero a) hay otros muchos sistemas de mundos posibles alternativos —que rechazan el principio de que lo que es necesario en un mundo es necesario en todos— en los que su argumento no funcionaría, porque de su argumento sólo se sigue que la máxima grandeza es posible que sea necesaria, pero  $\diamond \Box p \rightarrow \Box p$  sólo es válido en S5; y b) usar tal sistema es incompatible con usar, como hace Plantinga, las propiedades mundo-indexadas (i.e. propiedades que se definen por referencia a uno o varios mundos posibles, como la máxima grandeza) sin restricción, porque en S5 las propiedades de un mundo pueden afectar a las de otros. Entonces, la mera coherencia de un concepto no basta para garantizar su instanciación en al menos un mundo posible, dado que sus propiedades mundo-indexadas pueden entrar en conflicto con las propiedades de algún otro individuo en algún otro mundo. Strasser advierte que «si afirmamos que la existencia posible de una cualidad puede entrañar la existencia necesaria de otra, seremos capaces de probar la existencia necesaria de un número vertiginoso de criaturas increíbles» (1985, 157).

R. Kane (1984) ha puntualizado que el segundo argumento ontológico no requiere  $\diamond \Box p \rightarrow \Box p$ , sino simplemente  $\diamond \Box p \rightarrow \Box p$ . La validez general de tal principio es dudosa, porque desafía nuestras intuiciones modales, pero es válido en Brouwer y en S5, y S5 parece el sistema intuitivamente correcto (339-343). El problema es que aceptando eso, todo lo que es coherentemente concebible como necesario existe. Entonces, si la noción de ser necesario no perfecto es, como parece, coherente, podrían construirse argumentos ontológicos para probar la existencia de cada uno de los innumerables seres necesarios menos-que-perfectos posibles (345). Y, mientras que la noción de ser finito perfecto es incoherente, nadie ha probado la incoherencia de la noción de ser necesario

imperfecto. Y el problema no sería sólo la proliferación de seres necesarios, sino que para el teísmo tradicional Dios es el único ser necesario, el único *a se*.

T. Morris (1985) ha tratado de demostrar que la existencia necesaria y la perfección están necesariamente ligadas. Concediendo que la descriptibilidad consistente no es garantía de la posibilidad lógica en sentido amplio, afirma que la coherencia lógica de los seres necesarios imperfectos no garantiza su posibilidad. Si son abstractos, como los números, seguramente son causalmente dependientes de Dios. Y si son concretos, o bien también son causalmente dependientes, o, de lo contrario, no son lógicamente posibles. Pero es hartamente dudoso que Morris haya demostrado tales afirmaciones. En suma, parece claro que los argumentos ontológicos se presentan de formas muy diversas y que seguirán proliferando durante algún tiempo, pero parece que todos se basan en la confusión entre la necesidad metafísica y la lógica, y de la —correcta— aplicación de la primera a Dios deducen la —incorrecta— aplicación de la segunda. Como ha señalado Paulsen (1984, 41 ss.), toda argumentación ontológica supone que lo lógicamente posible es ontológicamente posible, porque presupone la existencia de un Dios omnipotente, pero eso es circular. Y pueden construirse modelos que muestran cómo lo primero puede no ser lo segundo<sup>12</sup>. Dicho de otro modo, allí donde se han formulado argumentos ontológicos válidos, alguna de sus premisas ha resultado ser dudosa.

## 2. *El argumento cosmológico*

Hay fundamentalmente dos versiones del argumento cosmológico. Una pretende deducir la existencia de un creador a partir del hecho de que el universo tuvo un comienzo en el tiempo. La segunda, deducir la existencia de un ser necesario como causa creadora-sustentadora de un universo contingente que puede ser limitado o ilimitado en el tiempo.

W. L. Craig (1979) es uno de los modernos defensores del primero, que él denomina *Kalām* por su origen árabe. Este argumento consta de tres premisas: 1) todo lo que comienza a existir tiene una causa de su existencia; 2) el universo comenzó a existir; 3) por tanto, el universo tiene una causa de su existencia (63). La primera premisa es intuitivamente obvia, según Craig. Aunque la física subatómica puede parecer que desafía este principio —p.e. cuando se afirma que los electrones pueden desaparecer sin dejar rastro, y volver a aparecer en otro punto más tarde— lo que nunca se ha observado es que se cree espontáneamente materia o energía de la nada, sino que la aparición de una procede siempre de la transformación de la otra. Lo más dudoso es la premi-

12. Hemos construido tales modelos en nuestro «Existencia necesaria y mundos posibles» (cf. bibliografía).

sa segunda. Aquí se trata de una cuestión científica aún irresuelta. Es sabido que hay dos modelos fundamentales para explicar el origen y evolución del universo. Ambos admiten que hubo un gran estallido inicial que dio lugar a un universo en expansión, pero, mientras que el modelo pulsante afirma que la expansión alcanzará un límite y el universo volverá a contraerse, y así sucesiva e indefinidamente, el modelo abierto pretende que la expansión proseguirá indefinidamente hasta que se produzca la muerte térmica del universo y su total disgregación. Si el segundo modelo es cierto, al tener el universo un final absoluto, tiene que haber tenido un principio absoluto; lo contrario ocurre en el otro modelo. El problema es que no sabemos si el universo se expandirá indefinidamente o no. Parece haber solamente un pequeño porcentaje de la materia que sería necesaria para frenar la expansión del universo. Pero es posible que haya mucha materia aún no detectada —en forma de antimateria, de agujeros negros, de masa de los neutrinos etc.— que haga que el universo sea cerrado y pulsante. Otra posibilidad es esperar a que el universo alcance su límite teórico de expansión y ver qué sucede, sólo que para esto pueden faltar unos cuantos millones de años. Así, mientras los científicos no alcancen un veredicto unánime, el argumento tendrá que esperar.

El otro argumento ha sido defendido por R. Swinburne (1979). Swinburne insiste en que los argumentos cosmológicos y teleológicos actuales tienen que ser inductivos, no deductivos, porque la existencia del universo y de su grado de orden es compatible con la inexistencia de Dios. Swinburne admite que el primer argumento es indemostrable, y duda que pueda ser demostrado alguna vez, dado que las conclusiones científicas sobre el espacio y el tiempo remotos son siempre dudosas (121). Si el universo es eterno, cada estado y las leyes naturales explican plenamente el estado posterior; pero la operancia de leyes, o se explica por un agente personal, o es inexplicable. Es un error común suponer que si cada estado explica el anterior, en un universo eterno, éste queda plena o incluso totalmente explicado. Por el contrario, queda totalmente inexplicado. Si las únicas causas de los estados pasados del universo son estados previos, el universo *como un todo* quedará inexplicado. En tal caso la existencia del universo es un hecho bruto inexplicable. Esto se evita si suponemos que Dios es causa, no del origen del universo, sino de las leyes y constantes que operan en él en cada instante, y así, causa de que el universo se sostenga en el ser y de que unos estados den lugar a los siguientes. Para Swinburne la hipótesis teísta es preferible porque proporciona una explicación última y completa; una explicación que es *más simple* y de *mayor poder explicativo*, y por ello *más probable a priori*. Para Swinburne la alternativa es entre ofrecer la única explicación posible del universo o dejarlo inexplicado; pero es un principio metodológico básico que allí donde pueda ofrecerse una explicación ésta debe ofrecerse. Dicho de otro modo, la probabilidad de que Dios cree un universo no es especialmente alta —porque su voluntad es

libre—, pero la probabilidad de que el universo exista por sí mismo es mucho más baja<sup>13</sup>.

J. Mackie (1982, 95 ss.) ha señalado varias dificultades en este argumento. El argumento se reduce a que si la probabilidad *a priori* de que exista Dios (o sea la probabilidad de la existencia de Dios meramente frente al conocimiento tautológico) es  $\phi$ , la probabilidad de que exista Dios *dado el universo* será  $\phi + \psi$ : dado que el universo *puede* haber sido causado por Dios, la mera existencia del universo aumenta la probabilidad previa de la existencia de Dios. El problema, observa Mackie, es que «la probabilidad previa de la existencia de Dios» es una expresión cuyo sentido es oscuro. ¿Sobre la base de qué criterio medir tal probabilidad? Además, incluso admitiendo que el universo aumente la probabilidad de la existencia de Dios, se ganaría poco si la probabilidad antecedente de la existencia de Dios es muy baja y el aumento es muy pequeño, como defiende Mackie. Y, finalmente, Mackie duda de la validez de la explicación personal como modelo explicativo alternativo a la explicación causal, y muy especialmente en el caso que nos ocupa, porque la misma noción de agente personal sin cuerpo parece dudosamente coherente, mucho menos probable —máxime si se trata de un espíritu infinito— (1982, cap. 7). A este respecto, ya vimos cómo Swinburne hace inteligible tal noción (I, 2 *supra*). Por su parte, O'Hear (1984, 113) ha puesto en duda que el teísmo sea una hipótesis más simple que el naturalismo —duda razonable, a la luz de la historia de la teología natural—, y que la simplicidad sea un *desideratum* para las hipótesis metafísicas en el mismo sentido en que lo es para las científicas. Asimismo, afirma, con Popper, que la simplicidad va ligada a la improbabilidad<sup>14</sup>.

Por último, una crítica muy frecuente al argumento cosmológico (p.e. Penelhum, 1960, 180-186) es que supone el principio de razón suficiente: que todo ha de tener una razón de su existencia. Pero, si todo ha de tener una causa, *también Dios* ha de tenerla, y si Dios no, entonces *no todo* ha de tener una causa. La respuesta es que lo que el teísta supone es que *todo ser contingente ha de tener una causa*, puesto que para un ser necesario la pregunta ¿por qué existe? o ¿de dónde salió? no puede plantearse coherentemente. Plantear dicha pregunta es no entender la gramática del lenguaje en que surge la pregunta. Otra cuestión —y más grave— es saber si ese ser necesario ha de ser identificado con el Dios del teísmo, o podría ser p.e. la materia o la energía. Esto es algo que deben mostrar otros argumentos, particularmente el teleológico.

13. En la epistemología de Swinburne se suponen dos tesis controvertidas: *a)* hay dos tipos básicos de explicación irreducibles: la causal-mecánica y la personal espontánea (propia de la voluntad de un agente libre); y *b)* que la segunda es más fundamental, más básica (lo cual significa también más simple y más fácilmente comprensible). Por eso una explicación última del universo es preferible en términos personales que en términos causales —dado que la segunda sería siempre una explicación penúltima—.

14. La conexión que Swinburne establece —contra Popper— entre simplicidad y probabilidad *a priori* de una hipótesis es enormemente interesante y plausible, pero no podemos discutirla aquí (cf. su 1979 cap. 3).



### 3. *El argumento teleológico*

Más prometedor parece el argumento teleológico inductivo de Swinburne (1979, cap. 8)<sup>15</sup>. También aquí hay dos tipos de argumentos. El argumento analógico se maravilla de la disposición *espacial* de las partes que forman un todo en casos como los organismos, y afirma que allí donde hay orden debe de haber una mente ordenadora, porque esa es la experiencia extraída de los casos de artefactos humanos. Este argumento es incorrecto, concede Swinburne, porque desde Darwin sabemos que una de sus premisas es falsa: la que supone que el orden no puede generarse espontáneamente a partir del desorden. Pero el segundo argumento se basa en el orden temporal: el universo se compone de un número muy pequeño de componentes básicos de cada uno de los cuales hay innumerables ejemplares *idénticos*, y está regido por un número muy pequeño de leyes fundamentales y constantes básicas *invariables*, que dan lugar a una enorme multiplicidad ordenada. Eso es algo que la misma ciencia no puede explicar. Swinburne utiliza el teorema de Bayes, que afirma que si la verdad de una hipótesis *h* aumenta la probabilidad de una evidencia *e*, entonces la existencia de *e* aumenta la probabilidad previa de *h* (p.e. si la hipótesis de la naturaleza ondulatoria de la luz aumenta la probabilidad de que haya interferencias luminosas, entonces la existencia de tales interferencias aumenta la probabilidad de la hipótesis ondulatoria), y lo aplica al caso teísta del siguiente modo. Sea *e* la evidencia del orden del universo, *h* la hipótesis teísta y *k* el conocimiento global de fondo: ¿cuánto hace el orden en el universo más probable la existencia de Dios que la mera existencia del universo? ¿es  $P(h|e \cdot k) > P(h|k)$ , y cuánto mayor? Eso sólo será verdadero si  $P(e|h \cdot k) > P(e|\neg h \cdot k)$ , o sea, la existencia del orden confirma la de Dios si la existencia de *este orden* en el universo es más probable si hay Dios que si no. Swinburne admite que  $P(e|h \cdot k)$  es baja, porque Dios *no tiene por qué* crear, y de crear, no tiene que crear *precisamente este universo* (aunque sí uno con un grado de orden similarmente alto); pero defiende que  $P(e|\neg h \cdot k)$  es aún mucho más baja, porque parece muy improbable que la uniformidad y universalidad del orden en el universo no tenga causa. Por tanto, la probabilidad del orden dado Dios es mucho mayor que sin Dios, y así, la probabilidad de la existencia de Dios es mucho mayor con orden que sin él. Si Dios tiene razones para crear, lógicamente querrá crear algo bello y con un fin, pero no hay belleza ni finalidad sin orden. La existencia de Dios es, pues, muy probable dada la improbabilidad a priori de un orden (tan elevado) como este y dado que Dios tiene razones para crear un mundo altamente ordenado (147). Pero, ¿no podrían ser varias las causas del universo en vez de una—como vio Hume—? A esto último replica Swinburne que la hipótesis

15. Un examen detenido de dicho argumento puede encontrarse en mi artículo «Argumento teleológico y cálculo de probabilidades» (cf. bibliografía).

múltiple: *a*) es más compleja, y por ello más improbable *a priori*; *b*) plantea muchos más problemas (¿cuántos dioses?, ¿por qué cooperan? etc.); y, sobre todo, *c*) si el universo fuera el producto de varios dioses tendría la marca de sus diversos creadores, de modo que en unas zonas regirían leyes inconmensurables con las de otras; pero lo que se observa es todo lo contrario (142).

Tal argumento se ha visto reforzado por recientes descubrimientos en astrofísica que muestran que las constantes fundamentales del universo ya en los primeros segundos de su formación tienen un valor *afinado con tal precisión* que variaciones infinitesimales en cualquiera de ellas habrían dado al traste con un universo con suficiente orden para permitir el desarrollo de vida inteligente (Leslie, 1982; Davis, 1987; Swinburne, 1990). A título de ejemplo, si la gravedad fuera mayor en una parte en  $10^{40}$ , hace mucho que habría habido un hundimiento del universo en vez de expansión; si la explosión inicial del *Big Bang* hubiera diferido en su fuerza en una parte en  $10^{60}$ , el universo no existiría (un ajuste de  $10^{60}$  puede compararse a disparar una bala desde un extremo del universo a un blanco de una pulgada situado al otro extremo a 20000 millones de años luz y acertar) (Davis, 140).

Una réplica a esto es el principio antrópico formulado por Dicke y Carter. En su versión más simple dice: no tiene nada de sorprendente que en el universo rijan condiciones «muy especiales» que han dado lugar al orden y a la vida, pues de lo contrario no estaríamos aquí para sorprendernos. Como contesta Leslie, esta respuesta es cierta pero trivial: lo sorprendente es que *se den* las condiciones (compárese: «no tiene nada de sorprendente que los cien hombres que me dispararon en el pelotón de fusilamiento errasen el tiro, pues de lo contrario no estaría aquí para comentarlo»). Una versión más interesante afirma que si existen muchos universos, entonces es probable que en algunos de ellos se den por azar condiciones muy especiales que permitan la vida inteligente, y es *precisamente en uno de éstos en donde nos maravillamos del orden* (Hawking). Pero, aparte de que la multiplicación de entidades es filosóficamente indeseable, *no hay ninguna evidencia* de la existencia de tales universos, y las teorías científicas que, como la interpretación de los mundos múltiples de la mecánica cuántica o los ciclos cósmicos de Wheeler, postulan muchos mundos, son mucho más complicadas, especulativas, fantásticas y llenas de problemas técnicos que la hipótesis teísta (Leslie, 1982, 144-149). Además, las teorías de los mundos múltiples, al reducir las peculiaridades del nuestro a un azar estadístico, rehuyen una genuina explicación. Tales teorías son la única alternativa para explicar las fantásticamente improbables condiciones iniciales del universo, pero «la ciencia no sostiene la hipótesis del conjunto de mundos más que la hipótesis Dios» (Leslie, 150).

Mackie (1982, 146 ss.) ha formulado varias objeciones al argumento de Swinburne: *a*) Swinburne confunde que las regularidades *fundamentales* queden necesariamente inexplicadas en el enfoque naturalista,

con que sean altamente improbables *a priori*; *b*) no se ve por qué es más improbable *a priori* este universo que cualquier otro universo menos ordenado; y *c*) una cosa es admitir que el orden del universo aumenta la probabilidad antecedente de la existencia de Dios, y *otra* decir que la aumenta *hasta el punto de que la hipótesis de la existencia del orden y de un Dios que lo produce sea más probable que la hipótesis de la existencia del orden solamente* (148). Esto último es lo fundamental. El problema es que, como advierte Hick (1989, 108), aplicar el teorema de Bayes quizá tenga poco sentido, porque no hay modo de dar un valor definido a las variables. En consecuencia, no podemos determinar cuánto aumenta el orden la probabilidad de la existencia de Dios, y por ello el universo sigue siendo ambiguo respecto de su existencia.

Pero Swinburne distingue entre los argumentos C-inductivos y los P-inductivos (1979, 7). Un argumento C-inductivo es aquel que *eleva la probabilidad antecedente de una hipótesis*, un argumento P-inductivo es aquel que hace que la probabilidad de una hipótesis *h* sea mayor que  $1/2$ , esto es, más probable que su contraria. Swinburne admite que ni el argumento teleológico ni ningún otro es un buen argumento P-inductivo *por sí solo*, pero sí C-inductivo. Y que lo que es menester hacer es, mediante un procedimiento acumulativo como el propuesto por Mitchell (1973), juntar las evidencias de todos los argumentos para producir un argumento P-inductivo a favor de la existencia de Dios (13). Flew había objetado (1969, 65) que un argumento no concluyente no vale de nada, y que acumular tales «evidencias» es como acumular desechos. Swinburne observa que ello presupone que no hay más argumentos valiosos que los deductivos. Pero, por contra, en los argumentos inductivos las evidencias *se suman*, y muchas evidencias pequeñas pueden conjuntamente apoyar fuertemente una conclusión. Que esto ocurre en el caso del teísmo es precisamente la conclusión de su (1979), justamente como la conclusión contraria es el final del de Mackie (1982).

En definitiva, el argumento teleológico de Swinburne, junto con los numerosos hechos sorprendentes relatados por los astrofísicos, constituye un buen argumento C-inductivo a favor de la existencia de Dios; aunque no sabemos *cuánto* de bueno, ni si lo suficiente para, junto con otros argumentos C-inductivos constituir un argumento P-inductivo que sobrepase al argumento ateo desde el mal. Ello dependerá también de la fuerza de este último, que analizamos a continuación.

#### 4. *El argumento a partir del mal*<sup>16</sup>

El problema del mal es, desde siempre, el desafío más claro al teísmo, y ha ocupado un lugar central también en la teología filosófica contempo-

16. Puede verse un tratamiento exhaustivo del problema del mal y algunos intentos de solucionarlo en mi libro *El problema del mal* que aparecerá próximamente en *Anthropos*.

ránea. Se presenta en dos versiones, una deductiva y otra inductiva; y abarca dos aspectos, el mal moral y el mal natural.

El argumento deductivo del mal sostiene que la existencia del mal es incompatible con la existencia de Dios (a veces se sostiene que la cantidad actual de mal es lo que es incompatible). Si Dios es creador del mundo y bueno, omnisciente y omnipotente, entonces *querrá* hacer un mundo sin mal, *sabrà* cómo hacerlo, y *podrá* hacerlo (Epicuro, Hume). Es así que hay mal en el mundo, *ergo* no hay un Dios con tales atributos. A. Flew y J. Mackie han propuesto distintas versiones de este argumento. Según Flew (1955) la mera existencia del mal moral es incompatible con la existencia de Dios, porque él podría haber creado seres que *libremente*, de hecho, siempre obraran bien (149). La libertad no tiene que ver con la impredecibilidad, sino con la falta de impedimento; y nada nos impide hacer lo contrario de lo que hacemos. La tesis de Flew supone que estar causalmente determinado es compatible con ser libre, pero eso es ciertamente contraintuitivo. Si estoy causalmente determinado a hacer *x*, entonces *querré* hacer *x* y lo haré, y seré libre en el sentido trivial de que haré lo que quiero, pero no seré realmente libre pues no puedo querer otra cosa: no tendré lo que los críticos llaman *libertarian free will* (Plantinga, 1967, 133-135).

Más importante es el desafío de Mackie (1955). Si un hombre es libre puede, *en cualquier* ocasión dada obrar bien —tanto como mal—. Si puede obrar bien *en cualquier* ocasión, puede obrar bien *en toda* ocasión —aunque la probabilidad de ello sea ínfima—. Y lo que vale para un hombre cualquiera, vale para todos. O sea, es *lógicamente posible* que todos los hombres obren bien en todas las ocasiones. Pero entonces hay un mundo posible en el que todos los hombres obran libremente bien (100). Si Dios es omnipotente, puede realizar cualquier estado de cosas lógicamente posible, esto es, Dios puede actualizar *cualquier mundo posible*. Pero ha decidido actualizar uno en el que los hombres no siempre obran bien, luego o no es bueno o no es omnipotente. La existencia de Dios y la del mal (moral) son inconsistentes.

Contra esto A. Plantinga ha desarrollado la *free will defense* (1967, cap. 6; 1974a, 165-190; 1974b, 12-44). El argumento de Mackie supone explícitamente que no hay límites a lo que un ser omnipotente puede hacer. Esto comporta lo que Plantinga denomina el *lapsus de Leibniz*: la tesis de que Dios puede actualizar cualquier mundo posible. Plantinga demuestra que esto es falso. Como vimos, hay cosas lógicamente posibles que Dios no puede hacer (p.e. crear una mesa no creada por Dios), y entre ellas está el actualizar un mundo posible en el que los hombres actúen libremente siempre bien. Esa posibilidad es real, concede Plantinga. Pero es una posibilidad que no está en las manos de Dios el actualizarla, sino en las nuestras. Pedir que sea Dios quien actualice tal mundo posible es pedir que Dios *cause que actuemos libremente*, y eso es contradictorio. En conclusión, *hay mundos posibles que Dios no puede actualizar*, porque se componen de estados de cosas cuya existen-

cia depende de otros agentes; por ello, la existencia del mal moral es *compatible* con la existencia de Dios. Es de destacar que la *defensa del libre albedrío* de Plantinga es uno de los pocos puntos en donde hay un acuerdo *bastante* generalizado entre los filósofos.

Si bien la mera existencia del mal es compatible con la existencia del Dios del teísmo clásico, lo que parece más difícilmente conciliable con su existencia, es la cantidad y cualidad del mal existente, moral y, sobre todo, natural. La tarea del filósofo, entonces, será proporcionar una teodicea, no en el sentido de encontrar *la explicación verdadera* del por qué del mal (eso sólo Dios lo sabe), pero sí *una explicación posible* de dicho mal —en la cantidad y cualidad en que existe— que muestre que el teísmo no es incoherente. Ahora bien, si la explicación, aunque coherente, es muy improbable, será de poco valor; pues entonces el teísmo entero, aunque coherente, será muy improbable. Es menester encontrar explicaciones *plausibles* además de posibles de la existencia de tantos y tan graves males (Swinburne, 1977b, 82). Así, p.e., cuando Plantinga afirma que una *posible* explicación de la abundancia de males físicos es que se deban a ángeles malignos (1974a, 58), esto muestra que el mal natural es *compatible* con la existencia de Dios —y eso es todo lo que requiere una *defensa* frente a una *teodicea*—. Pero la hipótesis de Plantinga es tan improbable que si fuese el único modo de compatibilizar el teísmo con el mal, el teísmo debería seguramente ser abandonado.

La explicación más frecuente del mal distingue entre los bienes de primer orden o naturales —como la salud o el bienestar— y los bienes de orden superior o morales —como la caridad, la solidaridad o la compasión—, y afirma que los bienes de primer orden son condición de la posibilidad de los bienes de orden superior: las enfermedades, las catástrofes naturales, los accidentes, etc., son condición de la posibilidad del ejercicio de virtudes como la compasión, la solidaridad o la caridad. En cuanto a los males de segundo orden que a veces les siguen —insolidaridad, injusticia, etc.— se deben al libre albedrío, que, como hemos visto, es condición necesaria de la libertad. Incluso estos males de segundo orden posibilitan bienes de un tercer orden, como el perdón o la reconciliación. Y se asume que los bienes de orden superior son tan valiosos que compensan las penas de los males inferiores.

El problema sigue siendo que parece que hay males naturales —incluso morales— *de sobra* para permitir el ejercicio de bienes superiores. Pero entonces hay males gratuitos, lo cual es incompatible con un creador bueno omnipotente: si hay males su única justificación será que sean condición necesaria de bienes mayores. Ahora bien, parece *probable* que algunos de los males sean gratuitos o innecesarios, luego es *probable que Dios no exista*. Este es el *argumento inductivo del mal*, y para resolver este problema se han ofrecido diversas teodiceas.

J. Hick (1966, parte IV) ha defendido la *Soul-making theodicy*. Según él, la teodicea agustiniana pretende que Dios podría habernos creado en un paraíso y tan buenos que nunca tuviéramos deseos ni

motivos para pecar (o sea podría —contra Plantinga— haber creado hombres libres que siempre obraran bien). Pero tal carácter moral impuesto desde fuera es mucho menos valioso que uno conseguido a pulso por nosotros mismos. Si Dios nos hubiera puesto directamente en su presencia, la desproporción entre creador y criatura anularía nuestra autonomía y libertad. Él propone como alternativa una teodicea «irenaica» según la cual, para que se dé la autonomía humana, Dios tiene que colocarnos en un entorno natural —así se justifica el proceso evolutivo—, y situarse él mismo a una distancia epistémica —ocultarse—. Este distanciamiento de Dios para posibilitar la autonomía de sus criaturas hace que el mundo sea religiosamente ambiguo. Obviamente, un mundo regido por leyes naturales en el que Dios no interviene producirá enfermedades, catástrofes y todo tipo de males físicos, pero es que sólo un mundo natural lleno de dificultades puede permitir que nos desarrollemos intelectual y moralmente hasta llegar a ser hijos de Dios, hasta pasar de una mentalidad egoísta centrada en nosotros mismos, a una mentalidad cuyo centro sea Dios como amor.

Las tesis de Hick plantean varias dificultades. El propio Hick reconoce que la principal proviene de la cantidad y cualidad del mal moral y natural. Más concretamente, Griffin (1981, 53) ha objetado: ¿cuál es la necesidad del dolor sufrido por los seres sub-humanos, los cuales no tienen un alma cuyo carácter ennoblecer? Si se contesta que tal dolor puede producir compasión, ¿qué pasa con el dolor acaecido en los cientos de millones de años que precedieron a la aparición del hombre sobre la tierra? Si Hick replica que tal medio ambiente natural es necesario para nuestra «distancia epistémica» de Dios, ¿por qué este entorno natural hubo de ser creado mediante un proceso evolutivo tan largo, lento y doloroso? La omnipotencia divina podría haber ahorrado muchos de estos sufrimientos. Otro problema es que, a todas luces, muchos de los humanos acaban sus días sin haber alcanzado un nivel intelectual y moral suficiente para ser considerados hijos de Dios. Hick responde que tal vez haya más de una vida para alcanzar este objetivo, o que la vida futura acaso deba concebirse como una profundización en este objetivo (1976). Según él esto posibilitaría una salvación universal final, que se compagina mejor con la hipótesis de un Dios perfectamente bueno. Pero ambas tesis se apartan del teísmo cristiano.

Una teodicea diferente ha sido desarrollada por R. Swinburne. En su (1979, cap. 11) afirma la necesidad del mal en cuanto al conocimiento: para que seamos libres tenemos que poder optar entre obrar el bien y el mal; para poder elegir entre producir (o evitar) bienes o males, hay que conocer muchos de cada: sólo la experiencia directa del sufrimiento, propio o ajeno, puede proporcionarnos tales conocimientos. Si nunca hubiera «víctimas del sistema» no nos tomaríamos en serio las situaciones. En su (1987) se pregunta si no podría Dios proporcionarnos ese conocimiento de otro modo (54). El conocimiento moral sí, p.e. de manera innata, pero el práctico —los rasgos y consecuencias de cada

acción— no; al menos no sin hacerse él presente y restringir con ello nuestra libertad. La única alternativa es el conocimiento natural de las consecuencias de las acciones, que nos permitan una genuina responsabilidad y opción de destino. Swinburne admite que esta teodicea por sí sola es insuficiente, pues no explica todos los males —p.e. el sufrimiento animal previo al hombre— (66). La solución será complementarla con otras, entre ellas el enfoque general de los «bienes de orden superior». Swinburne advierte que para que éste funcione depende de dos objeciones: una es que, dado que en este esquema unos sufren por bien de otros sin quererlo, ¿tiene Dios derecho a causar tal tipo de sufrimientos? La otra es la objeción de la cantidad y cualidad del mal (1979, 216). Lo primero merece un «sí» como respuesta, porque Dios como creador tiene derechos sobre nosotros, y porque él sabe qué es lo mejor (217-218). En cuanto a lo segundo, admite la dificultad de tal objeción. Pero acaso el objetor esté pidiendo un mundo «de juguete». Además, los juicios morales cuantitativos son muy dudosos.

Para terminar, según E. Stump (1985) todas las defensas y teodiceas examinadas son incapaces de justificar plenamente el mal natural. En realidad, el problema del mal no tiene solución dentro del teísmo *simpliciter*, pero sí puede darse una solución específicamente cristiana que asuma la caída de Adán, el mal natural como su consecuencia, y el cielo e infierno tras la muerte (398). Sin duda, esto plantea problemas. ¿Puede un Dios bueno castigar por toda la eternidad? ¿No causaría que todos los humanos estén en el cielo? Para Stump no está en poder de Dios asegurar que todos vayan al cielo, porque el cielo es un estado que requiere conformidad de la voluntad propia con la divina, pero *Dios no puede hacer que agentes libres hagan voluntariamente esto o aquello* (400). ¿Es compatible la caída de Adán con la evolución? Sí, si suponemos que en algún tiempo pasado, como resultado de sus propias elecciones, los hombres alteraron su naturaleza a peor; eso implicó un cambio en la naturaleza del libre albedrío; y ese cambio se hereda. Aunque es difícil explicar cómo un cambio de voluntad se puede heredar. Lo que se perdió en la caída es la buena disposición a querer lo que debemos: ahora hay una preponderancia del deseo sobre la razón. Dios podría, entonces, haber destruido o alterado la raza humana, pero habría sido una abrogación de la creación. Hay más poder y dignidad en restaurar a la raza humana mediante la Encarnación. La función del mal natural y moral es hacernos conscientes de lo malo de nuestra situación y volvernos hacia Dios. Stump admite que es difícil explicar así el sufrimiento de los niños, porque para ella el sufrimiento de una persona no puede justificarse por el bien que produzca en abstracto o a otros, sino a sí misma.

Hemos esbozado tres de las principales teodiceas presentadas recientemente por los filósofos de la religión. Todas han estado sujetas a numerosas críticas que no hemos podido ver. Tampoco hemos revisado la llamada «teodicea del proceso». Para los teólogos que la defien-

den (Hartshorne, Griffin, Pailin) Dios es un ser en evolución, en devenir. El futuro está abierto porque Dios está haciéndolo. Él no sólo no es atemporal, sino tampoco inmutable: es un Dios «en continuo crecimiento». Por ello, aunque muy poderoso, no es aún onnipotente, y así se explica fácilmente la abundancia del mal. No hemos revisado tales doctrinas porque, aunque puede que sean muy coherentes, tal Dios no es el Dios del teísmo clásico; en realidad «demiurgo» nos parece un nombre mucho más adecuado para tal ser.

Para muchos las teodiceas aquí presentadas son insuficientes como respuesta al problema del mal. Tal vez la manera más prometedor de enfocarlo sea admitir la dificultad, y dedicarse a buscar argumentos a favor que sirvan de contrapeso (Rowe, 1979). Es justo decir que para muchos, Rowe (1986) incluido, los males del mundo hacen improbable la existencia de Dios.

¿Se sigue de lo anterior que el teísmo es improbable y/o poco razonable? Eso depende de varios factores. Primero, de la fuerza de los argumentos a favor. Y aquí sólo nos hemos asomado a tres de ellos. Pero también hay argumentos a favor del teísmo a partir de la experiencia moral, de los milagros, o —sobre todo— de la experiencia religiosa —tanto la común como la mística—. Segundo, del peso asignado al argumento del mal, y quizá también a otros argumentos en contra del teísmo que no hemos podido analizar. Y tercero, de la relación que haya entre aceptación racional y argumentación. Porque actualmente varios filósofos piensan que es «enteramente correcto, racional, razonable y propio creer en Dios sin ninguna evidencia o argumento en absoluto» (Plantinga, 1983, 17). Este es un asunto de suma importancia. Porque si resultara que es racionalmente aceptable el creer determinadas proposiciones, aun en ausencia de argumentos o evidencias, *y la proposición «existe Dios» fuera una de ellas*, entonces los resultados del debate de la teología filosófica podrían ser mucho menos acuciantes: siempre y cuando no se estableciera de modo demostrativo la imposibilidad de la existencia de Dios, habría lugar para una fe racional. Desde luego, quienes patrocinan este enfoque (Plantinga, Alston, Wolterstorff) no pretenden que podamos creer cualquier cosa, sino solamente ciertas cosas básicas *siempre y cuando no haya evidencias o argumentos inapelables en contra*. Mi opinión personal es que están equivocados, porque para poder creer algo de forma racionalmente lícita no es suficiente que no haya pruebas o evidencias en contra, *debe además haber hechos o argumentos a favor*. Con todo, esto suscita cuestiones epistemológicas sobre la aceptación racional de las creencias que debemos posponer para mejor ocasión<sup>17</sup>.

17. Quienes tengan interés en ello podrán consultar con provecho los artículos de Plantinga, Alston y Quinn incluidos en mi libro *Creencia y racionalidad* (cf. bibliografía).



## BIBLIOGRAFIA\*

- Abraham, W. J. y Holzer, S. W. (eds.): *The Rationality of Religious Belief*, Clarendon, Oxford, 1987.
- Adams, M. M. y Adams, R. M. (eds.): *The Problem of Evil*, OUP, New York, 1990.
- Adams, R. M.: «Has It Been Proved That All Real Existence Is Contingent?»: *American Philosophical Quarterly* 8 (1971), en Adams, 1987, 195-208.
- Adams, R. M.: *The Virtue of Faith*, OUP, New York, 1987.
- Adams, R. M.: «Middle Knowledge and the Problem of Evil»: *American Philosophical Quarterly* 14 (1977), en M. M. Adams y R. M. Adams, 1990, 110-125.
- Albert, H.: *Das Elend der Theologie*, Hoffmann und Campe, Stuttgart, 1979 (trad. esp. Alfa, Barcelona, 1982).
- Alston, W. P.: *Perceiving God*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1992.
- Audi, R. y Wainwright, W. J. (eds.): *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1986.
- Brown, S. C. (ed.): *Reason and Religion*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1977.
- Cahn, S. M. y Shatz, D. (eds.): *Contemporary Philosophy of Religion*, OUP, New York, 1982.
- Castañeda, H. N.: «Omniscience and Indexical Reference»: *The Journal of Philosophy* 64 (1967), 203-210.
- Craig, W. L.: *The Kalam Cosmological Argument*, Macmillan, London, 1979.
- Crombie, I.: «The Possibility of Theological Statements», 1957, en Mitchell, 1957.
- Davis, J. J.: «The Design Argument, Cosmic «Fine-Tuning», and the Anthropic Principle»: *International Journal for Philosophy of Religion* 22 (1987), 139-151.
- Davis, S. T.: *Logic and the Nature of God*, Macmillan, London, 1983.
- Davis, S. T. (ed.): *Encountering Evil. Live Options in Theodicy*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1981.
- Durrant, M.: *The Logical Status of God*, Macmillan, London, 1973.
- Edwards, P.: «Difficulties in the Idea of God», 1968, en E. H. Madden, R. Handy y M. Farber, 1968.
- Findlay, J. N.: «Can God's Existence Be Disproved?»: *Mind* 57 (1948), en A. Flew y A. Macintyre, 1955, 47-75.
- Fischer, J. M. (ed.): *God, Foreknowledge and Freedom*, Stanford Univ. Press, Stanford, 1989.
- Flew, A.: «Divine Omnipotence and Human Freedom», 1955, en A. Flew y A. Macintyre, 1955, 144-169.
- Flew, A.: *God and Philosophy*, Hutchinson, London, 1966 (trad. esp. El Ateneo, Buenos Aires, 1967).
- Gale, R. M.: *On the Nature and Existence of God*, Cambridge Univ. Press, 1991.
- Geach, P.: *God and the Soul*, Routledge & K. P., London, 1969.
- Geach, P.: «Omnipotence»: *Philosophy* 48 (1973), en S. M. Cahn y D. Shatz, 1982, 46-60.
- Gómez Caffarena, J. y Mardones, J. M. (eds.): *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona, 1992.
- Griffin, D.: «Critique to J. Hick's Theodicy», 1981, en S. T. Davis, 1981, 53-55.
- Hanson, N. R., Nelson, B., Feyerabend, P. K. et al.: *Filosofía, ciencia, religión*, Sígueme, Salamanca, 1976.
- Hartshorne, Ch.: *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Willet, Clark & Co., Chicago, 1941.

\* Cuando se menciona una antología en la que aparece un determinado artículo de revista, los números de página en el texto se entienden referidos a aquélla.

- Hartshorne, Ch.: *Anselm's Discovery*, Opcn Court, La Salle, 1965.
- Hasker, W.: «Is There a Second Ontological Argument»: *International Journal for Philosophy of Religion* 13 (1982), 93-103.
- Hasker, W.: «Foreknowldgc and Necessity»: *Faith and Philosophy* 2 (1985), en J. M. Fischer, 1989, 216-257.
- Hasker, W.: *God, Time and Knowledge*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1989.
- Hick, J.: «God as Necessary Being»: *The Journal of Philosophy* 57 (1960), 725-734.
- Hick, J.: *Evil and the God of love*, Macmillan, London, 1966.
- Hick, J.: *Death and Etcernal Life*, Collins, London, 1976.
- Hick, J.: «An Irenaean Theodicy», 1981, en S. T. Davis, 1981, 39-68.
- Hick, J.: *An Interpretation of Religion*, Macmillan, London, 1989.
- Kane, R. H.: «The Modal Ontological Argument»: *Mind* 93 (1984), 336-350.
- Kaufmann, W.: *Crítica de la religión y la filosofía*, FCE, México, 1983.
- Kenny, A.: *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, London, 1969.
- Kenny, A.: *The God of the Philosophers*, Clarendon, Oxford, 1979.
- Kneale, W.: «Time and Eternity in Theology»: *Proceed. Arist. Society* 61 (1960-61), 87-108.
- Kolak, D. y Martin, R. (eds.): *Self, Cosmos, God*. Harcourt Brace Jovanovich, Fort Worth (Texas), 1993.
- Kolakowski, L.: *Si Dios no existe...*, Tecnos, Madrid, 1985.
- Kretzmann, N.: «Omniscience and Immutability»: *The Journal of Philosophy* 63 (1966), 409-421.
- Kretzmann, N. y Stump, E.: «Eternity»: *The Journal of Philosophy* 68 (1981), en T. Morris, 1987b, 219-252.
- Leslie, J.: «Anthropic Principle, World Ensemble, Design»: *American Philosophical Quarterly* 19 (1982), 141-151.
- Leslie, J.: *Physical Cosmology and Philosophy*, Collier Macmillan, London, 1990.
- Lucas, J. R.: *The Freedom of the Will*, Clarendon, Oxford, 1970.
- Lucas, J. R.: *God, Temporality and Truth*, Blackwell, Oxford, 1989.
- MacDonald, S.: *Being and Goodness: The concept of the God in Metaphysics and Philosophical Theology*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1991.
- Mackie, J.: «Evil and Omnipotence»: *Mind* 64 (1955), en B. Mitchell, 1971, 92-104.
- Mackie, J.: *The Miracle of Theism*, Clarendon, Oxford, 1982.
- Madden, E. H., Handy, R. y Farber, M. (eds.): *The Idea of God*, Springfield, 1968.
- Malcolm, N.: «Anselm's Ontological Arguments»: *The Philosophical Review* 69 (1960), en A. Plantinga, 1968, 136-179.
- Mavrodes, G. I.: «Some Puzzles Concerning Omnipotence»: *The Philosophical Review* 72 (1963).
- Miller, B.: *From existence to God*, Routledge, London, 1992.
- Mitchell, B.: *The Justification of Religious Belief*, Macmillan, London, 1973.
- Mitchell, B. (ed.): *The Philosophy of Religion*, OUP, Oxford, 1971.
- Morris, Th.: «Necessary Beings»: *Mind* 94 (1985), 236-272.
- Morris, Th.: *Anselmian Explorations*, Notre Dame Univ. Press, Notre Dame, 1987a.
- Morris, Th. (ed.): *The Concept of God*, OUP, Oxford, 1987b.
- Morris, Th. (ed.): *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*. Cornell Univ. Press, Ithaca, 1988.
- Morris, Th. (ed.): *Philosophy and the Christian Faith*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988.
- Nielsen, K.: *Contemporary Critiques of Religion*, Macmillan, London, 1971.
- Nielsen, K.: *Scepticism*, Macmillan, London, 1973.
- O'Hear, A.: *Experience, Explanation and Faith*, Routledge & K. P., London, 1984.
- Padgett, A.: *God, Eternity and the Nature of Time*, Macmillan, London, 1992.
- Paulsen, D.: «The Logically Possible, the Ontologically Possible and Ontological Proofs

- of God's Existence»: *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984), 41-51.
- Penclhum, T.: «Divine Necessity»: *Mind* 69 (1960), en B. Mitchell, 1971, 179-190.
- Penclhum, T.: *Survival and Disembodied Existence*, Routledge & K. P., London, 1970.
- Peña, L.: *La coincidencia de los opuestos en Dios*, Educ, Quito, 1981.
- Pikc, N.: «Divine omniscience and Voluntary Action»: *The Philosophical Review* 74 (1965), en S. M. Cahn y D. Shatz (eds.), 1982, 61-76.
- Pike, N.: *God and Timelessness*, Routledge & K. P., London, 1970.
- Plantinga, A.: «A Valid Ontological Argument?»: *The Philosophical Review* 70 (1961), en A. Plantinga, 1968, 160-171.
- Plantinga, A.: *God and Other Minds*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1967.
- Plantinga, A.: *The Nature of Necessity*, Clarendon, Oxford, 1974a.
- Plantinga, A.: *God, Freedom and Evil*, Harper & Row, New York, 1974b.
- Plantinga, A.: «On Ockham's Way Out»: *Faith and Philosophy* 3 (1986), en J. M. Fischer, 1989, 178-215.
- Plantinga, A. (ed.): *The Ontological Argument*, Macmillan, London, 1968.
- Plantinga A. y Wolterstorff, N. (eds.): *Faith and Rationality*, Notre Dame Univ. Press, 1983.
- Prior, A. N.: «The Formalities of Omniscience»: *Philosophy* 37 (1962), 114-129.
- Romerales, E.: «Corrientes principales en filosofía analítica de la religión»: *Anuario del Dep. de Filosofía V, Universidad Autónoma de Madrid* (1988-1989), 253-279.
- Romerales, E.: «Filosofía analítica de la religión»: *Isegoría* 3 (1991), 147-158.
- Romerales, E.: «El argumento ontológico en la *Philosophical Theology*», 1992a, en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones, 1992, 135-180.
- Romerales, E.: «Existencia necesaria y mundos posibles», 1992b, en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones, 1992, 181-210.
- Romerales, E.: «Argumento teleológico y cálculo de probabilidades»: *Pensamiento* 48 (1992c), 129-154.
- Romerales, E. (ed.): *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona, 1992d.
- Romerales, E.: «Omnipotencia y coherencia»: *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense) VI (1993), 351-377.
- Romerales, E.: *El problema del mal*, Anthropos, Barcelona, en prensa.
- Rowe, W.: «The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism»: *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), 335-341, en Adams y Adams, 1990, 126-137.
- Rowe, W.: *The Empirical Argument from Evil*, 1986, en R. Audi y W. J. Wainwright, 1986, 227-247.
- Sádaba, J.: *Lenguaje religioso y filosofía analítica*, Barcelona, Ariel, 1977.
- Sádaba, J.: *Filosofía, lógica, religión*, Sígueme, Salamanca, 1978a.
- Sádaba, J.: *¿Qué es un sistema de creencias?*, Mañana, Madrid, 1978b.
- Sádaba, J.: *Lecciones de filosofía de la religión*, Mondadori, Madrid, 1989.
- Savage, C.: «The Paradox of the Stone»: *The Philosophical Review* 76 (1967), 74-79.
- Strasser, M.: «Leibniz, Plantinga, and the Text for Existence in Possible Worlds»: *International Journal for Philosophy of Religion* 18 (1985), 135-161.
- Stump, E. (ed.): *Reasoned Faith*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1993.
- Stump, E.: «The Problem of Evil»: *Faith and Philosophy* 2 (1985), 392-423.
- Swinburne, R.: *The Coherence of Theism*, Clarendon, Oxford, 1977a.
- Swinburne, R.: «The Problem of Evil», 1977b, en S.C. Brown, 1977, 81-102.
- Swinburne, R.: *The Existence of God*, Clarendon, Oxford, 1979.
- Swinburne, R.: *The Evolution of the Soul*, Clarendon, Oxford, 1986.
- Swinburne, R.: «Knowledge from Experience and the Problem of Evil», 1987, en W. J. Abraham y S. W. Holzer, 1987, 141-168.
- Swinburne, R.: «Argument from the Fine-Tuning of the Universe», 1990, en J. Leslie, 1990, 154-173.

- Swinburne, R.: «Dios y el tiempo», 1992, en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones, 1992, 211-234.
- Swinburne, R.: *Revelation: from Metaphor to Analogy*, Clarendon, Oxford, 1992.
- Wierenga, E.: *The Nature of God*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1990.
- Wolterstorff, N.: «God Everlasting», 1975, en C. J. Orlebeke y L. B. Smedes (eds.), *God and the Good*, Grand Rapids, 1975; en S. M. Cahn y D. Shatz, 1982, 77-98.

## TEXTOS

1. [*La noción de ser perfecto*]

Aparentemente, santo Tomás [en su cuarta vía] está comprometido con la idea (y él no es el único, por cierto) de que Dios no solamente es la causa de todo lo que es excelente, sino que él mismo es el máximo de todas estas perfecciones. La noción es contradictoria y absurda. No solamente hay muchas características que son mutuamente excluyentes —ninguna cosa podría ser al mismo tiempo del más puro verde y del más puro rojo del mundo—, sino que algunas de las características que se mencionan en la premisa de santo Tomás pertenecen a tipos lógicos radicalmente diversos: ¿cómo podría una cosa poseer, de manera formal y no sólo virtual, tanto la verdad (primariamente una característica de las proposiciones) y una voluntad buena (en primera instancia un atributo de las personas)? Este argumento, es una objeción contra la idea con la cual uno se compromete cuando cree que Dios es una causa primera y acepta aquel principio de causalidad que a Descartes le pareció autoevidente por sí mismo. Y el compromiso viene de que, al afirmar que hay un Dios que es la causa primera, se dice que Dios es la causa última, esencial y sustentadora de toda la creación; y este principio de causalidad, aplicado a este caso, requiere que toda realidad o perfección que haya en las cosas deba encontrarse, de manera formal o perfección, en su causa primera y total. Puesto que aquí se oponen *formalmente* y *virtualmente*, y que, según se supone, la causa posee y no meramente reproduce esa característica, y puesto que *eminente* significa el límite último de la perfección, la resultante es tan ineludible como increíble. (A. Flew, 1966, trad. esp., 1976, 135-136.)

2. [*Las dos caras incompatibles de Dios*]

El objetivo de la distinción es sugerir que hay una tensión entre dos concepciones más bien diferentes que las personas religiosas (y a veces las mismas personas religiosas) tienen de Dios, o de lo que estén concibiendo que es la realidad religiosa última. Una de las caras de Dios lo presenta como un ser personal de poder y voluntad infinitos, que está y permanece separado de su creación. En su voluntad, que es en última instancia impenetrable y oculta a los seres humanos, está contenida la razón de lo que quiera que hay, y su dirección y propósito últimos... En

la otra cara de Dios, se niega la polarización radical entre Dios y el mundo. Dios es visto como el fundamento del ser del mundo, el suelo desde el cual brota el mundo, siendo representado a veces el mismo mundo como una emanación de la realidad divina. En esta concepción, la realidad divina es vista característicamente como sin atributos positivos propios, porque cualquier atributo positivo contaminaría la pureza de aquello desde lo cual brotan todos los atributos y todas las cosas. Cualquier atributo positivo añadido a una manifestación divina específica se considera como una expresión secundaria de la esencia divina, más bien que la esencia misma, que está más allá de aquellas cualidades específicas o propiedades sobre las cuales podrían legítimamente plantearse ulteriores cuestiones. Dios como el mismo ser, y por ello indeterminado, del cual emergen el mundo y todos los seres determinados, y al cual ellos retornarán es con mucho, por supuesto, la cara del Dios revelado en el hinduismo y el pensamiento hindú en general. No obstante, la distinción entre las dos caras no nos permite categorizar a las religiones en dos campos distintos, porque en todas las principales tradiciones religiosas se reconocen ambas caras... Los grandes monoteísmos, en un sentido, proporcionan un punto final al ulterior cuestionamiento, apelando a la inescrutable voluntad de Dios, pero esto puede parecer un punto final demasiado arbitrario, y es natural intentar suavizar el puro ser-dado de la voluntad divina reinterpretando lo divino como algo más allá de las voliciones específicas, como el mismo-ser...

«Saber» que hay (un) ser puro no proporciona explicación de lo que realmente es. Ello no puede explicar por qué las cosas que existen poseen las propiedades específicas que poseen de un modo causal, o incluso de un modo teleológico. Porque (un) ser puro apenas puede ser acreditado con rasgos antropomórficos como intenciones o incluso con la atracción hacia las cosas mundanas, porque al atribuirle tales cualidades estamos con ello contaminando su pureza. Más radicalmente, es extremadamente poco claro cómo el hablar de algo que simplemente ES ha de transmitir algo en absoluto. (A. O'Hear, 1984, 51-52 y 63.)

### 3. [¿Es un Dios personal libre e inmutable?]

Si Dios hubiera fijado así sus intenciones «desde toda la eternidad» sería una cosa muy carente-de-vida; no una persona que reacciona hacia los hombres con simpatía o enfado, perdón o reprimenda porque él lo elige ahí y entonces. Sin embargo... el Dios del Antiguo Testamento, en el que judaísmo, islam y cristianismo tienen sus raíces, es un Dios en continua interacción con los hombres, movido por los hombres a medida que ellos le hablan, a menudo no estando su acción decidida en modo alguno por adelantado. Debiéramos observar, además, que si Dios no cambiara en absoluto, no pensaría ahora en esto, ahora en aquello. Sus pensamientos serían un pensamiento que duraba para siempre.

Me parece que, si bien el Dios del Antiguo Testamento no es retra-

tado como tal ser, no obstante, una persona perfectamente libre podría actuar de hecho solamente por intenciones que hubiera tenido desde toda la eternidad, y así, en un sentido fuerte nunca cambia. Sin embargo, una persona perfectamente libre no podría ser inmutable en el sentido fuerte, que es *incapaz* de cambiar. Porque un agente es perfectamente libre en un tiempo dado si su acción resulta de su propia elección en ese tiempo y si su elección no es ella misma producida por algo distinto. Sin embargo, una persona inmutable en el sentido fuerte sería incapaz de ejecutar cualquier acción en un cierto tiempo distinta de lo que había pretendido hacer previamente. Estando fijado su curso de acción por sus elecciones pasadas, no sería perfectamente libre. Ser perfectamente libre es incompatible con ser inmutable en el sentido fuerte. (R. Swinburne, 1977, 214-215.)

#### 4. [*La paradoja de la omnipotencia*]

¿Puede un ser omnipotente hacer cosas que subsiguientemente no pueda controlar? O, lo que es prácticamente equivalente a esto, ¿puede un ser omnipotente hacer reglas que luego le constriñan a él mismo? (estos son prácticamente equivalentes porque cualesquiera de tales reglas podría considerarse que establecen ciertas cosas más allá de su control y viceversa)... Está claro que esto es una paradoja: las preguntas no pueden responderse satisfactoriamente ni de modo afirmativo ni negativo. Si respondemos «sí», se sigue que si Dios realmente hace cosas que él no puede controlar, o hace reglas que le constriñan a él mismo, no es omnipotente una vez que las ha hecho: hay *entonces* cosas que no puede hacer. Pero si respondemos «no», estamos aseverando inmediatamente que hay cosas que no puede hacer, es decir, que ya no es omnipotente.\*

No puede replicarse que la cuestión que plantea esta paradoja no es una cuestión propia. Tendría un sentido perfectamente bueno decir que un mecánico humano ha hecho una máquina que no puede controlar: si hay alguna dificultad acerca de la cuestión yace en la noción de omnipotencia misma. (J. Mackie, 1955, en Mitchell, 1971, 102.)

#### 5. [*Omnisciencia restringida*]

La solución real al problema de la omnisciencia de Dios ha de encontrarse trazando un paralelismo con su omnipotencia. Si bien Dios es capaz de hacer todas las cosas, no pensamos que de veras haga todas las cosas... Admitimos que algunas cosas suceden contra la voluntad de Dios... Si Dios está preparado a comprometer su omnipotencia por mor de la libertad humana, entonces seguramente estaría preparado a comprometer asimismo su omnisciencia. Si él consiente que su voluntad esté confinada a fin de que sus criaturas puedan tener sitio para tomar sus propias decisiones, debe permitir que su entendimiento sea reducido a fin de permitir a los hombres la intimidad para formar sus propios

planes por sí mismos. Me parece enteramente fuera de objeción que Dios debería limitar su infalible conocimiento, como hace con su poder, a fin de permitirnos ser independientes de él. (J. R. Lucas, 1970, 75.)

#### 6. [*Eternidad atemporal*]

Si algo existe eternamente, existe. Pero el existir de una entidad eterna es una duración sin sucesión, y, porque la eternidad excluye la sucesión, ninguna entidad eterna ha existido o existirá; *solamente* existe. Es en este sentido en el que se dice de una entidad eterna que tiene existencia presente. Pero, puesto que ese presente no está flanqueado por el pasado y el futuro, obviamente no es el presente temporal. Y, además, el presente eterno, sin-pasado, sin-futuro no es instantáneo sino extendido, porque eternidad entraña duración. El presente temporal es un instante sin-duración, un presente que no puede extenderse conceptualmente sin desintegrarse enteramente en intervalos pasados y futuros. El presente eterno, por otra parte, es por definición, una duración infinitamente extendida, sin-pasado, sin-futuro...

Tal existencia radicalmente evanescente [la temporal] no puede ser el fundamento de la existencia. El Ser, la persistente, permanente, extremadamente inmutable realidad que parece requerir como la roca firme subyacente a la evanescencia del devenir, debe ser caracterizado por la duración genuina, de la cual la duración temporal es sólo la imagen fluctuante. La duración genuina es duración plenamente realizada —no solamente la existencia extendida (incluso *eso* es teóricamente imposible en el tiempo) sino asimismo la existencia *nada* de la cual se haya ya marchado y *nada* de la cual esté aún por venir— y tal duración plenamente realizada debe ser la duración atemporal. (N. Kretzmann y E. Stump, 1981, en Morris, 1987b, 225 y 237.)

#### 7. [*El argumento ontológico triunfante*]

Podemos reenunciar esta última versión del argumento ontológico de tal modo que ya no importe si hay cualesquiera seres meramente posibles que no existen. En lugar de hablar del ser posible que posee, en algún mundo u otro, un grado máximo de grandeza, podemos hablar de la *propiedad de ser máximamente grande* o la *máxima grandeza*. La premisa... dirá entonces simplemente que la máxima grandeza es posible que sea instanciada, i.e., que (1) *Hay un mundo posible en el que la máxima grandeza es instanciada*. Y [las otras]... explicitarán lo que está implícito en la máxima grandeza: (2) *Necesariamente, un ser es máximamente grande sólo si posee máxima excelencia en todo mundo*. Y (3) *Necesariamente, un ser posee máxima excelencia en todo mundo sólo si posee omnisciencia, omnipotencia y perfección moral en todo mundo*. Repárese en que (2) y (3) no implican que haya seres posibles pero no existentes —no más que lo implica, por ejemplo, (4) *necesariamente,*

*una cosa es un unicornio sólo si posee un cuerno.* Pero si (1) es verdadera, entonces hay un mundo posible *M* tal que si hubiera sido real, entonces ahí habría existido un ser que era omnipotente, omnisciente, y moralmente perfecto; este ser, además, habría poseído estas cualidades en todo mundo posible. Así pues, se sigue que si *M* hubiera sido real, habría sido *imposible* que no haya tal ser. Esto es, si *M* hubiera sido real, (5) *No hay ser omnipotente, omnisciente, y moralmente perfecto* habría sido una proposición imposible. Pero si una proposición es imposible en al menos un mundo posible, entonces es imposible en todo mundo posible; lo que es imposible no varía de mundo a mundo. Consiguientemente (5) es imposible en el mundo *real*, i.e., imposible *simpliciter*. Pero si es imposible que no haya tal ser, entonces existe realmente un ser que es omnipotente, omnisciente y moralmente perfecto; este ser, además, posee estas cualidades esencialmente y existe en todo mundo posible.

¿Qué diremos de este argumento? Ciertamente es válido; dadas sus premisas, se sigue la conclusión. La única cuestión de interés, me parece, es si su premisa principal —que la máxima grandeza *es* posible que sea instanciada— es *verdadera*. Pienso que *es* verdadera; por ello pienso que esta versión del argumento ontológico es correcta.

Pero aquí debemos ser cuidadosos; debemos preguntar si este argumento es una muestra exitosa de teología natural, si *prueba* la existencia de Dios. Y la respuesta debe ser, pienso, que no. Un argumento a favor de la existencia de Dios puede ser *correcto*, después de todo, sin probar la existencia de Dios en ningún sentido útil. Dado que yo creo en Dios, pienso que el siguiente argumento es correcto: *O bien Dios existe o  $7+5=12$ ; Es falso que  $7+5=12$ ; Por tanto Dios existe.* Pero obviamente esto no es una *prueba*; nadie que no aceptara ya la conclusión, aceptaría la primera premisa. El argumento ontológico que hemos estado examinando no es simplemente como éste, por supuesto, pero debe concederse que no todo el que lo comprende y reflexiona sobre su premisa central —que la existencia de un ser máximamente grande es *posible*— lo aceptará. Con todo, es evidente, pienso, que no hay nada *contrario a la razón o irracional* en aceptar esta premisa. Lo que reclamo para este argumento, por lo tanto, es que establece, no la *verdad* del teísmo, sino su aceptabilidad racional. Y por ello cumple al menos uno de los objetivos de la tradición de la teología natural. (A. Plantinga, 1974b, 111-112.)

#### 8. [¿Puede concebirse como no-existente todo lo que existe?]

Está claro, pues, que a veces podemos concebir algo de tal modo como para no dejar duda razonable de su posibilidad. Esto puede hacerse en algunos casos mediante la imaginación; y en el caso de las pruebas y construcciones lógicas y matemáticas, puede hacerse concibiéndolas paso a paso en detalle. Estos son métodos importantes para establecer



la posibilidad. Pero igual de claramente, no toda concepción establece la posibilidad de aquello que es concebido en ella.

Queremos saber si puede establecerse, mediante lo que podemos llamar «el método de la concepción distinta», que *todo* lo que puede concebirse que existe puede *asimismo* (sin impropiedad lógica) concebirse que no existe. Esto no podría ser establecido concibiendo distintamente la no existencia de una cosa tras otra. Porque siempre permanecerían ahí cosas cuya no existencia no habíamos concebido todavía; y no habríamos probado que su no existencia es asimismo lógicamente posible.

Pienso que probablemente el único modo en el que el método de la concepción distinta podría producir una prueba general de que la no existencia es lógicamente posible en *todo* caso sería proporcionando una prueba de que es lógicamente posible un estado de cosas en el que nada en absoluto existiera. Y no me parece probable que tal estado de cosas pueda ser concebido de tal modo como para excluir toda duda racional de su posibilidad lógica. ¿Cómo podría cualquier cosa que pudiéramos imaginar probar algo acerca de la posibilidad de un estado de cosas en el que nada existiría, ser o bien objeto de experiencia o tener propiedades imaginables? (R. M. Adams, 1971, en Adams, 1987, 197-198.)

### 9. [El argumento teleológico inductivo]

Me parece bastante claro que ningún argumento a partir del orden temporal... puede ser un buen argumento deductivo. Porque, si bien la premisa es indudablemente correcta —un vasto orden penetrante caracteriza al mundo— el paso de la premisa a la conclusión no es un paso deductivamente válido. Si bien la existencia de orden puede ser buena evidencia de un diseñador, es seguramente compatible con su no-existencia —apenas es una verdad lógicamente necesaria que todo orden es producido por una persona—...

Representemos mediante *e* esta conformidad del mundo con el orden, y sea *h* la hipótesis del teísmo. No es posible tratar un argumento teleológico en completo aislamiento del argumento cosmológico... Preguntemos ahora cuánto más probable hace la existencia de Dios el estado de orden de tal universo que lo hace la mera existencia del universo.

Con estos valores, preguntamos ahora si  $P(h/e \cdot k) > P(h/k)$  y por cuánto. Como hemos visto,  $P(h/e \cdot k)$  excederá  $P(h/k)$  si y sólo si  $P(e/h \cdot k) > P(e/\neg h \cdot k)$ . Puesto en palabras con nuestros valores actuales para *h*, *e*, y *k*, la existencia de orden en el mundo confirma la existencia de Dios si y sólo si la existencia de este orden en el mundo es más probable si hay un Dios que si no lo hay...

*e* es la vasta uniformidad en los poderes y capacidades poseídas por los objetos materiales — $P(e/\neg h \cdot k)$  es la probabilidad de que hubiera de haber esa cantidad de uniformidad en un mundo sin-Dios, que esta

distribución uniforme de los poderes de las cosas hubiera de ser donde termina la explicación, que ellas sean ulteriormente inexplicables—. Que hubiera de haber cuerpos materiales es bastante extraño; pero que todos hubieran de tener tales poderes similares los cuales ejercitan inevitablemente, parece eminentemente extraño. Es bastante extraño que los objetos físicos hubieran de tener poderes en absoluto —¿por qué no habrían simplemente de estar, sin ser capaces de alterar el mundo? Pero que todos, a lo largo de todo el tiempo y espacio infinitos, hubieran de tener algunos poderes generales idénticos a los de todos los demás objetos (y todos ellos estar hechos de componentes de muy pocos géneros fundamentales, siendo cada componente de un género dado idéntico en todas las características con cada otro de tales componentes) y, sin embargo, que no haya causa en absoluto de todo esto, parece increíble... Pide a gritos una explicación en términos de alguna fuente común simple con el poder de producirlo... Por estas solas razones  $P(e/h \cdot k) \gg P(e/k)$ , y así  $P(h/e \cdot k) \gg P(h/k)$  [« $\gg$ » significa «mucho mayor que»]. (R. Swinburne, 1979, 143-145.)

10. [*¿Podría Dios haber creado hombres libres que sólo hicieran el bien?*]

Primero debiera disputar la asunción de que los males de segundo orden son acompañamientos lógicamente necesarios de la libertad. Preguntaría esto: si Dios ha hecho a los hombres tales que en sus elecciones libres a veces prefieren lo que es bueno y a veces lo que es malo, ¿por qué no podría haber hecho a los hombres tales que elijan siempre libremente lo bueno? Si no hay imposibilidad lógica en que un hombre elija libremente lo bueno en una ocasión, o en varias, no puede haber una imposibilidad lógica en que elija libremente lo bueno en cada ocasión. Dios no se enfrentaba, entonces, con una elección entre hacer autómatas inocentes y hacer seres que, al actuar libremente, algunas veces obrarían mal: estaba abierta para él la obviamente mejor posibilidad de hacer seres que actuarían libremente, pero siempre obrarían bien. Claramente, su fallo en valerse él mismo de esta posibilidad es inconsistente con su ser omnipotente y plenamente bueno a la vez. (J. Mackie, 1955, en Mitchell, 1971, 100-101.)

11. [*Teodicea irenaica*]

Tratemos ahora de formular una versión contemporánea del tipo de teodicea irenaica, basada en esta sugerencia de la inicial creación de la humanidad, no como una criatura finitamente perfecta, sino como una criatura inmadura al principio de un largo proceso de ulterior crecimiento y desarrollo. Podemos comenzar preguntando ¿porqué habría uno de haber sido creado como una criatura imperfecta y en desarrollo, más bien que como el ente perfecto que Dios está presumiblemente

pretendiendo crear? La respuesta, pienso, consiste en dos consideraciones que convergen en sus implicaciones prácticas, una tocante a la relación humana con Dios y la otra a la relación con otros seres humanos. En cuanto a la primera, podríamos tener la imagen de Dios creando entes finitos, sean ángeles o personas, directamente en su propia presencia, de modo que al ser conscientes de aquello que es distinto del yo propio la criatura es automáticamente consciente de Dios, la divina ilimitada realidad y poder, bondad y amor, conocimiento y sabiduría, que descuella sobre el yo propio. En tal situación la desproporción entre Creador y criaturas sería tan grande que las últimas no tendrían libertad en relación con Dios; en verdad no existirían como personas autónomas independientes. Porque ¿qué libertad podrían tener los entes finitos en una consciencia inmediata de la presencia de aquel que las ha creado, que las conoce de punta a punta, que es ilimitadamente poderoso al igual que ilimitadamente amoroso y bueno, y que reclama su obediencia total? Para ser una persona, ejercitando alguna medida de libertad genuina, la criatura debe ser traída a la existencia, no en la presencia divina inmediata, sino a una «distancia» de Dios. Esta «distancia» no puede, por supuesto, ser espacial; porque Dios es omnipresente. Debe ser una distancia epistémica, una distancia en la dimensión cognitiva. Y la hipótesis irenaica es que esta «distancia» consiste, en el caso de los humanos, en su existencia dentro de y como parte de un mundo que funciona como un sistema autónomo y desde dentro del cual Dios no es abrumadoramente evidente. Es un mundo, en frase de Bonhoeffer, *etsi Deus non daretur*, como si no hubiera Dios. O más bien, es religiosamente ambiguo, capaz de ser visto como un fenómeno puramente natural y de ser visto como la creación de Dios y experimentado como mediador de su presencia. En tal mundo uno puede existir como una persona frente al Creador. Uno tiene espacio para existir como un ser finito, un espacio creado por la distancia epistémica desde Dios y protegido por la libertad cognitiva básica propia, la libertad propia para abrirse o cerrarse uno mismo a la alboreaante conciencia de Dios que es experimentada naturalmente por un animal religioso. Esta imagen irenaica corresponde, sugiero, a nuestra situación humana real. Emergiendo dentro del proceso evolutivo como parte del continuum de la vida animal, en un universo que funciona de acuerdo con sus propias leyes y cuyas operaciones pueden investigarse y describirse sin referencia a un creador, el ser humano tiene una libertad genuina, incluso aterradora, en relación con su Hacedor. El ser humano es libre de reconocer y adorar a Dios; y es libre... de dudar de la realidad de Dios. (J. Hick, 1981, en Davis, 1981, 42-43.)



Bloch (1885-1977), filósofo marxista, heterodoxo, en su confrontación con la religión judeo-cristiana, realiza también una valoración original y heterodoxa de sus componentes esenciales. El título de su obra más significativa en lo concerniente a la religión, *El ateísmo en el cristianismo*, tiene una intención paradójica que sintetiza su peculiar forma de entender el cristianismo: «sólo un ateo puede ser un buen cristiano, y sólo un cristiano puede ser un buen ateo».

Así hay, pues, que comprender su propuesta como una llamada a introducir el ateísmo dentro del cristianismo, con el fin de salvar su herencia y liberarlo de factores que desvían lo mejor de su contribución a la humanidad. Pues entiende que el potencial subversivo que aporta la religión en contra de la injusticia establecida, al igual que el caudal revolucionario, quedan esterilizados por la interpretación teísta.

Precisamente, para subrayar la fuerza innovadora del cristianismo, Bloch insiste en el segundo término de la paradoja. Si un ateo no es cristiano, si no sabe rescatar el impulso propio de su religión desfigurado por la tradición teísta, su horizonte se hace unidimensional, pierde toda la riqueza de las esperanzas y utopías humanas, de las aspiraciones de la nueva tierra, que se han expresado en la tradición cristiana.

La concepción blochiana sobre la religión, desarrollada en la obra mencionada y también en importantes capítulos de *El principio esperanza*, tiene su raíz y clave de interpretación en uno de sus primeros trabajos, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. La personalidad de Münzer es presentada como modelo vivo de la fuerza emancipada del cristianismo y propio de una tendencia siempre presente en su teología. Münzer estaba dotado de un carácter apasionado, impelido por las constantes bíblicas del mesianismo quiliástico. Sus cualidades de liderazgo tuvieron la fuerza de movilizar al campesinado de la Alemania del siglo XVI, para librarlo de la explotación y servidumbre a que estaba

sometido por parte de los príncipes y señores germanos. En ese medio, contemplando las miserias de los campesinos, compadeciéndose de ellas, Münzer elabora sus encendidos discursos, que convocaban a la insurrección. La síntesis del carácter popular de su teología y su arrastre social, lo convirtieron en pieza central de una revolución, verosíblemente imposible.

Son pensadores marxistas, quienes, quizás con más interés que nadie, se han sentido obligados a examinar la figura de este predicador de masas. Probablemente porque representaba un cuerpo extraño en la tesis dogmática y escolaramente repetida de que la religión es un opio del pueblo, que adormece la rebeldía natural de las masas explotadas y sometidas. Engels intentó comprender el fenómeno de Münzer tomando por base análisis económicos y sociales. Münzer, según esta tesis, supo ser exponente e intérprete de las condiciones serviles en las que vivían los campesinos y despertó, por razones sociales, sus ansias reivindicativas. Münzer es el revolucionario del pueblo, que entiende sus demandas; por ello padece la oposición de Lutero, «el reformador burgués», aliado de los príncipes, a los que alienta a reprimir la revuelta.

Bloch considera que con esta semblanza se simplifica el extraordinario aliento de la subversión de Münzer. Se opera un reduccionismo que confunde la idea del reino de Dios, motivo de sus sermones y arengas, con un proyecto de sociedad de carácter inmanente y propósito comunista. Igualmente, otros socialistas alemanes, como Bebel y Kautsky, elaborando análisis similares a los de Engels, orillan el significado de mesianismo religioso de esta figura.

Frente a estas perspectivas, Bloch lleva a cabo una interpretación original en el contexto marxista y mucho más elaborada.

Excluye una comprensión exclusivamente político-económico de su biografiado. En la idea de la revolución de Münzer se dan cita el proletariado y el mesianismo religioso, como fundamento del imperio comunista. La religión que apasiona a Münzer, según Bloch, no es una ideología alienante que deba y tienda a desaparecer, sino que está tejida de los sueños humanos no realizados, pero todavía verosímiles, posibles. Ya en este libro, Bloch critica al ateísmo que olvida este componente anticipador, presente en lo mejor de la realidad religiosa. Pues, en esta acepción, la fe se orienta hacia el futuro, critica el presente, y genera la acción de una esperanza subversiva de la colectividad. Por supuesto que Münzer expresa sus convicciones en un credo teísta, que Bloch juzga superable; pero a la vez reconoce, que precisamente porque aquel estaba inserto en la tradición religiosa y porque era hombre religioso y teólogo, por ello —no a su pesar— era revolucionario. Su condición de creyente es la que le proporciona su calidad de rebelde. Consecuentemente, una comprensión de Münzer al uso marxista, de enfoque antirreligioso, y desde la perspectiva de una revolución exclusivamente socio-económica, yerra —según Bloch— en su objetivo por roma y reduccionista.

Münzer, en la versión blochiana, no es una anécdota extravagante de alguien que llegó por azar a la revolución, siguiendo el camino de lo religioso y la teología; por el contrario, se estima que la relación entre subversión del orden social injusto y el mesianismo religioso es algo inherente a lo mejor de la fe y de la esperanza de la tradición judeo-cristiana. Pues Münzer es justamente entendido por Bloch en la tradición del milenarismo quiliástico de Joaquín de Fiore, los husitas y los anabaptistas, precursores inmediatos de su actividad religiosa. La incidencia política como espacio para realizar la protesta activa que pretende hacer presente ya el reino de Dios es el denominador común de todas estas formas de interpretación social de la Biblia. Pues estos caminos de vida religiosa tienen su inspiración en componentes de gran relevancia en tradiciones bíblicas. A estudiarlos y confrontarse con ellos, Bloch dedica su libro *Ateísmo en el cristianismo*.

### 1. LA CRITICA IDEOLOGICA DE LA BIBLIA

Para ello, en primer lugar, Bloch realiza una crítica ideológica de los textos de la Escritura. Como consecuencia, juzga que, en la estructuración de muchos de esos textos transmitidos, en la composición y compromisos entre corrientes religiosas diversas, se puede constatar una ideologización interesada, que determina los textos definitivos. Su intención es ocultar el ardor prometeico y revolucionario que dominaba en la originaria religión judía.

Como criterio hermenéutico, Bloch propone leer la Biblia con los ojos de *El manifiesto comunista*. Su objetivo es desenmascarar las tendencias supranaturalistas de una salvación desde arriba, en las que la humanidad carece de protagonismo. Sin embargo, en esta perspectiva, se propugna una lectura que destaque el empeño bíblico de trascender la historia presente mediante la supresión de la injusticia que la encadena. La voluntad de restablecer esta tendencia terrena de los dos Testamentos impide proclamar un ateísmo obtuso, que no comprende la radicalidad de los contenidos que subyacen en las visiones religiosas.

Bloch considera que la desfiguración ideológica, efecto del trabajo reduccionista de los textos actuales, no sólo es detectable en el Antiguo Testamento sino también en el Nuevo. El ejemplo más significativo sobre el cual se nos llama la atención es la construcción teológica de san Pablo: la teología de la muerte sacrificial voluntaria y la aceptación paciente de la cruz reflejan un influjo deformador de la auténtica imagen de Jesús.

De manera similar se observa en los evangelios un desplazamiento en el significado de expresiones propias de Jesús, a fin de dulcificar su vigor rebelde.

Sin embargo, la reconstrucción ideológica no puede lograr que los rasgos primigenios, históricamente reales —velados en razón de intere-

ses grupales—, quedan totalmente sumergidos. Por el contrario, emergen como las Azores en medio del mar, para corroborar el impulso del mesianismo originario. Textos como «he venido a traer fuego a la tierra...» o sobre la creación de nuevo cielo y una nueva tierra, ejemplifican otra dimensión neotestamentaria que no ha podido ser asfixiada.

El trabajo ideológico, que interpola partidistamente —según la opinión de Bloch—, tiene como propósito destacar en la Biblia unilateralmente aquellos elementos que hagan comprenderla como un libro representativo de las clases dominantes y de los clérigos más relevantes. A estos intereses corresponde acentuar una teología centrada en componentes teocráticos, que facultan para reprimir aquellos elementos que estaban en su origen y que hubiesen hecho de la Biblia —y a pesar de todo todavía la hacen —el libro religioso más revolucionario.

Es a partir de la época de Nehemías y Esdras cuando tiene lugar la última redacción de los libros del Antiguo Testamento. La impronta sacerdotal de esta versión hegemoniza el carácter teocrático de la concepción religiosa. En aquel período, conducidos los autores de los escritos por esta ideología de casta superior, proveen de una relevancia indebida a las prácticas culturales, a la idea de la expiación del mal, exaltando la trascendencia de lo divino.

La indagación de lo oculto por esta intensa labor de enmascaramiento debe proceder —según Bloch— mediante una crítica detectora, sometiendo los textos a una revisión. El procedimiento eficaz para ello es el tradicional de *cui bonum*, que inquiera por los beneficiarios de la desfiguración del contenido subversivo de la Biblia. Para llevar a buen término esta empresa, es indispensable desentrañar los textos que representan el sentir originario y que, interrumpidos, todavía pueden ser atisbados. Pues el resultado de la tarea encubridora, no totalmente lograda, nos entrega una obra amalgamada, en la que aún es posible diferenciar lo genuino de lo que corresponde a intereses particularizadores.

La conclusión es, pues, la existencia de una Biblia subterránea, susceptible de ser detectada. Ésta es, en definitiva la Biblia popular, que reclama el advenimiento del reino escatológico. Reivindica la religión de la utopía humana, conducida por una religión no ilusa. El objetivo de esta lectura crítica es recomponer lo que ha sido distorsionado por la hipostatización de lo divino. Dios es la hipótesis de la esencia humana todavía no realizada. Aun cuando son innegables las referencias a las propuestas de Feuerbach sobre la religión, sin embargo, en el discurso filosófico de Bloch, con un proyecto más complejo y diferenciado, la religión no se disuelve en humanismo, sino que permanece como espacio irrenunciable de la utopía.

La interpretación revolucionaria de la Biblia que emprende Bloch se ocupa de rescatar y acentuar el carácter escatológico de los dos Testamentos. Y esto no como una orientación más, sino como el hilo conductor, siempre activo y presente. En síntesis reductiva, podemos



avanzar la tesis clave de que la escatología bíblica convoca a la construcción humana, prometeica, de un nuevo cielo y una nueva tierra como continuación del eón presente. Frente al evasimismo que tantas veces ha caracterizado a las perspectivas escatológicas, aquí, este tema está revestido de un aliento militante. La desfiguración ideológica, presente en los propios escritos bíblicos, ha desvirtuado la dinámica escatológica en una teología de los novísimos, que implica la dualidad del mundo, y, en último término, una visión teocrática de la realidad. Esta interpretación roba a la escatología su carácter movilizador, y no da cuenta de que precisamente es un factor inscrito en el núcleo de la religión judeo-cristiana.

Esta concepción escatológica corresponde a lo que hoy, en teología bíblica, es considerado como el mensaje central de los profetas, y que en especial en Isaías supone un fuerte compromiso en favor de un futuro distinto. Esta actitud no tiene nada que ver con una percepción de lo profético como mera recepción de noticias provenientes de lo alto. El anuncio profético entraña, por el contrario, la perspectiva del cambio hipotético en caso de que el pueblo varíe su conducta; éste se encuentra frente a una alternativa que debe elegir. El futuro está condicionado por las opciones morales del presente.

Bloch observa acertadamente que el cuño de los escritos proféticos es antigénesis. No se consideran contrapuestos a la idea de un Dios creador, pero sí en contra del *pathos* que caracteriza a los autores del Génesis. El espíritu profético niega la concepción de un comienzo de la creación en la que Dios se muestra satisfecho de su obra, mientras el hombre, como chivo expiatorio, es el culpable de la imperfección del mundo. Tanto para los profetas como para Bloch, el verdadero Génesis, la realización de la perfección cósmica y humana, no se encuentra al comienzo sino al fin. Sólo una vez culminado el *adónde* y el *porqué* de la historia quedará iluminado el *de dónde*. Sólo entonces se puede decir que surge en el mundo —en palabras de Bloch —algo que todos hemos añorado en la infancia y en donde todavía nadie estuvo: la patria. Así, *creatio est exodus, non est restitutio in integrum*.

Un proceso de deformación del carácter escatológico, que atraviesa en su forma más genuina la Biblia, puede advertirse, según la interpretación blochiana, también en el Nuevo Testamento. Sobre todo en los escritos de Juan y Pablo constatamos una interiorización del reino, encontrándonos así, en contradicción con la predicación originaria de Jesús, con un reino que no es de este mundo. Lucas había afirmado en boca de Jesús: «el reino de Dios está en medio de nosotros».

Las razones de esta interiorización, Bloch las localiza en la necesidad a la que se vieron sometidas las primitivas comunidades cristianas de acomodarse al medio hostil de los romanos en que tuvieron que desarrollarse. En el Imperio de aquéllos resultaba provocativo presentar al Maestro con fórmulas que lo sugirieran como un competidor del Emperador. Estratégicamente la interiorización de sus propuestas de

transformación social y una teología del *más allá* sustituyen al reino que queda por venir. Motivaciones semejantes explicarían la mitigación de la radical oposición es ese reino entre ricos y pobres.

## II. MESIANISMO

Es en el marco escatológico donde hay que entender el mesianismo bíblico. Éste aparece ya en las primeras páginas de los textos sagrados y culmina en la realidad del mesías Jesús.

En la interpretación blochiana, la función fundamental de Jesús es la de ser enviado y ungido, explicitado en el anuncio del reino que llega; la predicación moral tiene un carácter secundario.

Los signos mesiánicos de la Biblia son múltiples. Uno fundamental es la serpiente. Simboliza la razón que hace saltar el mundo: *Eritis sicut deus, scientes bonum et malum*. El pecado original real —en contra de la tradición dominante— habría sido no querer ser como Dios. La simbología de la serpiente, prometeicamente entendida, se halla presente en toda la Biblia. Moisés erige una serpiente de bronce en el desierto y Juan conexiona al Hijo del hombre con la serpiente: «lo mismo que Moisés levantó a la serpiente en el desierto, también el Hombre aquí tiene que ser levantado en alto para que todos los que creen en él tengan vida eterna». La gnosis ofita entendió así la simbología mesiánica de la serpiente.

Querer ser como Dios cifrado en la serpiente adquiere una correspondencia activa en querer *hacer* como Dios en la mitología de la torre de Babel. Ésta goza de mala prensa por parte de los clérigos que redactan finalmente la Biblia. Su Yahvé no tolera ningún rascacielos que alcance su morada.

Sin embargo, el propio símbolo de la serpiente se hace símbolo salvador en la Biblia como lo prueba la construcción de la serpiente de Moisés y la comparación mencionada de la muerte en la cruz de Jesús, maldito como fue maldita la serpiente misma en el Paraíso.

La serpiente del Paraíso representa la oruga de la diosa razón. Es la lucha contra un Dios que sustrae al hombre su capacidad de decisión. Y Bloch opina que aparece también el espíritu de la serpiente en el combate de Jacob con Yahvé.

El mito del Mesías-Prometeo adquiere su concreción más relevante en el Antiguo Testamento en la figura de Job. El protagonista de la historia expresa el límite de la paciencia humana y ejemplifica modélicamente el éxodo que hay que emprender, dejando atrás al Yahvé de la creación. Job asume la condena anti-capitalista de los profetas, a la vez que acusa públicamente a Dios de no oponerse al mal. En estas páginas bíblicas Job inicia una radical revolución de los valores vigentes. Se manifiesta un enorme poder utópico del hombre en el interior de la esfera religiosa.

Un hombre puede comportarse mejor que Dios. Después del éxodo de Israel de Egipto tiene ahora lugar el éxodo del hombre —representado en Job— de Yahvé. El héroe desesperado de este libro es un rebelde, un auténtico Prometeo bíblico. La esperanza de Job se encuentra ligada a la rebelión y se pone en marcha en la buena conciencia; ésta es la que le justifica en la busca de un vengador, supuesto que la justicia divina no le ofrece ya garantía. El héroe del escrito lanza sus últimos interrogantes no a la fe sino a la teodicea, y la deja al descubierto, sin bagaje argumentativo sólido para responder a las cuestiones que ella misma plantea.

Jesús es la condensación humana de la tradición mesiánica. Dentro de ella hay que leer el título de Hijo del hombre. Éste explica que Jesús no procede de arriba. Es un título contrapuesto a Hijo de Dios. Su carácter escatológico refiere al originario hombre celeste, a un Adán místico. Hijo del hombre encarna el *topos* de la emancipación del hombre. Corporifica la sabiduría de Dios que vive en todos los hombres. Este título apocalíptico no se distiende hasta el Trascendente, sino que adquiere una dimensión macrometacósmica. Apunta una nueva creación del cielo y la tierra. Vale como una contraimagen de Yahvé, latente ya de antiguo en la serpiente y en el vengador de Job.

La expresión del Hijo del hombre entraña una conexión de este nuevo Adán con la primitiva saga del Génesis, en la que se presentaba al hombre como semejante a Dios. El Hijo del hombre, en cuanto nuevo Adán, es la realización más acabada de ese hombre de similitud divina. Se avanza en su caracterización con la contraposición entre el antiguo y nuevo Adán que se desarrolla en las epístolas a los Corintios y a los Romanos. Queda patente el carácter apocalíptico del nuevo Adán, que tiene como finalidad la reparación del pasado, pero que a la vez inaugura lo nuevo, lo insólito. El macrocosmos y metacosmos del Apocalipsis llevan últimamente a un nuevo hombre. Surge así un nuevo mundo que no es ya el del incomprensible Yahvé, en el que habita el hombre abandonado. Así se concluye que el nombre mesiánico al que nos referimos contiene lo nuevo aún como escondido.

Ulteriormente, en el tiempo, se observa un abandono del título y del significado que comporta. Pero, en la primitiva comunidad, el título predominante de Jesús es aún el del Hijo del hombre. Los títulos cúltricos, el nombre de *Kyrios*, son sustituciones obradas en el área helénica. Mientras «Hijo del hombre» es una nominación que mantiene abierta la esperanza de los pobres, en otros medios sociales es borrada por el título de *Imperator (Kyrios)*.

Sin embargo, en la tradición mesiánica se transforma la apelación del día del triunfo; no es más el día de Yahvé, sino el de la venida del Hijo del hombre. Fórmula no antiteocrática, pero sí definible en un *topos* ateocrático. La realización de la humanidad se concentra en la causa del Hijo del hombre.

## III. ATEISMO EN EL CRISTIANISMO

La valoración y el relieve concedido tanto al mesianismo como a la corriente escatológica como clave de la lectura bíblica conducen a Bloch a concluir la coherencia de un cristianismo ateo. Lo cual no significa que Bloch suponga que el ateísmo es algo explicitado en la conciencia de los escritores bíblicos y de las comunidades de fe que están en la base de los textos; lo que sí se afirma es que la consecuencia última de esa religiosidad y de ese pensamiento deben culminar en formas no teístas. El teísmo es una hipostatización mal entendida de toda la fuerza movilizadora de la religión bíblica. Una interpretación desde dentro del talante bíblico debe llevar a la superación por negación del Trascendente. Se pretende así en el ateísmo una comprensión más genuina, superadora, de lo que es la entraña de la religión, aunque naturalmente hasta ahora no asimilada por los hombres de la tradición religiosa.

El Hijo del hombre es la quintaesencia de un mundo nuevo que todavía no ha llegado. El *Deus absconditus* invocado es, en definitiva, el nombre trasladado de la realidad futura significada en el *homo absconditus*. Éste se hace presente en la tradición religiosa del Hijo del hombre, que es el resumen antropológico, la cifra interpretativa de un mundo nuevo todavía no manifestado.

La imagen de la resurrección de Cristo es, en este horizonte meta-religioso, utópicamente heredable por una humanidad sabedora de no haber llegado a su límite. Ella permite reinterpretar paradigmáticamente el cumplimiento de los deseos del hombre que habita en un mundo todavía no cumplido. Cristo es la parábola de la esencia humana todavía no desvelada de un núcleo esencial intensivo, pues el *Dass* (facticidad) de lo existente no corresponde al *Was* (esencia) de lo que va a ser. El núcleo de la historia humana es un hombre todavía *absconditus*, que es el verdadero misterio de nuestra realidad inmediata todavía no realizada.

Jesús es *homousios* del Padre. Aunque Dios muera, vive místicamente en el impulso cristiano. El *topos* de Dios es asumido en la igualdad esencial de Jesús, que posibilita el abandono del Trascendente.

El ateísmo es la conclusión, pues, del discurso blochiano. Pero es un ateísmo peculiar, que mientras desaloja del *topos* de lo divino la realidad hipostasiada de un Señor de arriba no elimina el *topos*, sino que lo deja abierto para que sea ocupado por el último secreto de la realidad, el secreto del hombre; y éste es el cristianismo y después de Cristo, es nuestro reino.

Las preguntas de la teodicea que quedan en el aire al concluir la lectura del libro de Job no se resuelven con un simple «Dios no existe». Esta negación no suprime las preguntas por el sentido del mundo, de la materia. La cuestión de por qué no se ha hecho ya presente el reino de la libertad y qué justifica su retraso, cómo se justifica el materialismo dialéctico y últimamente el interrogante de la muerte.

Una vez que el opio del más allá ha sido desterrado, cuando el Trascendente ha sido negado, el ateo marxista debe apropiarse el contenido vivo de la religión muerta.

Suprimido el Trascendente permanece aún la esperanza en la escatología dentro de la historia, cuando el hombre deje de estar alienado en lo referente a sí, a los demás y a su relación con la naturaleza. Marx lo había expresado cuando había especificado el objetivo de la historia humana como la humanización de la naturaleza y la naturalización del hombre. La conciliación en la identidad que supera toda alienación. Y, dicho más escatológicamente, también había apuntado a una resurrección de la naturaleza. Desde una visión cristiana nos aparece análoga la expresión de san Pablo en Romanos, cuando afirma: «La creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella, también nosotros...» (Rm 8,22). En definitiva, se apunta a una trascendencia no extrahumana, sin Trascendente. El ateísmo como utopía concreta es simultáneamente negación de la religión y la esperanza herética de la religión, provista de sus pies humanos.

El mesianismo ateo es así el secreto hilo rojo de toda revolución y a la vez el antídoto contra toda trivialización y aniquilación de aquello que en la religión no es puro opio. La conciencia utópica trabaja en rescatar todo el plus que en la cultura, en el arte y en la religión no queda sobrepasado al perecer las ideologías que lo sustentaban. Bloch aplica a la religión una especie de *Aufhebung* (supresión) hegeliana, que suprime a la vez que mantiene y cumple lo positivo dado en el estadio anterior. Suprimir el Trascendente no es suprimir la religión y, así, el mismo Bloch sintetiza: «donde hay esperanza hay religión» o *ubi Lenin, ibi Jerusalem*.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bloch, E.: *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968.  
 Bloch, E.: *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, 1977-1980, 3 vols.  
 Bloch, E.: *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1983.  
 Gimbernat, J. A.: «Utopía y religión en la filosofía de Ernst Bloch»: *Razón y Fe* 1041 (1985), 535-544.  
 Gimbernat, J. A.: «El ateísmo religioso», en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (coords.), *Materiales para una filosofía de la religión I. Cuestiones epistemológicas*, Anthropos, Barcelona, 1992.  
 Moltmann, J.: *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1969.  
 Moltmann, J.: *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca, 1980.  
 Pérez Corral, J.: «Homo absconditus. La antropología de Ernst Bloch», en J. de S. Lucas Hernández (ed.), *Antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 1976, 216-236.  
 Tamayo-Acosta, J.-J.: *Religión, razón y esperanza*, Verbo Divino, Estella, 1992.  
 Ramos Centeno, V.: *Utopía y razón práctica en Ernst Bloch*, Madrid, 1992.

## TEXTOS

1. [*La religión como utopía humana*]

Y mucho antes de que la Ilustración derrocara a Dios como ser-objeto dado, ya el cristianismo había situado en el antiguo señor de los cielos al *hombre* y su pretensión, o más exactamente, al *Hijo del Hombre* y su secreto delegado. Feuerbach, y en muchos respectos, antes que él, Hegel, llevaron aquí sólo hasta sus últimas consecuencias lo que constituye el contenido de la pregunta: *Cur Deus homo?* Feuerbach retrotrajo los contenidos de la religión del cielo a la tierra, de tal suerte que el hombre no ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, sino Dios a imagen y semejanza del hombre, o, más exactamente, a imagen y semejanza del paradigma ideal del hombre. Con ello desaparece, es verdad, completamente Dios como creador del mundo, pero se gana, de otro lado, una gigantesca región creadora en el hombre, en la cual —con ilusión fantástica y a la vez con riqueza fantástica— aparece lo divino como imagen desiderativa humana hipostasiada de orden superior. Esta «teoría desiderativa de la religión» es en Feuerbach lo mismo que la «antropologización de la religión» o la superación de la «duplicación celestial del hombre», Feuerbach, sin embargo, sólo conoce al hombre, este sujeto duplicado en la religión, en la forma de existencia en que ha aparecido hasta ahora, y ésta, a su vez, sólo como una forma abstracta-estable, es decir, como la llamada esencia genérica del hombre. Falta en él el conjunto histórico-social del «tipo» hombre del momento, y falta, sobre todo su carácter inacabado. Los contenidos religiosos no se subsumen en absoluto bajo la trivialidad del hombre burgués que Feuerbach absolutizó, de la misma manera que no fue nunca el burgués el sujeto que hizo surgir de sí la riqueza de las imágenes de los dioses. Y menos que nada se subsumen bajo el sujeto estáticamente dado de Feuerbach las imágenes religiosas que hacen saltar en pedazos el *status*, la quiliástica del «mirad, todo lo hago nuevo» y del reino. Es evidente que sólo *la apertura del sujeto y de su mundo* estará en situación de incorporarse, igual que las proyectó de sí, las anticipaciones de una participación absoluta. La antropologización de la religión en Feuerbach presupone por eso, si es que la *religión* ha de ser antropologizada un concepto utópico del hombre, no un concepto estáticamente concluso. La antropologización de la religión presupone un *homo absconditus*, en la misma medida en que la fe en el cielo llevaba siempre en sí un *Deus absconditus*, un Dios oculto, latente. De la *res finita bourgeois*, como en Feuerbach, no se puede destilar en absoluto la *res infinita* de los contenidos religiosos ideales, porque si bien es cierto que la religión ha podido compadecerse muy bien con la ignorancia e incluso con la necedad, nunca ha podido, en cambio, compadecerse con la trivialidad: misterios son lo anti-trivial por excelencia. Y no sólo tiene que entenderse como utópico el sujeto, en tanto que reivindicación de toda la plenitud trans-

ferida a los dioses, sino también la *naturaleza* que lo circunda, la cual no puede, de ninguna manera, aparecer como conclusa, tal como la naturaleza mecánico-materialista de Feuerbach. El contenido significativo de la naturaleza todavía no se ha mostrado de modo preciso en el tiempo, sino que de igual modo que el contenido de los hombres, se encuentra todavía en una latencia utópica. El reino es exterioridad, no sólo interioridad; es orden, no sólo libertad; es esencialmente orden de aquella subjetividad que no se halla más afectada por la objetividad que lo que pudiera estarlo por algo extraño a ella: lo que significa que la objetividad que hoy circunda todavía al hombre en forma de naturaleza tiene que ser entendida y honrada en lo que en ella hay de no manifestado. La esperanza, que ha laborado en la religión y que hoy se ha hecho desilusionada, deshipostasiada y amitológica, pretende, por tanto, a través de la idea del reino, que, de igual manera que en la posibilidad subjetiva, también en la posibilidad objetiva arda una luz utópica. La luz en el establo de Belén y la luz de las estrellas inmóvil sobre aquella, encarnan la intención religiosa de lo que en el interior germina tenga también realidad en el exterior: uno y lo mismo. [...]

La esperanza cristiana consistía en que todo fuera hombre redimido, incluso la naturaleza transfigurada, en la cual ya no lucirían ni el sol ni la luna, sino que su luminaria sería el Cordero. Y ninguna crítica antropológica de la religión puede privar de la esperanza sobre la que se alza el cristianismo; lo único que hace es sustraer a esta esperanza lo que ella en tanto que tal había eliminado y convertido en confianza supersticiosa: la mitología de su verificación en el sentido de una mitología descrita y acabada, absurdamente irreal, pero hipostasiada como real. La crítica retrotrae los contenidos religiosos al deseo humano, al deseo, eso sí, mayor y más fundamental, al deseo que nunca se hace inesencial porque él mismo no es otra cosa que la intención hacia la esencia. Esta esencia puede frustrarse, y esta frustración aparece mitológicamente como el infierno, pero su no-frustración era pensada mitológicamente como conversión en Dios. Dios aparece así como *ideal hipostasiado de la esencia humana aún no llegada a ser como realidad*, aparece como entelequia utópica del alma, del mismo modo que el paraíso había sido imaginado como entelequia del mundo de los dioses. [...]

En su lugar, la antropología de la religión de Feuerbach pone una vez más de pie el *cur Deus homo*, y lo que se ha hecho transportable del cielo a la tierra produce profunda terrenidad. La noción de Dios, *con cuya trascendente irrealidad se ha enfrentado seriamente el pasado y se enfrentará el futuro*, se realiza como ideal simplemente por su disolución antropológica, aunque, eso sí, por una disolución muy distinta a la disolución en la existencia humana elaborada hasta ahora, durante la prehistoria humana. Barth o la heteronomía teísta denomina los grandes testimonios religiosos «impactos de proyectiles en el suelo», que muestran que ha habido una revelación. Feuerbach o la autonomía teísta conciben estos testimonios religiosos, y en primer lugar el bíblico, al

revés y de la única manera exacta, como protuberancias que muestran que ha tenido lugar una total extensión desiderativa de lo humano y un intento análogo de encontrar un sentido al mundo. En lugar de las muchas *esperanzas* aisladas, lo que se buscó en las grandes religiones fue la *esperanza* misma que abarcara y centrara las muchas esperanzas aisladas; pero, de ninguna manera, como *ens realissimum* y con la mentalidad de vasallo de la *proskynesis* y el trono. La verdad del ideal de Dios consiste únicamente en la utopía del reino, y la presuposición de esta es que no quede ningún Dios en las alturas, allí donde, por lo demás, ni lo hay ni nunca lo hubo. (*El principio esperanza* III, Madrid, 1980, 401-408, trad. de F. González Vicén.)

## 2. [*La justicia de Job frente a Dios*]

Un buen hombre que actúa rectamente, confía de buena gana en los demás. Pero si se le engaña vilmente, entonces súbita y perspicazmente se le abren los ojos. Job se siente en esa situación, duda, incluso niega la justicia de Dios. El malo prospera, el piadoso se marchita, esto lo ve Job en sí mismo. Padece indeciblemente y se queja a Yahvé, esto es: no busca ya más la causa de su infelicidad, no la inquires más en la propia debilidad o culpa. Sueña en otra vida fuera de sí, sobre sí, en un mejor gobierno que el visible, ya no comprende más el mundo miserable. Desde entonces la pregunta de Job jamás ha sido enmudecida: ¿dónde está Dios? El padecimiento quizás se hizo aquí menos generoso. Sin embargo, produjo un ser erguido y cuestionante. [...]

La defensa es la de Yahvé, pues su justicia se ve obligada a situarse a la defensiva. Y esto de la forma más extrema. «¿Por qué siguen vivos los malvados y al envejecer se hacen más ricos?» (21,7) ¿Y por qué los pobres tienen hambre? No padecen hambre porque sean incrédulos, sino porque los ricos los explotan y oprimen y Dios lo observa: «expresen aceite en el molino y pisan en el lagar y pasan sed. En la ciudad gimen los moribundos y piden socorro los heridos. ¿Y Dios no va a hacer caso de sus súplicas?» (24,11 s.). La misma predicación (en cierto modo) anticapitalista, antes que en Job, estaba ya presente en los Profetas, pero no la acusación contra la falta de resistencia del Dios al mal. De esta manera se inicia a partir de aquí la necesidad fatal de la teodicea. Significada a la vez por los trágicos griegos, pero sobre todo en el *Libro de Job* comienza la inmensa mutación de los valores, el descubrimiento del potencial utópico que hay en el interior de la esfera religiosa: un hombre puede ser mejor y comportarse mejor que su Dios. Job no sólo se retira del culto, también de la comunidad; esto es ataque descarnado. [...]

Sin embargo resulta enteramente suficiente la conciencia moral de Job para sostenerse plenamente contra Yahvé, el cuestionable juez, y contra los colaboradores en su función judicial, los amigos. Y aunque



no bastara, sin embargo, queda establecido que un Dios que mereciera llamarse así no tendría que condenar, sino que tendría que salvar; y que no tiene en absoluto que juzgar aquello oculto en lo que no existe ninguna intención. Un hombre aventaja a su Dios, lo supera en brillo, esto es y queda como la lógica del *Libro de Job*, a pesar del aparente sometimiento al final. La categoría originaria de la partida continúa trabajando aquí en su transformación más potente. Después del éxodo de Israel de Egipto, de Yahvé de Israel, acontece ahora un éxodo de Job de Yahvé; ciertamente, pero, ¿a dónde? [...]

Los profetas, a partir de este cambio, han intentado hacer una teodicea carente de pecado original de Satán; ésta resuena todavía en Agustín cuando remarca, a pesar de una muy abundante utilización de Satanás: El mal proviene de la carencia de Dios, Dios no es ninguna *causa efficiens* del mal del mundo, sino únicamente una *causa defficiens*. La indignación de Job, ciertamente no cesa tampoco de estar en contra de esta teodicea de la distancia de Dios, distinta de la de sus tres amigos, tanto menos cuando que contempla al propio Yahvé como un extraño demonio de la naturaleza. Una coartada de Yahvé no es tampoco ninguna excusa ni un sustitutivo de la responsabilidad cara a la miseria en el mundo; la omnipotencia real y la bondad nunca serían indiferentes ni se fatigarían. Y esto con respecto a los pecadores y con mayor razón —como constata incesante el realismo de Job—, con respecto a los justos. Toda teodicea desde entonces, si se la mide con las duras preguntas de Job, es una deslealtad. El *Libro de Job* activa a los abogados de la omnipotencia y de la bondad suma, a la vez ha impedido a *limine* todas sus armonizaciones. Para los hombres, que se han alejado tan fundamentalmente de la concepción del Dios creador o del Dios de la justicia de manera que éste ya no existe, su justificación ciertamente ya no es en absoluto ningún problema o, como parece, un problema puramente histórico-religioso. La Ilustración francesa afirmaba que la solución más simple de la teodicea es la de que *Dieu n'existe pas*. Si el ateísmo ontológico se convierte así en un ateísmo ético, conforme a como puede entenderse toda la teofanía del final del *Libro de Job*, entonces en último término todo el bien —y esto es importante—, los interrogantes y las acusaciones de Job, toda su rebelión parecen sin objeto, si se efectúa la supresión de un Dios que gobierna desde su trono.

¿Es esto, pues, realmente así, también en lo que se refiere a sus interrogantes más amargos? ¿No posee el *Libro de Job*, también para ateos de confort, ninguna otra realidad que la histórica o la psicológica, o, por supuesto, la poética? ¿No permanece insensible la naturaleza cruel, indiferente ante el hombre, también sin Yahvé? ¿No permanece en la existencia la enfermedad, el desorden, la lejanía, el desdén? ¿No permanece aquel algo en la existencia —también sin que sea cosificado ni se convierta en una hipóstasis trascendente— del que Job dice: «Inocente o culpable, mata a ambos» (Job 9,22)? ¿No permanece la muerte, a la que Job coloca las palabras, horriblemente intemporales:

¡Nada espero! El sepulcro es mi casa, he tendido mi lecho en las tinieblas, a la fosa la llamo padre; a los gusanos, madre y hermanos. ¿Dónde ha quedado mi esperanza? Mi dicha, ¿quién la ha visto? ¿Bajará conmigo a la tumba? ¿Vamos a hundirnos juntos en la tierra? (17,13-16). [...]

Permanece un universo insensible, uno, en demasía, no mediado todavía con la serie de finalidades humanas; tampoco la reacción que nos queda es la acusación, pero sí por lo menos inmensas preguntas, admiración inmensamente negativa. En lo que también concierne a lo reflexionado como teodicea, ahora hecho añicos en el *problema* de un sentido inmanente, sin ninguna apologética y sin la superstición de una superioridad última y trascendente, que es interesadamente cuidada: ¿no necesitan los sueños desiderativos de ningún consuelo —que tienen tan difícil—, sin embargo para ellos no tiene que ser previsible alguna cosa? ¿no necesitan un correlato en el núcleo del mundo las obras emprendidas contra lo inhumano? ¿no necesitan este correlato las utopías que quieren ser concretas, los planes de lo todavía-no-devenido? ¿es que no hay que entender el duro conjunto de la miseria y la tendencia a su superación, de la explotación y la dialéctica progresiva en la explotación? ¿no hay que justificar la propia dialéctica materialista, esto es, por qué necesita de un proceso tan penoso, tan horrible? ¿de dónde procede el Reino de la necesidad que oprime tan largamente? ¿por qué el Reino de la libertad no se presenta de una vez? ¿por qué tiene que trabajar tan cruentamente a través de la necesidad? ¿qué es lo que justifica su demora? Todo esto son asuntos que también permanecen en el ateísmo, supuesto que éste no se haga optimismo ahistórico e irreal, insensato. E igualmente no se convierta en nihilismo ahistórico, con el hombre como un ridículo productor de ilusiones (aunque estos hombres también pertenezcan al mundo existente), con puro extrañamiento —muerte en sí, envolviéndonos, con aquel in-humano— ser en sí cósmico-gorgónico, en donde debe enquistarse permanentemente lo que no nos-concierne nada. Los interrogantes de Job no reciben así ninguna respuesta con su éxodo que deja atrás la aparente justicia de Yahvé. Permanecen transportados, transformados, también ante la tormenta que paraliza, también ante el silencio del mundo enteramente sin Yahvé. La solución más sencilla a la teodicea no es pues sólo que *dieu n'existe pas*, pues surgen los interrogantes a la misma marcha del mundo, para nosotros insensible, salpicada de oscuridad, y a la difícil materia que se mueve en ella. La manera más sencilla consiste en que en el mundo existe siempre un éxodo, que saca del *status* correspondiente, y una esperanza que se liga a la indignación basada en las concretas posibilidades dadas de un nuevo ser. Como un apoyo en el futuro, con un proceso de ninguna manera fracasado, pero tampoco supuestamente ganado, en virtud de un incesante caminar grávido de su solución, de nuestra solución. El éxodo como el iniciado por Job, que abandona la concepción cesarista de Dios, que sitúa al hombre por encima de todo tipo de tiranía, por encima de la forma cuestionable de una justicia de arriba, también sobre la nueva mística de una

majestad de la naturaleza en sí: *este éxodo no es un éxodo que deja atrás todo éxodo*. Por el contrario: precisamente el rebelde posee la confianza en Dios, sin creer en Dios, esto es, tiene confianza en el específico Yahvé del éxodo de Egipto, aun cuando se percibe lúcidamente toda cosificación mitológica y cesa en su origen todo reflejo de señores dirigido hacia arriba. El Dios del que habla Job es conocido en sus frutos, que domina con tanta autoridad y grandeza que aplasta, avanza hasta nosotros desde el cielo como Faraón, pero Job es precisamente piadoso cuando no cree. Hay que exceptuar su fe en el éxodo y en que la última palabra no ha sido todavía humanamente expresada, la del vengador de la sangre, del que restaña las heridas, brevemente dicho, del Hijo del hombre mismo en lugar del Gran Señor. Una palabra de la que ya no se parte, dejándola atrás, sino que ella misma, sin ningún temor, nos introduce en el Arriba suprimido. (*El ateísmo en el cristianismo*, Madrid, 1983, 104-117, trad. de J. A. Gimbernat.)

### 3. [*La revolución de Thomas Münzer*]

Así, pues, la actividad principal de aquel tiempo consistía en desmantelarse e intentar una renovación. Los campesinos exigían se les devolviera aquello que antaño habían poseído en cuanto ocupantes originarios. No sólo se trataba de que la situación se enmendara para bien, sino justamente de que todo volviera a ser como antes cuando todavía existían *hombres libres*, plebeyos libres, dentro de la comunidad, y cuando la tierra, a la manera primitiva, era de todos y se explotaba en régimen comunal. Ello aparte, el campesino, despreciado y a menudo contagiado también por este desprecio, acabó por tornarse orgulloso, se sintió orgulloso precisamente de su humilde condición, tan próxima a los Apóstoles, y el sudor del trabajo se ponderó entonces plásticamente como agua que apaga el fuego, que purifica y justifica. Había, pues, también una considerable añadidura de despecho pagano en aquella era apostólica anhelada por los mejores. [...]

Con ello, los predicadores ambulantes hallaban en la Cristiandad todavía un *tercer elemento*, el más importante de todos, a saber, no solamente un despecho nuevo, individual, y una reminiscencia pagana, no sólo las conjunciones de astro y zodiaco, históricamente eficaces, pero objetivamente problemáticas, sino al propio tiempo un enorme fortalecimiento de la *interioridad del hombre*, en virtud de una hondísima transformación del marco temporal, en la cual se creía plenamente. Pues bien, preparado desde mucho tiempo atrás, el hombre dinámico se hace ahora una llamada a sí mismo, y en su actividad se va erigiendo el bien. A despecho del dolor, del inmenso miedo y temblor reinantes, arde ciertamente en todas las almas la chispa nueva venida de otro mundo, y ésta inflama al vacilante Imperio. «Y así —predica Münzer— ha de suceder a todos nosotros en el advenimiento de la fe que, de hombres carnales y terrenales que somos, nos convirtamos en dioses por gracia

de la encarnación de Cristo.» Si Dios se ha hecho hombre, se ha de entender como verdadero —y en qué medida lo sea— el que el hombre abarcado en su totalidad, el hombre abismático, se convierta igualmente en dios, tomando conciencia de la imagen de sí propio que lleva en lo más recóndito de su alma. Lo mismo da, por tanto, que las estrellas de entonces indicasen también el mal junto al bien como trabados en el más feroz combate y el bien de manera no menos engañosa; no era a partir de allí de donde se había de obrar el bien y buscar la solución, sino que únicamente la *libertad* disponía de signos y claves para acabar con la coacción de arriba, con la supeditación del destino humano al arbitrio del gobernante y del zodiaco. [...]

Mas el anabaptismo de la reforma verdadera poseía la nueva dimensión infinita de la *esperanza de contenido humano*, y desde Münzer hasta Paracelso y Bóhme no aspiró sino a que en virtud del poder de la fe quedase transformada toda tierra mala y «criaturidad» mala en oro, en la entraña del alma, en un luminoso Jerusalén, colocando una utópica *alquimia* por encima de la astrología acabada y de carácter constrictivo, torciendo con violencia a Dios hacia el amor, hacia el inminentísimo imperio de los espíritus. Nacida con las cofradías laicas de los Hermanos del Valle, promovida por Eckart y emergiendo progresivamente con Münzer, y los espiritualistas, se irguió el alma en sí propia, la libertad, en cuanto nuevo y último elemento de redención. Significaba el Cristo de la plenamente acabada dimensión del «nosotros», que atropellaba a todas las potencias terrenales, que depreciaba todos los procedimientos sacramentales y aun juzgaba a los mismos ángeles, queriendo concebir la gracia como último fondo del alma y como llegada, regreso y manifestación fenoménica de la libertad en sí. El alma se torna entonces en la única hierba todavía milagrosa, en hija y creadora de la Palabra eterna que tan sólo en Dios revela a Dios. Y esta su *revolucionaria magia del sujeto* resuena acallando tanto a los ídolos astrales como al Pantocrátor Pantheos —todavía cosificado éste también— de la Iglesia medieval; esto es, se lleva enteramente a Dios hacia la esfera de lo más íntimo, hacia el prodigio de su propia imagen intuita, aún no consciente, más allá de las cosas, del mundo y de Dios mismo. Tan en lo profundo residen, por último, el impulso y el contenido de esta revolución, la más espiritual que hasta entonces conociera el mundo en amplitud. Si el mismo Cristóbal Colón había buscado por entonces no ya la vía marítima hacia unas Indias terrenas, sino mas bien —puestos los ojos en los lejanos jardines de las Hespérides— la Atlántida o el Paraíso, con tanto mayor razón se orientaba el arca de Thomas Münzer nada menos que hacia los absolutos de Cristo y la apocalipsis. (*Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid, 1968, 68-73, trad. de J. Deike.)

# LA ESPERANZA INCUMPLIDA DE LAS VÍCTIMAS

## Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt

*Juan José Sánchez*

### INTRODUCCION

La cuestión religiosa aparece en la Teoría Crítica (TC) estrechamente ligada a la cuestión de la identidad humana, individual y colectiva, y por tanto a la cuestión del sentido de la historia en cuanto horizonte abierto, si bien nunca afirmativo, de la esperanza una y otra vez trunca-da de sus víctimas, que constituye su densidad metafísica a la vez que su pendiente, insuperable, hipoteca. La cuestión religiosa se ha planteado por eso en la TC en todo momento, no sólo en la edad tardía del desengaño y la resignación, como muchos de sus intérpretes piensan, aunque, evidentemente, en cada etapa con rasgos y acentos diversos. Pero siempre ha tenido que ver con la dimensión de la absoluta seriedad, pues en ella estaba en juego el sentido de la historia, por consiguiente el sentido de la existencia de todos y cada uno de los individuos y, finalmente, el sentido del pensamiento. Si la historia no es definitivamente reconciliada, si la pregunta radical por la justicia universal que la atraviesa no recibe cumplida respuesta, entonces, piensa M. Horkheimer, «todo el esfuerzo del pensamiento habrá sido inútil»(N, 17)<sup>1</sup>.

En este punto la TC se distancia por igual de la razón teologizada y afirmativa de Hegel como de la razón atea, pero no menos afirmativa, de Marx. La cuestión religiosa no es para ella un mero resto ideológico a superar, ni en el sentido de Hegel ni en el de Marx, sino más bien la cuestión que, como interrogante abierto en el horizonte, mantiene la crítica siempre abierta e impide que la teoría se deslice hacia la afirmación.

No es, sin embargo, en absoluto fácil sintetizar la posición de la TC de la Escuela de Frankfurt respecto a la cuestión religiosa. Hablando

1. Las obras de los autores que presento se citarán dentro del mismo texto por medio de una sigla (cf. el elenco de siglas al final del trabajo) y la referencia de página.

con rigor, el concepto de TC responde sólo, como ha mostrado convincentemente J. Habermas<sup>2</sup>, principal representante de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, al proyecto ideado y puesto en marcha por M. Horkheimer en el Instituto de Investigación Social en Frankfurt, y después en la emigración, en la década de los años treinta. Era el proyecto de llevar a cabo, en las nuevas condiciones socio-históricas, el objetivo de Marx de realizar una filosofía en la praxis revolucionaria capaz de alumbrar una nueva sociedad. En este proyecto tomaron parte científicos, sociólogos y filósofos; entre ellos, y en relación al tema que nos ocupa, en primer lugar Th. W. Adorno, después H. Marcuse, más distanciado y siempre de forma quebrada W. Benjamin y, más como compañero de diálogo que como miembro riguroso del Instituto, el teólogo P. Tillich. No obstante esta colaboración, los proyectos teóricos de cada uno de ellos divergían notablemente entre sí y del de Horkheimer. Tal vez el más cercano en aquel primer momento fue el de Marcuse, en quien, sin embargo, la cuestión religiosa apenas emerge ni se plantea, al menos explícitamente. Adorno, aunque fuera desde el principio el más estrecho colaborador de Horkheimer, mantuvo en todo momento una posición más estrictamente filosófica, centrada en la estética y la filosofía de la historia, más cercana a la de su amigo W. Benjamin que al proyecto original de TC. Benjamin venía de otras latitudes, empujado por el viento de la mística judía, pero ocupado también en el ámbito de la estética. Con todo, tanto en él como en Adorno, sobre el que ejerció un poderoso influjo, emerge y se plantea con la misma radicalidad y por los mismos motivos que en Horkheimer la cuestión religiosa. La presencia en ellos de los grandes interrogantes que atraviesan la historia del mesianismo judío, muy especialmente el anhelo de justicia universal, está, sin duda, en la base de esa cercanía de planteamientos. Pero lo importante en su caso es que la pasión que suscita la cuestión religiosa es la misma, en su raíz, que la que impulsa y determina su pensamiento. Veamos esto, ante todo, en el proyecto original de TC de M. Horkheimer.

#### I. EL DERECHO PENDIENTE DE LA HISTORIA: TEORIA CRITICA Y RELIGION

Cuando Horkheimer asume, en 1931, la dirección del Instituto de Investigación Social en Frankfurt transforma la filosofía en una teoría materialista-dialéctica de la sociedad burguesa en orden a su transformación en una sociedad humana que cumpla el derecho pendiente de la

2. Cf. J. Habermas, «Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes», en A. Schmidt y N. Altwickler (eds.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt a. M., 1986, 163 s.

historia y dé respuesta a los interrogantes que comprometen de raíz su sentido. Porque de eso, en definitiva, se trata para él: de llevar a cumplimiento las esperanzas una y otra vez truncadas de los que han soportado el peso de la historia.

1. *La esperanza incumplida de las víctimas:  
origen y verdad de la religión*

La TC arranca de una visión de la historia en tanto que historia de dolor, de las esperanzas no cumplidas y de los derechos pendientes de sus víctimas. Su punto de partida y el impulso que la sostiene, la «única instancia específica» (II, 190) que la determina es la pregunta siempre abierta por la justicia universal, el interés por la reconciliación de la historia. Ahora bien, esa pregunta es para Horkheimer, en el fondo, la misma que hace brotar, previa a la TC, la cuestión religiosa. En ésta se recogen y conservan, en efecto, «los deseos, los anhelos y las quejas de innumerables generaciones» (I, 374; cf. II, 261), «la exigencia de justicia ante la miseria real» (AdG, 60), en una palabra, la esperanza incumplida de las víctimas de la historia (cf. textos 1 y 2). Ésa es su raíz y su origen, y ahí radica el interés permanente, en modo alguno tardío, de la TC por ella.

Se trata, evidentemente, de una interpretación materialista de la religión, en línea con la de Marx en su *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* y con lo mejor del marxismo crítico occidental. Pero la sintonía mayor se da, sin duda, con el interés de Benjamin y Adorno por la cuestión religiosa, especialmente por el mesianismo judío con sus profundos interrogantes. A pesar de que por estas fechas, como ya he indicado, sus proyectos teóricos divergían notablemente del de Horkheimer, en el fondo estaban movidos por el mismo impulso que alentaba en la cuestión religiosa: rescatar la «tradición de los oprimidos», en Benjamin, «salvar lo que carece de esperanza», en Adorno.

2. *Negación de la injusticia establecida:  
función crítica de la religión*

En virtud de ese impulso que anida en su raíz, la religión tiene, según Horkheimer, una esencial función crítica. Como en Marx, la religión no es para la TC sólo expresión de la miseria, sino también *protesta* contra esa miseria. La religión, reconoce Horkheimer frente a la crítica burguesa, «no siempre ha actuado como rechazo de la praxis terrenal, sino que a veces ha desarrollado las mismas energías que hoy denuncian ese rechazo» (O, 82; cf. texto 3). De hecho, el cristianismo entró «como escándalo» en el mundo, razón por la cual los primeros cristianos sufrieron, consecuentes, la persecución y la muerte (cf. II, 324). Pero no sólo el cristianismo primitivo jugó esta decisiva función crítica, como reco-

nocieran Engels y Kautsky. Para Horkheimer, la religión, donde fue genuina, ha ejercido siempre esa función frente a la (injusta) realidad establecida. Toda religión auténtica contiene en sí «la idea de justicia» (II, 252), y por tanto en una sociedad injusta no puede ser sino una instancia crítica y desestabilizadora. «Si la justicia se halla en Dios, entonces no se encuentra en el mismo grado en el mundo» (I, 374). Ahí radica también su momento de verdad.

### 3. *Legitimación de la injusticia establecida: religión como ideología*

La religión, sin embargo, ha negado a lo largo de su historia ese momento de verdad, ha pervertido su original función crítica y ha degenerado en *ideología*, encubriendo y legitimando la injusticia establecida y traicionando, así, la esperanza truncada que late en sus propios contenidos y símbolos.

Horkheimer dedica buena parte de sus espléndidos estudios críticos sobre la formación de la sociedad y la ideología burguesas — estudios que constituyen el cuerpo de su TC — a esta perversión de la religión en ideología. El peso de su crítica recae, en línea con la crítica marxiana, sobre el protestantismo, ligado al auge y desarrollo de la burguesía y de su sistema productivo, el capitalismo. De entrada, Horkheimer reconoce la innegable función emancipadora de la Reforma frente al sistema religioso medieval (II, 45 s.). Su crítica no obedece, pues, a una posición dogmática materialista, como, por ejemplo, la del marxismo de Kautsky, que él critica expresamente (cf. II, 37 nota). Tampoco repite Horkheimer simplemente la lectura del protestantismo realizada por M. Weber. La suya es una crítica ideológica bien diferenciada, dirigida específicamente a la perversión del momento de verdad de la religión. En concreto, Horkheimer desenmascara y denuncia la decisiva función del protestantismo en la espiritualización de las aspiraciones y deseos materiales de las masas y en su introyección, transformadas en exigencias éticas, en el interior de las mismas, haciendo así posible su aceptación de la (injusta) realidad dominante y su resignada acomodación a ella (cf. texto 4)<sup>3</sup>.

Al mismo tiempo, Horkheimer critica, en línea con la crítica marxiana del protestantismo como culto del hombre abstracto, el proceso de formalización y espiritualización de los contenidos del cristianismo que eliminó su tensión y toda su carga crítica frente a la injusta realidad establecida. La Reforma, concluye, salvó al cristianismo al precio de acomodarlo a la injusta realidad dominante (I, 271; cf. texto

3. Sobre este diferenciado análisis crítico-materialista que Horkheimer hace de la función del cristianismo en los albores de la Modernidad pueden leerse dos de sus mejores trabajos: «Egoismus und Freiheitsbewegungen» (en II, 1-81) y «Montaigne und die Funktion der Skepsis» (en II, 201-259; trad. esp. en M. Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, 1982, 137-201).



5). Con ello, la religión negó una vez más su momento de verdad y traicionó el infinito anhelo de justicia universal que le dió origen y constituye todo su sentido.

Paralelo a este proceso de formalización y acomodación del cristianismo se dio en el mundo burgués el proceso de su reducción a un asunto de conveniencia y utilidad. Para la burguesía, denuncia Horkheimer, la religión no importa por sus contenidos, sino por su utilidad para legitimar el sistema dominante. El burgués recurre a la religión aún cuando no cree ya en su verdad, «hace de la religión... el mayor bien de la humanidad (mientras) adora el éxito y permanece ateo en su esencia...» (II, 47). Y esta «mentira», como viera ya con lucidez Nietzsche, atraviesa la cultura y la atmósfera europeas (cf. O, 131; I, 274 s.; textos 6 y 7).

Pero la más grave perversión de la verdad del cristianismo, y donde la crítica de Horkheimer alcanza su máximo nivel de intensidad y significado, consiste en que a lo largo de ese doble proceso Dios se ha convertido en poder y, en cuanto tal, en garante del orden establecido, sucumbiendo así al «mito de los dominantes según el cual lo que tiene poder también ha de ser bueno» (I, 105; cf. D, 338; I, 218). En esta crítica se percibe ya la certera intuición, que se hará más explícita en el segundo y tercer períodos de la TC, de que Dios, y con él la verdad de la religión, no tienen que ver con el poder, sino con el no-poder que resiste al poder, y de que en esta paradójica verdad está en juego la esperanza truncada de las víctimas de la historia. La crítica a la religión en cuanto ideología no culmina en Horkheimer, como sucede en Marx, en la negación total de la religión, sino más bien en la liberación de ese momento suyo de verdad. Una crítica que, como la del materialismo ateo burgués, e incluso como la del mismo Marx, excesivamente deudora de aquélla, elimine con la función ideológica de la religión también su momento de verdad, privaría a la humanidad, según Horkheimer, de una instancia genuinamente emancipadora (cf. O, 82 s.).

#### 4. *La serena verdad del materialismo: religión como mito o ilusión*

Reconocer ese momento de verdad no implica, sin embargo, aceptar los contenidos positivos de la religión. La crítica de la religión no puede retroceder detrás de Marx, Feuerbach y la Ilustración. Con ellos comparte también Horkheimer la convicción de que la religión es, en sus contenidos positivos, pura creación humana. Por ejemplo, la idea de una justicia absoluta y universal que late en el centro de la cuestión religiosa no es, piensa, sino «una imagen esbozada por los hombres» (I, 375), una «ilusión», más en concreto, una «extrapolación de representaciones que se han originado probablemente con el intercambio primitivo» (*ibid.*; cf. texto 9). Pero esta interpretación materialista de la religión no impide al genuino materialista crítico, a diferencia del materialista burgués, reconocer y tomar en serio «la verdad y el alcance de

los pensamientos que se han ligado al cristianismo»(I, 371). La religión brota de un anhelo que el materialista crítico comprende muy bien porque él mismo lo comparte: el anhelo de «la justicia y la bondad universales» (I, 372). La diferencia está en que el materialista crítico se niega a transfigurar este anhelo en una afirmación de fe, en un mito. Él niega el mito y así libera el anhelo y permite que «entre en contradicción con la injusta realidad existente» (I, 375).

Más allá de ese anhelo, el materialista crítico no puede dar un paso. La *afirmación* religiosa le está vedada de raíz, pues ella, como la metafísica, rebasa los infranqueables límites de la finitud. Horkheimer es absolutamente radical en este punto y asume, para sí y para los otros, todas las consecuencias de esta condición humana. El materialista comparte el infinito anhelo de las víctimas, pero no puede afirmar su contenido; su verdad se reduce a los límites de la finitud (cf. O, 149-151; texto 8). Por eso, el genuino materialista está traspasado por «el sentimiento del infinito abandono del hombre»(I, 372): él sabe que aquel anhelo de bondad y justicia universales, ese «sueño religioso de la humanidad» es, en definitiva, «irrealizable» (*ibid.*). Y aunque se rebela contra ello en nombre de la esperanza truncada de las víctimas (cf. I, 372; texto 10), acepta esa «sobria verdad»(I, 276) y vive con ella, sin recurrir al «consuelo de la religión»(I, 373).

Esta «sobria verdad» no aparta al materialista de la praxis revolucionaria; muy al contrario, ella es justamente la fuente de la que brotan «la conciencia y la acción auténticas»(I, 208), la urgencia del compromiso ante la finitud de la felicidad y la entrega desinteresada al mismo, sin la perspectiva egoísta que suele empañar la motivación religiosa (I, 65; 370). Por otra parte, esa «sobria verdad» es tan absolutamente seria para el materialista crítico que éste, a diferencia del materialista burgués, se resiste con la misma firmeza a absolutizar lo finito y sustituir la religión con la idolatría de la «relativa prosperidad»(O, 83), con una nueva religión (cf. O, 83 s.; I, 372 s.; texto 11). La sobria verdad de la finitud es para él una verdad «cargada de tristeza»(O, 149), de aquella «tristeza metafísica»(I, 372) que impide caer en el optimismo superficial y cínico de la ideología de los vencedores.

##### 5. *De la religión al socialismo: la Teoría Crítica como metateoría de la religión*

El reconocimiento del momento de verdad de la religión implica, pues, en Horkheimer la superación de la religión en cuanto mito o ilusión y va unido a la convicción de que ese momento de verdad ha abandonado ya la morada religiosa y ha pasado, reducido a sus justas dimensiones materiales, a la praxis revolucionaria capaz de hacerlo realidad en una sociedad justa y humana que colme el anhelo de justicia de las víctimas. En este sentido, la TC se entiende a sí misma como «heredera» de ese momento de verdad, por tanto como «metateoría de la religión». Pero

esta tesis tiene decisivas implicaciones para la TC, que hablan a favor de su coherencia y verdad. La única praxis, por ejemplo, que merece para ella el calificativo de revolucionaria es aquella que se toma absolutamente en serio la esperanza truncada de las víctimas de la historia. Por otra parte, la TC, fiel al momento de verdad de la religión, en concreto del judaísmo, se niega a dibujar positivamente la «sociedad correcta» en la que quedará superado, porque realizado, ese momento de verdad. La prohibición bíblica de las imágenes deja sentir ya aquí, en esta primera etapa, su influjo sobre la TC. Con todo, para Horkheimer está igualmente claro desde un principio que esa sociedad nueva —el socialismo como objetivo político y moral— debe significar realmente la felicidad de *todos* los individuos (I, 88; cf. I, 87, 94; II, 81).

Alcanzado ese objetivo, los hombres podrán vivir ya sin el consuelo ilusorio de la religión (I, 204, 373). Pero aún entonces, reconoce lúcida-mente Horkheimer, su momento de verdad no habrá llegado a su pleno cumplimiento. La genuina praxis implica por eso para él no sólo las dimensiones del trabajo y la política, sino también un momento esencial de solidaridad con las víctimas, de «compasión» (I, 95 s.; II, 210) y de «tristeza metafísica» (I, 372).

#### 6. *Duelo, memoria, solidaridad: persistencia de la religión*

Una vez superada la injusta realidad existente se habría eliminado, en efecto, la raíz social del sufrimiento de las víctimas, de la historia del dolor, pero quedaría aún para Horkheimer, como vimos anteriormente, el límite de la muerte, el *malum metaphysicum* de la radical finitud de los seres humanos que quiebra para siempre el anhelo de justicia de las víctimas y compromete, por tanto, la pretensión de la TC de heredar el momento de verdad de la religión y de llevarlo a pleno cumplimiento. Para las víctimas, toda revolución llega ya tarde, toda vía está ya de antemano comprometida «porque la humanidad, cuando llegue, no podrá ayudar ya a aquellos que han quedado en la cuneta» (cf. O, 170). «La injusticia pasada no puede ser reparada. El sufrimiento de las generaciones pasadas no puede encontrar compensación» (I, 47; cf. I, 375; II, 199). Y de ahí, justamente, de ese *horror vacui* ante la irreparabilidad de la injusticia pasada es de donde brota la «tristeza metafísica» (I, 372), el «duelo» que traspassa, según Horkheimer, todo genuino materialismo y que impide, como se ha dicho, que la crítica degeneren en el estúpido optimismo de «una nueva religión» (I, 376).

Este *pesimismo metafísico* —herencia de Schopenhauer— no es un rasgo de última hora en la TC, sino, como vemos, una experiencia básica y permanente de la misma, que le da hondura y autenticidad. Representa la otra cara del apasionado anhelo de justicia y felicidad: el rechazo de todo consuelo que no dé respuesta real a ese anhelo truncado de las víctimas. Es un pesimismo, por tanto, bajo el signo inequí-

voco de la «compasión», de la solidaridad incondicional con la suerte de esas víctimas y, desde ellas, con todos los seres finitos (cf. I, 96, 373).

Horkheimer sostuvo por eso, consecuente, esta postura materialista radical frente a su amigo W. Benjamin, quien, para rescatar la historia de los vencidos, reclamaba que el pasado no está definitivamente concluido y cerrado, como afirma la aséptica historiografía positivista (cf. Di, 91 s., 100 s.). Horkheimer compartía su rechazo al positivismo, pero rechazó al mismo tiempo la tesis de la apertura de la historia como una tesis que corría el riesgo de afirmarse a despecho de la oscuridad definitiva del sufrimiento de los vencidos. Esa tesis pisaba el terreno de la afirmación y por tanto, según Horkheimer, sólo podía tomar en serio el destino definitivo de los vencidos si era una tesis *teológica*<sup>4</sup>. Sin Dios, argumentaba ya entonces, «la justicia absoluta y universal» tiene tan poco fundamento como «la verdad eterna» y «el amor infinito» (I, 372). Pero él, por supuesto, no podía compartir este fundamento porque ello implicaba rebasar el terreno del materialismo (cf. texto 12).

Posteriormente, en *La obra de los pasajes* y en los esbozos preparatorios de las *Tesis sobre la historia*, Benjamin reconocía abiertamente que, en efecto, aquella tesis era una tesis teológica, pero una tesis que se imponía desde la experiencia de la *memoria*: «En el recuerdo hacemos una experiencia que nos prohíbe entender la historia fundamentalmente de manera a-teológica...» (cf. texto 14)<sup>5</sup>. Horkheimer, por su parte, también había valorado ya la memoria, el recuerdo, como el único lugar donde poder rescatar, tras la disolución de la confianza en «la memoria eterna» (O, 150), la historia de los vencidos y «prestar oídos a las quejas de los que han pasado» (I, 199). La historia heredaba así para él el momento de verdad de la religión (cf. O, 173), pero no se convertía por ello en teología. La historia, la memoria, tampoco pueden, a fin de cuentas, dar cumplida respuesta al infinito anhelo truncado de las víctimas, pues ellas mismas son, como sus sujetos, radical e irremediablemente finitas, caducas, percederas (I, 207; texto 13). No es posible para Horkheimer rebasar los límites de la finitud sin abandonar el terreno del materialismo.

Pero este materialismo radical no es un ateísmo prometeico, sino un materialismo trágico, torturado. Horkheimer permanece fiel a su materialismo por la misma razón por la que Benjamin reclamaba la salida de la teología: por tomar absolutamente en serio (y rescatar) la esperanza truncada de las víctimas. Pero ese materialismo consecuente sólo daba respuesta a este interrogante por la vía de la negación. Como en la bíbli-

4. Cf. M. Horkheimer, en carta a W. Benjamin del 16 de marzo de 1937, citada según R. Tiedemann, «Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?», en P. Bulrhaupt (ed.), *Materialien zu Benjamin's Thesen über den Begriff der Geschichte*, Frankfurt a. M., 1975, 87.

5. Citado en R. Tiedemann, o. e., 88; cf. también W. Benjamin, *Gesammelte Schriften* I, 3, Frankfurt a. M., 1974, 1235.

ca Raquel, la memoria del destino irreparable de los vencidos se guarda en la TC en el desconsuelo también irreparable del materialista crítico. El materialismo de Horkheimer era, como vio perfectamente su amigo Adorno<sup>6</sup>, un ateísmo contrafáctico (cf. texto 15). El anhelo de justicia no dio paso en él a «la idea de justicia», a la «ilusión». Pero ésta, como en Kant, le persiguió hasta el final como ilusión «indestructible» (I, 374), como horizonte siempre abierto y nunca alcanzado. Y en esta situación «aporética» culmina la TC en su primera etapa.

## II. ILUSTRACION Y RELIGION BAJO EL SIGNO DEL DOMINIO

A partir de 1939, a la experiencia de la barbarie del nazismo se sumó la noticia de la creciente perversión del socialismo en un nuevo «estado totalitario» con el estalinismo. Esta noticia cerraba aquel horizonte que ya el nazismo apenas dejaba abierto. La —de por sí frágil— esperanza en una alternativa real a la injusta realidad dominante se desvaneció en Horkheimer casi por entero y con ella la esperanza en el cumplimiento del anhelo truncado de las víctimas y en la reconciliación de la historia en cuanto historia de dolor. Desde ese momento Horkheimer inicia una reflexión distinta que le va a distanciar de su proyecto original de TC y le acercará a la filosofía dialéctico-negativa de su amigo Th. Adorno, e incluso a la filosofía crítico-negativa de la historia de W. Benjamin. Lo mismo que éste sostenía, en sus polémicas *Tesis sobre la historia*, escritas a las puertas de la muerte, le necesidad de una «interrupción», «un salto fuera del *continuum*» de la historia como única salida para rescatar de la catástrofe la «tradición de los oprimidos», piensa ahora Horkheimer también que el único modo de romper la «lógica» que ha llevado a esa catástrofe es «un salto fuera del progreso» (AS, 24). Sin embargo, a diferencia de Benjamin, para quien esa interrupción llevaba en sí, como hemos visto, los rasgos de la teología, de una «intervención mesiánica», razón por la cual el materialismo histórico debía poner la teología a su servicio (cf. Di, 177: primera tesis), para Horkheimer, como para Adorno, la ruptura requerida en la lógica del progreso sólo podía lograrse mediante la reflexión sobre la propia dinámica de esa lógica, una reflexión capaz de descubrir las razones por las cuales «la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie» (DI, 51). La TC dio paso, de este modo, a una Teoría Crítica de la razón misma que cuajó en la *Dialéctica de la Ilustración*, escrita por Horkheimer y Adorno conjuntamente, y se hunde la *Crítica de la razón instrumental*, elaborada por Horkheimer.

6. Th. W. Adorno, en carta a Horkheimer del 25 de marzo de 1935, citada según H. Gumnior y R. Ringguth, *Max Horkheimer*, Hamburg, 1973, 84 s.

## 1. *Ilustración contra religión: el triunfo del dominio*

En *Dialéctica de la Ilustración* Horkheimer y Adorno denuncian la inversión de la Ilustración en dominio, su recaída en el mito —el mito de lo que es—, del que precisamente pretendía liberar al hombre, y llegan en su análisis al sorprendente resultado de que las razones de tal inversión están en los orígenes mismos del proceso que ha conducido al triunfo del dominio: en la misma Ilustración. El secreto de la Ilustración, afirman, es «dominio», poder de dominación sobre la naturaleza que se venga sometiendo bajo sí a su propio sujeto: «La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres» (DI, 64). El «dominio» desplaza a la «mímesis» que regía en el mito y se convierte en «principio de todas las relaciones». Con ello, el proceso de la Ilustración, que pretendía ser, con todo derecho, un proceso de desmitologización y emancipación de la religión, de «desencantamiento del mundo» (Weber; cf. DI, 59), se convierte en un proceso de «cosificación» generalizada, de liquidación del espíritu y del sentido, de todo aquello que trasciende los hechos duros, y, finalmente, del sujeto mismo que pretendía liberar (cf. texto 16). La desmitologización, comenta Adorno, se revela como «demonología» (P, 289). El triunfo de la Ilustración no es el triunfo de la razón, sino el triunfo del dominio y el imperio de lo que hay como «algo último»: «Nada agrada tanto a lo que existe, recuerda también Adorno, como ser, en cuanto tal, el sentido» (MM, 326). Por eso, el triunfo de la Ilustración significa una nueva — ¿definitiva? — derrota de la esperanza truncada de las víctimas, el olvido de la tradición de los vencidos: «Toda reificación es un olvido» (DI, 275).

Esta es la «dialéctica de la Ilustración» que ahora denuncian Horkheimer y Adorno. Con ella, la TC desemboca en una incómoda situación aporética, pues, si la perversión de la Ilustración hunde sus raíces en la propia Ilustración, la TC no puede pretender ser tal, como ha hecho ver con razón J. Habermas<sup>7</sup>, sin caer en un círculo vicioso. Pero, ¿afecta este dilema al juicio de la TC sobre la religión? Sí, según la opinión más común, en la medida en que a partir de este momento la religión aparece, sobre todo en Horkheimer, como la única salida posible de la aporía. Pero esta interpretación debe matizarse para ser verdadera<sup>8</sup>. La crítica de Horkheimer y Adorno a la Ilustración, es verdad, parece revocar a primera vista la crítica materialista a la religión en cuanto ideología en la primera TC. Y lo mismo sucede, tal vez más claramente aún, con la crítica de Horkheimer a la conversión de la

7. Cf. J. Habermas, «Bemerkungen...», cit. 171 s; cf., J. J. Sánchez, «Sentido y alcance de *Dialéctica de la Ilustración*», en M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, 1994, 9-44.

8. Por ejemplo, la lectura del mismo Habermas en el trabajo anteriormente citado («Bemerkungen...», cit. 173 s.); y es también la tesis que subyace a los, por otra parte, excelentes trabajos de J. A. Estrada, *La Teoría Crítica de Max Horkheimer*, Granada, 1990, 80 s. y 208 s.; Id., «El Dios de un ateo: La trascendencia en M. Horkheimer»: *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984), 397-429.

razón objetiva en razón puramente formal y técnica, en «razón instrumental». Pero esta primera impresión engaña. Lo que Horkheimer y Adorno denuncian no es, evidentemente, el proceso de la Ilustración en cuanto proceso de emancipación de la razón frente al mito y la religión, sino sólo el *precio* que la humanidad ha pagado por ese proceso. El problema radica, por cierto, en que la radicalidad de su crítica hace de ese precio algo necesario e inevitable, y ello no deja, al parecer, otra opción a la TC que la renuncia a sí misma, a la razón crítica, y la salida por la religión, en Horkheimer, o por la estética, en Adorno. Pero ni uno ni otro sostiene de ese modo tal fatalidad, y en manera alguna la *Dialéctica de la Ilustración* supone un retorno a la religión más atrás de la Ilustración.

## 2. *Ilustración y religión: dialéctica y aporías*

No hay retorno a la religión, en efecto, porque *Dialéctica de la Ilustración* va acompañada de una «dialéctica de la religión» que radicaliza y universaliza también la crítica materialista a la religión en la primera TC. La inversión de la religión en ideología no es, ahora, un fenómeno burgués, sino una debilidad que afecta a la religión desde sus mismos orígenes (cf. texto 17). Para subsistir, sostienen Horkheimer y Adorno, las religiones han tenido que pactar siempre con el mundo, con la injusta realidad existente, en definitiva, con el poder, y se han convertido así en «religión afirmativa», en instancias de poder, traicionando su momento de verdad. Su éxito en la historia lo han pagado con la pérdida de su verdad (cf. DI, 254 s.; KiV, 69 s., 136 s.). Lo ha pagado, sobre todo el cristianismo, al precio irreparable de identificar al Dios del evangelio, a la bondad, que en la historia real es «abandonada al sufrimiento», con el poder que determina y triunfa en la historia (cf. DA, 254, 266 s.; KiV 71 s.; texto 18), cediendo desde el principio al mito de los vencedores (Cf. KiV, 72, 91 s.). La «dialéctica de la religión» invierte, pues, la verdad de ésta: de ser expresión de la esperanza truncada de las víctimas del poder se convierte en legitimación de ese mismo poder, en «religión afirmativa». Por eso no hay tampoco ahora para la TC retorno posible a la religión. La única salida de la aporía es, aquí como en la «dialéctica de la Ilustración», la reflexión sobre esta misma dialéctica y su denuncia, y con ellas, la recuperación del momento de verdad de la religión. El único camino abierto, afirman Horkheimer y Adorno expresamente, es la crítica y la negación, pero no la negación total e indiferenciada del mundo, como en la religión afirmativa (cf. DI, 82 s.), sino la negación determinada de la injusta realidad existente que frustra una y otra vez la esperanza de las víctimas: «Hay una sola expresión para la verdad: el pensamiento que niega la injusticia» (DI, 261). Y tampoco cede ahora la TC a la tentación de rebasar los límites de la finitud por el otro extremo, absolutizando la negación y afirmando, al modo de Nietzsche y Schopenhauer, lo negativo como la verdad. No

hay retorno a la religión, pero tampoco «veneración de lo finito» (KiV, 169). La crítica y la negación han de resistir en lo que son.

Ahora bien, ¿es viable la salida de la crítica y la negación? Y sobre todo, ¿es capaz de dar pleno cumplimiento al momento de verdad de la religión? Horkheimer y Adorno no temen expresar en este lugar la conciencia de hallarse en el corazón de la aporía, pues, en su opinión, la «dialéctica de la Ilustración» hace que también la crítica y la negación estén tocadas en su raíz por el virus del dominio, del poder (cf. DI, 266 s.; KiV, 172 s.). El «pesimismo» de la primera etapa alcanza así dimensiones universales y se radicaliza hasta cerrar toda salida racional. De hecho, para Adorno, más cercano del mesianismo de Benjamin que de la primera TC, la única filosofía que puede justificarse ante la situación desesperada a la que conduce la aporía de la razón sería «el intento de contemplar todas las cosas como aparecen a la luz de la redención» (MM, 333; cf. texto 19). Horkheimer no llega a ese extremo, aunque sí reconoce ya expresamente que sin un «momento teológico» el pensamiento pierde la memoria de los vencidos y degenera en técnica, en poder, y se conforma al mundo dominante (KiV, 7; cf. DI, 274). Sin embargo, este reconocimiento no significa una ruptura con la primera TC en el sentido de una claudicación de la crítica ilustrada y materialista a la religión y un retorno a la misma, sino sólo la lúcida y honrada conciencia de que la razón no es capaz de agotar, ni siquiera en cuanto crítica y negación, el momento de verdad de la religión. Por eso, la TC mantiene y recuerda, frente al imperio de la razón instrumental, «el pensamiento del Otro» (KiV, 9), no en cuanto afirmación, sino en cuanto esperanza ganada, a través de la negación, a la injusta realidad dominante.

### III. CONTRA LA LOGICA DE LA HISTORIA: RELIGION COMO ANHELO DE JUSTICIA

En 1949 retornan Horkheimer y Adorno a Alemania después de larga zozobra. A estas alturas, como ya hemos visto, su esperanza en el logro de una nueva sociedad se había desvanecido casi por entero. La sociedad burguesa se había negado a realizar la Ilustración, a «hacer avanzar la efímera libertad de la revolución hasta la justicia» (N, 132), y, a fuerza de no amarse más que a sí misma, había puesto en peligro esa misma libertad y a su sujeto, el individuo. En la nueva sociedad, dominada por la razón instrumental, ésa era ahora la gran amenaza, la expresión de lo negativo que desafiaba a la TC. En consecuencia, ésta se va a configurar en esta nueva y última etapa como crítica de esa amenaza, de la sociedad administrada y de su dominante razón instrumental, que conduce no sólo ya a la muerte de Dios, sino a la muerte del pensamiento mismo y de la moral, es decir, de toda instancia alternativa a la injusta realidad dominante y, por tanto, a la consolidación del triunfo de la lógica de la historia, de la lógica del poder.



Cambia por tanto la figura de la TC porque cambia la realidad a la que se enfrenta, pero el interés que la mueve y configura sigue siendo el mismo: llevar a cumplimiento la esperanza truncada de las víctimas y reconciliar así la historia de dolor. En Adorno, a diferencia de Horkheimer, esta situación confirma a la teoría en una «dialéctica negativa» que, sin embargo, responde también al mismo impulso de «salvar la esperanza de los que carecen de ella». La «dialéctica negativa» sella la indeclinable postura de quien se niega, consecuente, a dar el paso a la afirmación, a la identidad, mientras la realidad permanezca irreconciliada, sin ceder, por otra parte, a la desesperación, a la negación absoluta. Adorno se debate entre estos dos límites, y en ello, como veremos, coincide fundamentalmente con la posición de Horkheimer. Pero dado que para él la «luz de la redención» que sostiene la esperanza brilla no tanto en la religión, cuanto en el arte, en la exposición de esta última etapa me atenderé también en lo esencial al pensamiento de Horkheimer y solamente incorporaré, en cada momento, las paralelas reflexiones de Adorno en *Dialéctica negativa*.

### 1. *La lógica de la historia: fin del individuo-fin de la religión*

El Horkheimer de la última etapa no retoma su proyecto original de TC, sino que se limita a reafirmar su *Crítica de la razón instrumental* en la denuncia de la lógica de la evolución social en el capitalismo tardío. Esta lógica conduce, en su opinión, inexorablemente a la disolución del individuo en la sociedad administrada. La sociedad burguesa europea paga así el precio de su egoísmo: la muerte de su propio momento de verdad, el individuo, y la renuncia a su herencia religiosa, judeo-cristiana. Con la disolución del sujeto, del individuo autónomo, se desvanecen, en efecto, todas aquellas fuerzas que trascienden la realidad dominante: el espíritu, la fantasía, la memoria, la moral y, no en último lugar, la religión. El auge del individuo está estrechamente ligado al auge del judaísmo-cristianismo, y el final del individuo marca también el final de la religión, de su momento de verdad (cf. KiV, 20, 238 s.; SSt, 140 s.; N, 94 s., 109 s., 210 s.).

Esta valoración del momento de verdad de la religión universaliza la valoración del mismo en la primera TC, pero ha de entenderse a la luz de ésta: la afirmación del individuo en la religión no está, para Horkheimer, bajo el signo del retorno al individualismo de la sociedad burguesa, sino claramente en función de la esperanza incumplida de los individuos más débiles y oprimidos, es decir, en función de los otros. Horkheimer denuncia la disolución del individuo y de la religión porque con ella se apaga el grito del anhelo truncado de justicia que sigue atravesando la historia. No obedece, pues, esa denuncia tampoco a un deseo egoísta y antiilustrado de retorno a la religión, sino a la idéntica voluntad de rescatar y hacer valer ese derecho pendiente de las víctimas. De ahí que esa denuncia la venga haciendo Horkheimer —lo que sin embar-

go sus críticos no suelen tomar en cuenta— desde la primera etapa de su TC (cf. I, 376; texto 20).

## 2. *Capitulación de la religión ante la lógica de la historia*

Prueba evidente de esa voluntad es que la crítica a la disolución de la religión en la sociedad administrada va de la mano en Horkheimer de una no menos decisiva crítica a la perversión de la religión en línea con la ya iniciada en la etapa anterior. Horkheimer denuncia, en efecto, con nueva radicalidad la inversión tanto del «sueño del Mesías» (judaísmo) como de la «causa de Jesús» (cristianismo) en «religión afirmativa», en «mera religión», y de este modo en convención y legitimación social, en instancias de poder (cf. N, 96, 169, 190, 192; texto 21), como una traición a su momento de verdad y al infinito anhelo de justicia en él expresado y custodiado. El triunfo del cristianismo sobre el judaísmo es especialmente atacado por Adorno como triunfo de la lógica de la identidad (y del poder) sobre la negatividad persistente, expresada en la esperanza mesiánica judía. Pero tanto él como Horkheimer radicalizan esta denuncia al reafirmar la sospecha de que toda religión «nace ya como convención» (N, 16), tocada, pues, por el virus del poder, razón por la cual no toma suficientemente en serio su propia verdad, «la esperanza en el más allá» en cuanto anhelo de justicia (DN, 390), y por tanto tampoco la esperanza en la felicidad de las víctimas, si bien — matiza Horkheimer con generosidad y lucidez — esta debilidad original afecta menos «a los creyentes más pobres e ingenuos y tal vez también a Jesús de Nazaret» (N, 16).

Esta crítica radical, pero lúcida y limpia, a la religión en el último Horkheimer apenas ha sido tenida en cuenta por sus críticos y, menos aún, por los numerosos simpatizantes que le surgieron a última hora entre los creyentes, y por eso unos y otros interpretaron equivocadamente su acentuada y extraña valoración y defensa de la religión. La genuina intención de ésta, sin embargo, sólo puede captarse pasando por el crisol de la crítica. El resto es mera apologética, de un signo o de otro, y la apologética es para Horkheimer, como hemos mostrado, justamente lo contrario de la genuina intención tanto de la crítica como de la religión.

## 3. *Contra la lógica de la historia: religión, más allá de teísmo y ateísmo*

Al no tomar en serio esa crítica a la religión afirmativa se ha interpretado, en efecto, la defensa de la religión por parte del último Horkheimer como capitulación resignada y retorno a la religión del ateo revolucionario. Pero la realidad es otra.

Como en las dos etapas anteriores de su TC, Horkheimer se sitúa ahora también inequívocamente «más allá de teísmo y ateísmo»

—como él mismo formula en su conocido trabajo dedicado a su amigo Adorno (cf. KiV, 216 s.)— y, desde luego, más acá de todo positivismo. El teísmo, argumenta, ha sido desacreditado ante todo por sus mismos seguidores, que no han sabido traducir a la praxis su fe en un Dios de bondad y han pactado con la injusticia y el poder (cf. SSt, 131 s.; KiV, 345); y es, además, insostenible en cuanto religión afirmativa, tanto frente al desafío del sufrimiento en el mundo —¡toda teodicea es un sarcasmo para las víctimas!— como frente a las exigencias de la ciencia: «Religion à la lettre, formula Adorno, se parece ya a la ciencia ficción» (DN, 397; cf. Horkheimer, N, 131; KiV, 349). Pero también el ateísmo ha cedido a la seducción del poder y se ha convertido en «anti-religión afirmativa», en ideología de los vencedores (KiV, 223). Y lo mismo que el teísmo, aunque en sentido contrario, pisa un terreno que, al menos desde Kant, le está vedado al conocimiento porque rebasa los límites infranqueables de la finitud. Ninguna afirmación o negación, ningún enunciado positivo sobre el Absoluto puede justificarse ante la razón finita humana. Para Horkheimer sigue siendo una tesis incuestionable que «nada puede afirmarse sobre el Absoluto» (FTh, 222), lo mismo que para Adorno, como dejara sentado Kant, no se puede pasar «de la idea del Absoluto... a la afirmación de que por tanto el Absoluto existe» (DN, 385). Toda afirmación, como toda negación, del Absoluto es pura ilusión y por tanto «religión en el mal sentido» (N, 92).

Pero el peligro en esta última etapa no es para Horkheimer el teísmo, ni su contrario el ateísmo, sino el positivismo. Ello explica que su esfuerzo se centre en rescatar, frente a la violencia del nuevo mito — del mito de los hechos — y su legitimadora razón instrumental, la verdad de la religión. Ahora bien, esa verdad sigue estando para él en la negación del mundo como es, en la negación de la injusta realidad dominante y de la lógica que lleva una y otra vez a su triunfo sobre la justicia y la esperanza incumplida de las víctimas. Religión «en el buen sentido», dice, es «el inagotable anhelo, sostenido en contra de la realidad, de que ésta cambie, que se acabe el destierro y llegue la justicia» (N, 92). Es decir, la verdad de la religión sigue siendo para Horkheimer, ahora como antes, el anhelo de justicia universal cumplida, incondicional. Pero este anhelo no es un mero deseo piadoso, siempre fácil y en el fondo egoísta, sino que debe ganarse, mantenerse vivo y verificarse «en contra de la realidad», en una praxis que niegue la injusticia dominante y haga posible la justicia universal anhelada. En este preciso sentido, y sólo en este preciso sentido, es en el que la TC asume, ahora como antes, si bien ahora, es verdad, con nuevo acento frente al imperio de la razón positivista instrumental, el momento de verdad de la religión. El «deseo», recuerda Adorno, es para la Ilustración «un mal padre del pensamiento»; pero el problema, matiza, no es el deseo mismo, sino la relación de éste con el pensamiento (DN, 405). El anhelo de justicia que constituye la religión no es un deseo egoísta y resignado, nostálgico, sino la esperanza contrafáctica de que la (injusta) realidad dominante

no sea la última palabra, de que la esperanza incumplida de las víctimas no quede definitivamente truncada. Un anhelo, por tanto, y una esperanza sostenidos en favor de los demás. Como acertó a formular W. Benjamin, «la esperanza nos ha sido dada en favor de aquellos que carecen de ella» (GS, 201). Una religión que gire en torno a la propia felicidad del sujeto es una religión pervertida (cf. N, 107, 116, 175).

Asumir la verdad de la religión implica por eso para Horkheimer dos elementos esenciales en la praxis que sostiene el anhelo: de una parte, la insobornable *libertad* frente a los ídolos, frente a cualquier absolutización de lo finito que, como ya denunciara Nietzsche, viniera a llenar el vacío del dios destronado (cf. GÜ, 124; KOCH, 265; N, 215), y, de otra, la *solidaridad* incondicional con las víctimas de la idolatría y, desde éstas, con todos los seres finitos (GÜ, 160; n. 173, 200; FTh, 226 s.). En el momento de la libertad frente a los ídolos se conserva la verdad del pensamiento del Absoluto y en el momento de la solidaridad, la verdad de la unidad esencial de todo lo finito. Y estos dos elementos se implican, a su vez, mutuamente: no hay genuina libertad que no lleve desde sí a la solidaridad y se realice en ella; no hay auténtica solidaridad que no hunda sus raíces en la libertad ante los ídolos.

Esta mutua implicación significa, por una parte, que según Horkheimer el pensamiento del Absoluto está íntimamente ligado a la solidaridad, más aún, se constituye en la misma praxis de solidaridad con las víctimas y con todos los seres finitos. Desligado de esta praxis, ese pensamiento degenera en religión «en el mal sentido». Y esta es la perspectiva desde la que debe interpretarse la reivindicación por parte del último Horkheimer del «anhelo del totalmente Otro», que tanto disgustó a unos y fascinó a otros. En modo alguno se trata de la capitulación del crítico, ya anciano y resignado, ante la religión (en el mal sentido). No hay en ella ruptura con la intención crítico-práctica de la primera TC, aunque ésta se ejerza ahora de modo muy distinto, ni con el objetivo de lograr una sociedad libre y justa que cumpla el anhelo truncado de las víctimas. Porque el anhelo que reivindica Horkheimer brota justamente, como acabamos de mostrar, de la praxis de solidaridad con esas víctimas. Es un anhelo *práctico y contrafáctico*: un postulado de la razón práctica, que, como señala también Adorno, «sólo se alimenta de experiencias inmanentes» (DN, 396; cf. texto 26), es decir, se sostiene en contra de la realidad dominante, en contra de la lógica de la historia, y por tanto no como negación total e indiferenciada de la inmanencia, al modo del «todo es vanidad» de las religiones positivas (*ibid.*), sino como negación determinada de la injusticia existente. De ahí que Horkheimer no hable tanto de «anhelo del totalmente Otro», que ha sido la expresión más explotada, sobre todo por los creyentes, pero que sólo aparece en una entrevista, cuanto de «anhelo de la justicia universal cumplida» (DZ, 32). Sus expresiones son, a este respecto, inconfundibles: es «la esperanza de que la injusticia que atraviesa la historia no permanezca, que no tenga la última palabra» (SA, 61), el

«anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente» (SA, 62), el «anhelo consciente de que exista un Absoluto distinto de este mundo fenoménico» (SSt, 176), y semejantes (cf. texto 22). Y en este mismo preciso sentido interpreta él también, como por su parte Adorno, el postulado kantiano (cf. KiV, 212; DN, 384 s.; textos 23 y 27)<sup>9</sup>.

Pero la mutua implicación de libertad y solidaridad significa, por otra parte, que para Horkheimer la genuina praxis de solidaridad con las víctimas y con todos los seres finitos se da en íntima relación con el pensamiento del Absoluto, más aún, contiene en sí ese pensamiento como un momento teológico, no la afirmación del Absoluto, pero sí el anhelo de que el mundo finito, traspasado por la injusticia, no sea todo y definitivo. La praxis solidaria ha de ser tal, como ya viera Kant, que «no se pueda pensar que no existe un más allá» (KiV, 381; SA, 60; FTh, 225). Es la misma experiencia que expresa Adorno cuando dice que «el pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia» (DN, 401; texto 28). Y esta es la perspectiva desde la que adquieren su sentido genuino las también extrañas afirmaciones del último Horkheimer sobre la necesaria fundamentación de la moral en la teología (cf. SSt, 123; FTh, 130; KiV, 236; SA, 60 s.; texto 24). De ninguna manera propugna con ellas Horkheimer un retorno al teísmo, o religión en el mal sentido, como único modo posible hoy de fundar la moral<sup>10</sup>. No hay para él, como tampoco para Adorno, retorno posible a la afirmación (cf. ND, 378, 385). Lo que Horkheimer reivindica es una praxis que, más allá del optimismo prometeico de Marx y en contra de la lógica pragmática de la razón positivista-instrumental, contenga en sí el momento de la *pregunta* por el Absoluto como pregunta por la justicia universal e incondicionada que sigue pendiente en la historia. Sólo una praxis que contenga en sí este momento es para él, ahora como antes, suficientemente seria y genuina. Y con esta exigencia no hace más que ser fiel al interés que mueve su TC desde el principio: el interés por hacer justicia al anhelo frustrado de las víctimas.

9. En este sentido, el teólogo J. Moltmann ha interpretado, en mi opinión acertadamente, las polémicas declaraciones del último Horkheimer sobre el «anhelo del totalmente Otro» (cf. *El Dios crucificado*, Salamanca, 1975, 313 s.). No así H. Küng, que hace una lectura más vaga y también más apologetica (cf. *¿Existe Dios?*, Madrid, 1979, 665 s.). En todo caso, lleva razón frente a él J. Muguerza, en su breve, pero aguda, interpretación del pesimismo y del «anhelo» del último Horkheimer (cf. «La crisis de identidad de la filosofía de la identidad. Una aproximación teológico-política»: *Sistema* 36 [1980], 30 s., ahora recogido y refundido en *Desde la perplejidad*, México-Madrid-Buenos Aires, 1990, 452 s.).

10. Como también se inclina a pensar J. Habermas (cf. «Bemerkungen...», cit., 174). En un reciente trabajo ha vuelto J. Habermas de lleno sobre las polémicas declaraciones del último Horkheimer, sosteniendo más explícitamente aún que la valoración de la religión que en ellas hace descansa en el radical escepticismo frente a la razón en que cae tras *Dialéctica de la Ilustración* (cf. «Zu Max Horkheimers Satz: "Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel"», en *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. M., 1991, 110-126, espec. 113 s.). Más matizada me parece también la lectura que de la misma tesis hace J. Muguerza en el trabajo antes mencionado (cf. «La crisis de identidad...», 31 s.).

#### 4. *Resistir en la finitud: tristeza metafísica y solidaridad*

Por si la unidad dialéctica de anhelo y solidaridad dejara alguna duda con respecto a la continuidad esencial de la TC en la postura frente a la religión, queda aún un último elemento que la confirma plenamente: el pesimismo metafísico, que no sólo no es revocado en esta última etapa, sino que, antes bien, emerge en ella con nueva radicalidad. La TC reencontra en él sus raíces, el primer sustrato del influjo de Schopenhauer. La unidad dialéctica de anhelo y solidaridad no se da a despecho del materialismo radical de la primera TC, sino sobre su misma base, incluso acentuada. Los aforismos de este último período son, a este respecto, de una densidad y coherencia notables. En ellos queda definitivamente sentado que nada nos permite franquear los límites de la finitud, tampoco el anhelo del Absoluto. Más aún: que este anhelo sólo es auténtico, libre de todo ribete nostálgico, egoísta, interesado, si se da asumiendo con absoluta seriedad los límites de la finitud, resistiendo la ilusión, la «fe engañosa de los felices» que, como «el grito de los torturados que acusa al mundo», se pierde en el vacío con la muerte (N, 127 s.). Horkheimer se mantiene en su desconsolada postura materialista frente a la ruptura teológica de W. Benjamin, y ello, como vimos, movido por la misma motivación. Esta conciencia radical de la finitud, a su vez, hace surgir en la TC, frente al optimismo ilustrado de Marx y al pesimismo negativo de Schopenhauer, pero sobre todo frente a la indiferencia superficial del positivismo, la imperiosa pregunta por el futuro de la esperanza truncada de las víctimas. Esa pregunta, que es, en definitiva, la pregunta por el Absoluto, no se puede acallar so pena de ceder la última palabra a la injusta realidad existente, al mito de lo que existe, al «sistema cerrado de la inmanencia» (DN, 400), como dice Adorno, al *continuum* de la historia que, como denunció acertadamente Benjamin, es la historia de los vencedores. Esa pregunta es, reconoce ahora expresamente Horkheimer, «la pregunta fundamental de la filosofía» (N, 11; cf. texto 25), la pregunta que, como viera lúcidamente Kant y reconoce igualmente Adorno (cf. DN, 392, 404; texto 29), hace que la ilusión aceche irremediablemente al pensamiento e impide que la misma negación se convierta en absoluto a costa de la esperanza de las víctimas. Y, en cuanto tal, es el límite extremo de la TC. En ella no se da el paso a la afirmación, pero tampoco se cede a la resignación, y menos aún a la instalación en la finitud. Sólo expresa la profunda «tristeza metafísica» (DZ, 32) sin la cual el anhelo de justicia degeneraría en mera nostalgia. Este anhelo brota de aquella tristeza, y ambos hallan su verdad en la praxis solidaria con las víctimas. La última postura de la TC coincide ahí plenamente con la primera. Porque lo que rige para ella ahora es lo mismo que contaba entonces: la conciencia de que, si la esperanza truncada de las víctimas no halla cumplimiento, «todo el esfuerzo del pensamiento habrá sido inútil» (N 17)<sup>11</sup>.

11. Uno de los intérpretes que han captado con mayor profundidad el sentido y la continuidad

## IV. LA RAZÓN, SOLA, ANTE LA IDENTIDAD HUMANA

La segunda generación de la Escuela de Frankfurt, y en concreto J. Habermas, tomó su punto de partida en el *impasse* en que, en su opinión, quedó la TC de Horkheimer y Adorno tras la *Dialéctica de la Ilustración*, y todo su esfuerzo ha consistido en sacarla de esa situación aporética y volver a construir, sobre bases nuevas y en la nueva situación histórica, el proyecto original de teoría materialista-crítica de la sociedad. En esta reconstrucción, que tiene tras de sí ya una larga, rica y compleja trayectoria, desde la teoría de los intereses del conocimiento hasta la Teoría de la Acción Comunicativa, pasando por la pragmática universal, la religión pierde la relevancia que, como hemos visto, tuvo en la TC de los fundadores de la Escuela.

En la primera etapa de esa reconstrucción, la emancipación humana queda ligada trascendentalmente, por tanto de forma excesivamente lineal y aporética, al proyecto de filosofía como crítica y de ésta como autoliberación (cf. CI, 193 s.). En ella no emerge siquiera la problemática religiosa. Pero pronto el propio Habermas abandona esta primera postura como excesivamente dogmática y, bajo el influjo de la filosofía del lenguaje, comienza a concebir la TC como praxis de comunicación o interacción de los agentes sociales. En esta nueva figura la emancipación humana se plantea en términos de *identidad*, y ésta no aparece ya garantizada trascendentalmente, sino como término de esa praxis, histórica y falible, de interacción (cf. RMH, 85 s.). En este contexto aparece la primera referencia explícita de Habermas al fenómeno religioso, y es, por cierto, una referencia negativa. La religión tampoco tiene en esta etapa nada que decir a la razón crítica. De una parte, Habermas acepta como proceso irreversible la tendencia ascendente al «ateísmo de masas» —a la disolución de la religión denunciada por Horkheimer—, y este fenómeno le confirma la progresiva irrelevancia de la religión para la configuración de la identidad humana, individual y colectiva (cf. RMH, 92 s.); y de otra, la religión no parece tener para él otra función que la de ofrecer un consuelo ilusorio en las situaciones límites, consuelo al que la razón crítica renuncia gustosa por coherencia propia (cf. PLCT, 145). Con todo, a partir de esta etapa Habermas comienza a expresar también un creciente temor a que con la religión la humanidad pierda sus contenidos utópicos (cf. PFP, 311). Y conforme su postura deja atrás el paradigma de la subjetividad (y de la identidad como autoemancipación) y se construye desde el paradigma de la intersubjetividad (y de la identidad como proceso de interacción comunicativa), la religión va tomando para él una creciente relevancia

de la postura de Horkheimer con respecto a la religión ha sido, en mi opinión, W. Post: cf. *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*, München, 1971; «Mündete die Kritische Theorie in negative Theologie? Zu Max Horkheimers postum herausgegebenen Notizen 1950-1969»; *Orientierung* 40 (1976), 22-24; «M. Horkheimer», en K. H. Weger (ed.), *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*, Barcelona, 1986, 196-201.

cuantitativa y cualitativa. De entrada reconoce que la idea de la praxis comunicativa hunde sus raíces en la tradición religiosa de la alianza y de la comunicación con el otro (cf. NU, 202, 205; DM, 384 s.; texto 30). Reconoce, además, que la TC, ahora en la figura de Teoría de la Acción Comunicativa (cf. TAC I y II), no puede «agotar» la utopía custodiada en esa tradición —la utopía de la comunicación perfecta, universal, de la justicia cumplida—, sino sólo poner las bases para una praxis que elimine o al menos aminore «el sufrimiento de las criaturas mortales» (PP, 186 s.; texto 31).

Respecto a la esperanza truncada e irreparable de los vencidos, que suscitó, como hemos visto, toda la problemática religiosa de Benjamin, Horkheimer y Adorno, Habermas sostiene, en coherencia con la «modestia» del alcance de su teoría, un planteamiento puramente inmanente y profano (cf. DM, 26). Para él, la respuesta racional y humana a ese derecho pendiente de la historia es la solidaridad del recuerdo, de la memoria (cf. DM, 27). Tampoco aquí se impone a su teoría crítica la cuestión religiosa. Pero en los últimos escritos reconoce cada vez más explícitamente que esa teoría no puede agotar los «contenidos semánticos» —el momento de verdad, que diría Horkheimer— de la religión, ni puede cumplir su función emancipadora sin «apropiarse» las respuestas de las tradiciones religiosas, al menos de las grandes religiones universales: el saber salvífico de las religiones (PP, 25 s., 62 s.; cf. texto 32). Lo cual sugiere que Habermas se está acercando, en el desarrollo de su teoría, a la intuición original que sostuvo en todo momento la TC de sus maestros de que la cuestión de la esperanza truncada de las víctimas, del anhelo incumplido de justicia, encierra en sí un momento que apunta más allá de los límites de la inmanencia, aun cuando la teoría no pueda afirmar nada fuera de esos límites. Si así fuera, estaría reconociendo también, como ellos, el momento de verdad de la religión como un momento insuperable, como horizonte que ninguna teoría puede absorber del todo y al que la misma razón hará bien en abrirse si quiere ser y permanecer plenamente humana<sup>12</sup>.

12. Para un análisis y una valoración más detallada de la postura de Habermas con respecto al hecho religioso, cf. J. M. Mardones, *Razón comunicativa y teoría crítica*, Bilbao, 1985, 286 s.; Id., «Religión y teoría crítica. El potencial crítico de la religión frente al proyecto de J. Habermas», en Instituto Fe y Secularidad, *Memoria académica 1989-1990*, Madrid, 1990, 5-16. En un reciente trabajo, que llegó a mi conocimiento cuando este texto estaba ya en imprenta, Habermas responde ampliamente a un conjunto de teólogos, que han entrado en un diálogo crítico con su obra, y matiza en diversos puntos su postura. Aun manteniéndose en un «ateísmo metódico», su Teoría de la Acción Comunitaria se abre a una «trascendencia desde dentro», que hace eco de la exigencia de la justicia universal que movió a la TC desde el principio al final. Habrá que esperar nuevas reflexiones (cf. «Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesselts», en *Texte*, cit., 127-156).



## BIBLIOGRAFIA

- Estrada, J. A.: «El Dios de un ateo: La trascendencia en M. Horkheimer»: *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984), 397-429.
- Estrada, J. A.: *La Teoría Crítica de M. Horkheimer*, Univ. de Granada, 1990.
- Holl, H. G.: «Religion und Metaphysik im Spätwerk M. Horkheimers», en A. Schmidt y N. Altwickler (eds.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Fischer, Frankfurt a. M., 1986, 129-145.
- Jay, M.: *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, 1989.
- Küng, H.: *¿Existe Dios?*, Taurus, Madrid, 1979, 665-667.
- Lutz-Bachmann, M.: «Humanität und Religion. Zu M. Horkheimers Deutung des Christentums», en A. Schmidt y N. Altwickler (eds.), *Max Horkheimer heute*, cit., 108-128.
- Mardones, J. M.: *Dialéctica y sociedad irracional. La teoría crítica de la sociedad de M. Horkheimer*, Univ. de Deusto, Bilbao, 1979.
- Mardones, J. M.: *Razón comunicativa y teoría crítica*, Univ. de Deusto, Bilbao, 1985.
- Mardones, J. M.: «Religión y teoría crítica. El potencial crítico de la religión frente al proyecto de J. Habermas», en Instituto Fe y Secularidad, *Memoria académica 1989-1990*, Madrid, 1990.
- Metz, J. B.: *La fe en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid, 1979.
- Moltmann, J.: *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1975, 313 ss.
- Muguerza, J.: *Desde la perplejidad*, FCE, México-Madrid-Buenos Aires, 1990, 441-467.
- Pcukert, H.: *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentaltheologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Patmos, Düsseldorf, 1976.
- Post, W.: «Horkheimer», en K. H. Weger (ed.), *La crítica religiosa en los tres últimos siglos*, Herder, Barcelona, 1986, 196-201.
- Post, W.: *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk M. Horkheimers*, Kösel, München, 1971.
- Post, W.: «Mündete die Kritische Theorie in negative Theologie? Zu M. Horkheimers postum herausgegebenen Notizen 1950-1969»: *Orientierung* 40 (1976), 22-24.
- Mate, M. R.: *La razón de los vencidos*, Barcelona, 1991.
- Ries, W.: «“Die Rettung des Hoffnungslosen”. Zur “theologia occulta” in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos»: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30 (1976), 69-81.
- Rohrmoser, G.: «Adorno», en K. H. Weger (ed.), *La crítica religiosa*, cit., 19-23.
- Schweppenhäuser, H.: «Die Religion in der Kritischen Theorie»: *Der Evangelische Erzieher* 23 (1971), 173-181.

## TEXTOS

## I. MAX HORKHEIMER

## [Origen y verdad de la religión]

1. Con todos los problemas que puede contener el pensamiento de la eternidad, serán más bien los que sufren, en su desesperación, quienes lo producirán, y no los funcionarios encargados de ello. Este pensamiento tiene la propiedad de aparecer más puro y sublime en la esperanza más ingenua y sensiblemente más tosca que en la metafísica y la teolo-

gía espiritualistas (O, 172). Si uno está profundamente caído, expuesto a una eternidad de tormentos que los demás hombres le infligen, entonces eleva, como una ilusión liberadora, la idea de que vendrá uno que está en la luz y le permitirá de nuevo conocer la verdad y la justicia. No es necesario que ello ocurra mientras él vive, ni siquiera durante la vida de aquellos que le torturan a muerte; pero un día, no importa cuándo, todo esto se arreglará (O, 173).

2. En la idea de Dios se guardó durante mucho tiempo la fe en que existen otras medidas que las que rigen en la naturaleza y la sociedad... En la religión están contenidos los deseos, los anhelos y las quejas de innumerables generaciones (I, 374). En las ideas de Dios a lo largo de la historia se reflejan los deseos de los hombres, el anhelo de vida eterna, de sentido y de justicia (II, 361). El pensamiento de Dios... dio marco a los infinitos deseos y sentimientos de venganza, a los planes y anhelos que brotaron en conexión con las luchas históricas (I, 288 s.).

[*Religión, instancia crítica*]

3. El aparato religioso no siempre ha actuado como rechazo de la praxis terrenal, sino que, a veces, desarrolla energías que hoy denuncian este rechazo. La idea de una justicia incondicionada, frente a la justicia terrenal, está contenida en la resurrección de los muertos y en el juicio final. Si al mismo tiempo que este mito se rechazara aquella idea, entonces se privaría a la humanidad de un pensamiento activo...(O, 82s.). El cristianismo ha perdido su función cultural de dar expresión a ideales en la misma medida en que se fue convirtiendo en aliado del Estado (I, 374).

[*Religión como ideología*]

4. La adaptación de las masas a la nueva situación (*sc.* capitalista-burguesa) se llevó a cabo mediante la renovación del cristianismo, en el protestantismo y en el catolicismo después de Trento... Los de abajo ya no deben mirar, esperando, a los de arriba, y tampoco los hombres a Dios, para que los poderosos acojan a los impotentes y cuiden de ellos. Tal esperanza es insensata y debe rechazarse. No a los de arriba debe el individuo dirigir sus exigencias, sino a sí mismo (II, 211).

5. Desde hace unos siglos se han hecho esfuerzos para concebir a Dios sólo como espíritu trascendente y finalmente como insondable... Así se despojó a Dios de toda cualidad cognoscible, de modo que sus caminos se distinguen totalmente de los terrenales. Sus caminos se hicieron tan oscuros como las prácticas mercantiles de los fabricantes y banqueros (O, 173).

6. La religión juega un papel diferente en la vida de las clases sociales. Mientras que para aquellos que soportan el peso de la sociedad ella

se convierte en consuelo que los aparta de la desesperación, como también de la revolución, en el individuo de la clase dominante cumple la función de sancionar tanto su situación personal como la de la sociedad (II, 229).

7. En esta cultura es extraño a la vida tomar en serio su religión, como también lo es tomar en serio los valores no religiosos, la justicia, la libertad, la verdad. Hay que comprender el reconocimiento de estos valores como *façon de parler*; hay que respetar sólo a los poderosos, pero a los pobres y desvalidos hay que venerarlos en la religión, es decir, en el espíritu, y en la realidad tratarlos a patadas; ...hay que venerar al Señor en la cruz, y llevarlo al patíbulo en la vida; hay que perseguir a quien ataca al cristianismo con los labios, pero impedirle que contribuya a su realización... El compromiso entre la realización de la religión y su contraproducente abolición es la conciliación con Dios mediante la mentira que todo lo abarca (O, 131).

[*Religión como mito o ilusión*]

8. No es posible metafísica alguna; ninguna afirmación positiva sobre lo absoluto es posible... Incluso el pensamiento de una instancia absolutamente justa y buena, ante la cual desaparece la oscuridad terrenal, la bajeza y suciedad de este mundo, que hace existir y triunfar la bondad desconocida y pisoteada por el hombre, es un pensamiento humano que desaparece y muere con aquellos que lo conciben. Este es un conocimiento entristecedor (O, 149). Esta concepción está expuesta a la objeción de lo incompleto de nuestro saber. Quizá una vida impotente y atormentada, plena de bondad, no está perdida, quizá haya un mañana eterno. No lo podemos saber. Pero tampoco podemos saber si la bondad no se transformará en infierno, y no en paraíso, y si el gobierno en la eternidad no será en realidad tan malo como se muestra en el tiempo... (O, 150 s.).

9. La bondad todopoderosa que debería compensar los sufrimientos en la eternidad ha sido desde siempre sólo la proyección de la participación humana en el universo mudo (I, 199). Es la idea de justicia plena, cumplida, que no se puede realizar jamás en la historia... Se trata por tanto de una ilusión, de una extrapolación de representaciones que tuvieron su origen probablemente en el primitivo intercambio social... Pero el impulso para este ir más allá de lo posible, para esta rebelión impotente contra la realidad, pertenece al hombre tal como ha llegado a ser históricamente (I, 375).

10. Él (*sc.* el materialista) sabe que el anhelo de felicidad eterna —ese sueño religioso de la humanidad— no se puede cumplir. Pensar que las oraciones de los perseguidos en extrema necesidad, que las de de

los inocentes que tuvieron que morir sin esclarecimiento de su causa, que las últimas esperanzas en una instancia sobrehumana no alcanzan su objetivo, y que la noche que no ilumina ninguna luz humana tampoco es traspasada por luz divina alguna, es algo monstruoso... Pero, ¿acaso ha sido la monstruosidad alguna vez un argumento consistente contra la afirmación o negación de un estado de cosas? (I, 372).

11. La ausencia absoluta de cualquier creencia en la existencia de un poder independiente de la historia, y que no obstante la determina, pertenece a la honradez intelectual más primitiva del hombre moderno. Pero ¿qué difícil es no hacer de esto una nueva religión!... Contra los servidores filosóficos de la religión sea dicho (sin embargo) que la necesidad de hacer de la irreligiosidad una religión es una necesidad fáctica, no lógica. No hay fundamento lógico alguno para poner, en lugar del absoluto derrumbado, cualquier otro absoluto; en lugar de los dioses desterrados, otros; en lugar de la adoración, la negación. Los hombres pueden por sí mismos olvidar la irreligiosidad, pero son demasiado débiles para ello (O, 92).

*[Religión como duelo y solidaridad]*

12. La afirmación de que la historia no está concluida es idealista mientras no asuma y conserve en sí el momento de su cierre. La injusticia pasada sucedió ya y está concluida. Los abatidos están realmente vencidos. Aquella afirmación es, en última instancia, teológica. Si se toma la apertura de la historia con toda seriedad, entonces hay que creer en el Juicio Final, pero para ello está mi pensamiento demasiado transido de materialismo (Tiedemann 87). ■

13. Lo que les ha pasado a los hombres que cayeron no lo sana ya ningún futuro. No serán jamás llamados a gozar en la eternidad. La naturaleza y la sociedad han hecho su obra en ellos, y la idea del Juicio Final... es sólo un resto de pensamiento primitivo... (I, 198). En el mejor de los casos, las generaciones futuras recordarán a los mártires de la causa de la libertad. Pero esto significará para ellos, según su misma convicción, tanto como para los trescientos caídos de Leónidas, cuando aquel caminante fue a Esparta y anunció que los había visto caídos, como lo mandaba la ley: a saber, nada (I, 207).

## II. W. BENJAMIN

14. El correctivo de estos pensamientos reside en la consideración de que la historia no es sólo una ciencia, sino en no menor medida también una forma de recuerdo. Lo que la ciencia «constata» puede modificarlo el recuerdo. El recuerdo puede hacer de lo no concluido (la felicidad)

algo concluido y cerrado, y de lo concluido (el sufrimiento), algo no concluido y abierto. Esto es teología. Pero en el recuerdo hacemos una experiencia que nos prohíbe entender la historia fundamentalmente de manera a-teológica, si bien tampoco debemos intentar transcribirla directamente en conceptos teológicos (Tiedemann 88).

### III. M. HORKHEIMER - Th. W. ADORNO (Segunda etapa)

15. Su artículo sobre Bergson me parece extraordinario. De manera particular me ha impresionado sumamente el pasaje sobre el historiador en cuanto salvador. Es sorprendente cómo aquí las consecuencias de su ateísmo (en el que, por cierto, tanto menos creo cuanto más plenamente se explicita: pues con cada explicación crece su poder metafísico) se encuentran con las de mis intenciones teológicas. Éstas pueden resultarle a Vd. todo lo incómodas que quiera, pero sus consecuencias no se diferencian en nada de las de su ateísmo, pues yo podría poner el motivo de la salvación de aquello que carece de esperanza como impulso central de todos mis esfuerzos, y nada más me quedaría por decir...(carta de Adorno a Horkheimer, Gummniör 84 s.).

#### [*Ilustración, fin de la religión*]

16. El desencantamiento del mundo es la liquidación del animismo. Jenófanes ridiculiza la multiplicidad de los dioses porque se asemejan a los hombres, sus creadores, con todos sus accidentes y defectos, y la lógica más reciente denuncia las palabras acuñadas del lenguaje como falsas monedas que deberían ser sustituidas por fichas neutrales. El mundo se convierte en caos y la síntesis en salvación... En el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido (DI, 61). En la base del mito la Ilustración ha visto siempre el antropomorfismo: la proyección de lo subjetivo en la naturaleza. Lo sobrenatural, espíritus y demonios, es reflejo de los hombres que se dejan aterrorizar por la naturaleza. Las diversas figuras míticas pueden reducirse todas, según la Ilustración, al mismo denominador: al sujeto... (DI, 62). El mito se disuelve en la Ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Aquél los conoce en la medida en que puede manipularlos (DA, 15).

#### [*Dialéctica de la religión*]

17. La pragmatización de la religión, por más que ello pueda parecer blasfemo, ...no es sólo resultado de su acomodación a las condiciones de la civilización industrial, sino que hunde sus raíces en la esencia más íntima de toda forma de teología sistemática... (KIV, 67).

18. En la medida en que la filosofía de la historia introdujo las ideas humanas como fuerzas operantes en la historia misma, haciendo terminar esta última con su triunfo, tales ideas se vieron privadas de la inocencia que es esencial a su contenido. El sarcasmo de que tales ideas hubieran quedado siempre desacreditadas si la economía, es decir, el poder, no hubiera estado de su parte, es el sarcasmo que acontece a todo lo que es débil... En la filosofía de la historia se repite lo que sucedió en el cristianismo: el bien, que en la realidad queda abandonado al sufrimiento, es disfrazado como poder que determina el curso de la historia y al final triunfa... De este modo, cristianismo, idealismo, materialismo, que contienen en sí también la verdad, tienen su parte de responsabilidad en las infamias que se han cometido en su nombre... (DI, 267 s.).

19. La única filosofía que puede justificarse ante la desesperación sería el intento de contemplar todas las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no posee otra luz que la que desde la redención brilla sobre el mundo. El resto se agota en imitación y se reduce a un trozo de técnica (MM, 123).

#### IV. M. HORKHEIMER (Tercera etapa)

##### [*Fin de la religión*]

20. La humanidad pierde, conforme avanza, la religión, pero esta pérdida no pasa sin dejar huella... (I, 376). El resultado (de la disolución del individuo) es el ocaso de todo aquello que, en forma de otras fuerzas, motivos y anhelos, en otro tiempo se contenía en el hombre (N, 56).

##### [*Más allá de la religión afirmativa*]

21. Jesús murió por los hombres; no vivió para sí mismo, sino que perteneció a todo cuanto sufría. Los Padres hicieron de ello una religión... Desde entonces, el cristianismo tuvo tanto éxito en el mundo que el pensamiento de Jesús ya no tuvo más que ver con la praxis y menos aún con los que sufren. El que lee el evangelio y no ve que Jesús murió en contra de sus actuales representantes, ése no sabe leer. Esa teología es la burla más grotesca que jamás sucedió a un pensamiento (N, 96). Por judaísmo no se entendió un Estado poderoso, sino la esperanza en la justicia al fin del mundo... Ahora, un Estado se arroga el derecho de hablar por el judaísmo, de ser el judaísmo... El judaísmo paga su supervivencia con el tributo a la ley del mundo tal como es. Aun cuando su lenguaje es el hebreo, es el lenguaje del triunfo, no el de los profetas. El judaísmo se ha asimilado al estado del mundo... Es una pena, pues de ese modo desaparece del mundo justamente aquello que debería conservarse por él. El bien es bueno no en cuanto triunfa, sino en cuanto resiste al triunfo (N, 169).

## [Religión como anhelo de justicia]

22. No podemos afirmar nada sobre Dios. Ésta no es sólo una afirmación que... se remonta a mi judaísmo, sino un principio decisivo de la Teoría Crítica. No podemos representar al Absoluto. Si hablamos del Absoluto sólo podemos decir en realidad lo siguiente: el mundo en que vivimos es relativo (SA, 57). Teología es... la esperanza de que no permanezca la injusticia que caracteriza a este mundo, de que la injusticia no sea la última palabra (SA, 61). Quisiera mejor decir: la expresión de un anhelo, del anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente (SA, 62). El anhelo de justicia cumplida. Ésta no puede realizarse jamás en la historia secular, pues incluso cuando una sociedad mejor eliminara la injusticia presente, la miseria pasada no quedaría por ello reparada... (SA, 69).

23. El postulado del mundo trascendente es, en la filosofía de Kant, idéntico con el juicio sobre el mundo inmanente... (SSt, 178). Si tuviera que describir por qué Kant se mantuvo en la fe en Dios, no sabría encontrar mejor referencia a que aquel pasaje de Victor Hugo: una mujer anciana camina por la calle. Ella ha cuidado de sus hijos y cosechado ingratitud; ha trabajado y vive en la miseria; ha amado y vive en soledad. Y sin embargo está lejos de todo odio y rencor, y ayuda donde puede... Alguien la ve caminar y dice: *Ça doit avoir un lendemain!*... Porque no fueron capaces de pensar que la injusticia que atraviesa la historia sea definitiva, Voltaire y Kant postularon a Dios —no para ellos mismos (KiV, 212).

24. La moral pierde con la última huella de teología... su fundamento lógico (LSTh, 130). Sin referencia a un trascendente, la verdad se convierte en cosa de gusto y humor (KiV, 236). Sin invocar lo divino pierde la acción buena, la salvación del condenado injustamente, su gloria, a no ser que convenga al interés de un colectivo más acá o más allá de las fronteras nacionales (KiV, 227).

25. La atrocidad que cometo, el sufrimiento que permito que siga existiendo, viven, desde el momento en el que suceden, sólo en el recuerdo de los hombres y se apaga con él. No tiene sentido, entonces, decir que son aún verdaderos. No existen ya, no son ya verdaderos: ambas afirmaciones son lo mismo. A no ser que permanecieran conservados... en Dios. ¿Puede concederse esto y no obstante llevar con toda seriedad una vida sin Dios? Ésta es la pregunta de la filosofía (N, 11).

V. Th. W. ADORNO

26. Ese «todo es vanidad» con el que los grandes teólogos pensaron, desde Salomón, sobre la inmanencia, es demasiado abstracto como para

poder escapar a ella... Las ramplonas prédicas de capuchino sobre la vanidad de la inmanencia liquidan en secreto la misma trascendencia, que sólo se alimenta de experiencias inmanentes... Sólo cuando lo que es puede ser cambiado, deja lo que es de ser el todo (DN, 396 s.). El Absoluto, como lo presiente la metafísica, sería lo diferente en sí, que no afloraría hasta que se deshiciera el dominio de la identidad (DN, 404).

27. Ese postulado (*sc.* kantiano) condena lo establecido por insufrible y confirma al espíritu que lo percibe. Si la razón kantiana se siente impulsada a esperar contra la razón, es porque no hay mejora en este mundo que alcance a hacer justicia a los muertos, porque ninguna afectaría a la injusticia de la muerte. El secreto de su filosofía es la imposibilidad de pensar la desesperación (DN, 384 s.).

28. Lo que no resulte afectado por la desmitologización ni se preste a servir de justificante apologético, no sería ningún argumento, ... sino la experiencia de que el pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia; su meta sería la idea de una constitución del mundo en la que no sólo quedara erradicado el sufrimiento existente, sino incluso fuese revocado el irrevocablemente pasado (DN, 401).

29. Lo que los seres limitados dicen sobre la trascendencia es la apariencia de ésta; pero, como bien notó Kant, una apariencia necesaria. De ahí tiene la salvación de la apariencia, objeto de la estética, su incomparable importancia metafísica (DN, 392). El arte es apariencia incluso en su mayor sublimidad; pero la apariencia, lo que hay en él de irresistible, le viene de algo que no es aparente. Al deshacerse del juicio, el arte, sobre todo el tachado de nihilista, dice que no todo es sólo nada. De otro modo sería lo que siempre es: pálido, indefinido, indiferente. No hay luz sobre los hombres y las cosas en que no se refleje la trascendencia (DN, 402).

## VI. J. HABERMAS

30. Yo tengo un motivo que guía mis pensamientos y una intuición fundamental. Ésta se remonta a tradiciones religiosas, por ejemplo de la mística protestante y judía, y también a Schelling. El pensamiento que configura el motivo es la reconciliación de la Modernidad consigo misma desgarrada... La intuición procede del ámbito de la relación con los otros... (DnÜ, 202).

31. Aun el concepto de razón comunicativa se ve acompañado de la sombra de una apariencia trascendental... La razón comunicativa no se escenifica en una teoría devenida estética, en un negativo incoloro de las



religiones que impartían consuelo. Ni proclama la desesperanza del mundo dejado de Dios, ni osa infundir esperanzas. También renuncia a la exclusividad. Mientras en el medio que representa el habla argumentativa no encuentre mejores palabras para decir aquello que puede decir la religión, tendrá incluso que coexistir abstinentemente con ella, sin apoyarla ni combatirla (PP, 185 s.). Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma posmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar la religión (PP, 62 s.).

32. La filosofía ha de posibilitar una vida «consciente», una vida guiada por una autocomprensión reflexiva, una vida «dominada» en sentido no disciplinario. Y en este aspecto al pensamiento filosófico se le sigue planteando la tarea de apropiarse, en un cono de luz que se ha vuelto a la vez más estrecho y más intenso, las respuestas de la tradición, es decir, el saber de salvación que en las culturas superiores desarrollaron las religiones... (PP, 24 s.). Si queremos circunscribir este círculo de problemas con ayuda de una denominación de origen, lo más adecuado es hablar, por mor de la claridad, de cuestiones metafísicas y religiosas. Y así, no creo que como europeos podamos entender seriamente conceptos como el de moralidad y eticidad, persona e individualidad, libertad y emancipación... sin apropiarnos la sustancia de la idea de historia de salvación de procedencia judeo-cristiana... Sin la mediación socializadora y sin la transformación filosófica de *alguna* de las grandes religiones universales puede que algún día ese potencial semántico se nos tornara inaccesible; ese potencial es algo que a lo que cada generación ha de abrirse paso de nuevo, para que no se desmorone ese resto de autocomprensión intersubjetivamente compartida que ha de hacer posible el trato humano de unos con otros. Todos tienen que poder reconocerse en todo lo que lleva rostro humano (PP, 25).

## SIGLAS

## 1. HORKHEIMER

- AbG *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1930. Citado aquí por la edición de Frankfurt a. M., 1971.
- DI *Dialektik der Aufklärung* (junto con Th. W. Adorno), Frankfurt a. M., 1969 (trad. cast. *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994, traducción e introducción de J. J. Sánchez).
- FTh *Die Funktion der Theologie in der Gesellschaft. Ein Gespräch*, en P. Ncuenzeit (ed.), *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft*, München, 1969, 222-230 (trad. cast. en H. Marcuse, K. Popper y M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, 1976, 127-136).

- GÜ *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942- 1970*, Frankfurt a. M., 1972.
- HüA *Horkheimer über Adorno. Ein Gespräch, August 1969*, en *Th. W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, Frankfurt a. M., 1971.
- I *Kritische Theorie I*, Frankfurt a. M., 1968 (trad. incompleta, Buenos Aires, 1974).
- II *Kritische Theorie II*, Frankfurt a. M., 1968 (trad. incompleta, Barcelona, 1973).
- KiV *Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a. M., 1974 (trad. de la primera parte, Buenos Aires, 1969).
- N *Notizen 1950 bis 1969. Notizen in Deutschland*, Frankfurt a. M., 1974.
- O *Ocaso (Dämmerung, 1925-1930)*, Barcelona, 1986.
- SA *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg, 1975 (trad. cast. en H. Marcuse, K. Popper y M. Horkheimer, *A la búsqueda de sentido*, cit., 101-124).
- SSt *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge(1930-1972)*, Frankfurt a. M., 1972 (trad. cast. Barcelona, 1976).
- VS *Vernunft und Selbsterhaltung (1941-1942)*, Frankfurt a. M., 1970 (trad. cast. en M. Horkheimer, *Teoría Crítica*, Barcelona, 1973, 141-176).

## II. TH. W. ADORNO

- DA *Dialektik der Aufklärung* (ver Horkheimer).
- DN *Dialéctica negativa*, Madrid, 1975.
- MM *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [1951], Frankfurt a. M., 1978 (trad. cast. Caracas, 1975).
- P *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, 1962.

## III. W. BENJAMIN

- Di *Discursos interrumpidos I*, Madrid, 1973 (en él se contienen, entre otros, los dos trabajos que se citan en el texto: *Historia y coleccionismo. Eduard Fuchs y Tesis sobre filosofía de la historia*).
- GS *Gesammelte Schriften I*, 1-2-3, Frankfurt a. M., 1974. •

## III. J. HABERMAS

- CI *Conocimiento e interés*, Madrid, 1982.
- DM *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, 1991.
- DnU *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a. M., 1985.
- PFP *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, 1984. -
- PLCT *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, 1975.
- PP *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, 1990.
- RHM *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, 1981.
- TAC *Teoría de la acción comunicativa I-II*, Madrid, 1987.

*Jorge Vigil*

*«Lors même qu'il s'éloigne de la religion l'homme y demeure assujetti; s'épuisant à forger des simulacres des dieux, il les adopte ensuite fiévreusement: son besoin de fiction, de mythologie, triomphe de l'évidence et du ridicule».*

Cioran, *Précis de décomposition*

En su ensayo *L'intuition philosophique* (1911), Bergson observa que todo gran filósofo sólo aspira a decir una única cosa, y que toda su obra es un intento renovado por expresarla de una y otra forma. Quizás el tema central de la obra de Kolakowski sea la reflexión sobre el núcleo simbólico-estructural común entre filosofía y religión; sobre la convergencia del esfuerzo de ambas tradiciones por encontrar el principio y sentido último de la realidad a fin de superar la contingencia de la vida humana<sup>1</sup>. En la perspectiva kolakowskiana se anudan la reflexión filosófica y filosófico-religiosa en una comprensión unitaria sustancialmente deudora —como veremos al final— de la tradición existencialista.

Para comenzar, partiré de una autobiográfica declaración de Kolakowski sobre su perspectiva en materia de filosofía de la religión: su punto de vista sobre la religión es el de «un laico que no profesa ninguna confesión determinada de la fe cristiana y no reconoce dogma ni comunidad eclesiástica algunos, pero sí la tradición de la que el cristianismo forma parte inextricable»<sup>2</sup>. Veremos que este cristianismo «culturalista» —en un pensador que se reclama aconfesional— es una de las filiaciones ideológicas de Kolakowski que —no olvidemos— es un pensador polaco. Y en cuanto a su perspectiva doctrinal, probable-

1. Así, para Kolakowski, «si la aspiración de la filosofía fue y es comprender el Ser en general, su estímulo inicial deriva de la consciencia de la imperfección humana. Tanto esta consciencia como la resolución de superar la imperfección del hombre por medio de la comprensión del Todo fueron heredados por la filosofía del reino de la mitología» (*Las principales corrientes del marxismo* I, Madrid, 1980, 21).

2. L. Kolakowski, *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Buenos Aires, 1975, 18.

mente no sea un ultraje decir, de alguien que se define como conservador-liberal-socialista, que su orientación en filosofía de la religión es de inicial inspiración marxista, luego estructuralista, fenomenológica y con una fuerte impronta existencialista. Todas estas tendencias, que señalan una trayectoria evolutiva, se han sucedido en el pensamiento kolakowskiano sobre la religión, dejando su poso en una concepción final que rechaza una única —de hecho: cualquier— filiación doctrinal pero se nutre de elementos de perspectivas muy dispares.

## Í. LOS PRIMEROS ESCRITOS DE CRÍTICA MARXISTA

Entre los primeros escritos de Kolakowski sobre la religión destacan sus trabajos en clave de crítica marxista a la religión, la teología y la filosofía católica (tanto neotomista como personalista). Gesine Schwan nos informa de que de los veinte artículos de Kolakowski aparecidos hasta 1955 (ninguno de ellos traducido del polaco, y por tanto escritos esotéricos) catorce tratan de la enseñanza de la Iglesia y de su función social consideradas desde el punto de vista de la filosofía y de la ideología marxista<sup>3</sup>. Esta perspectiva atea militante subraya, como es característico de la crítica marxista, la funcionalidad política de la religión en el marco de una sociedad de clases<sup>4</sup>.

Similar funcionalidad tiene para el joven Kolakowski el *aggiornamento* de la filosofía católica en el personalismo. La distinción de éste

3. G. Schwan, *Leszek Kolakowski. Eine Philosophie der Freiheit nach Marx*, Stuttgart, 1977. Así, Kolakowski reprocha a la Iglesia de «desposeer al hombre de la confianza en su propia razón, de someterle ciegamente a la revelación y de privarle de su capacidad de transformar el orden social. La Iglesia se esfuerza por separar al hombre de la historia de la humanidad, que porta en sí la evolución de la sociedad».

4. Como botón de muestra: «El oscurantismo de la Iglesia está indisolublemente unido a su función política. La tendencia a someter a las masas en la obediencia y en humilde docilidad frente a la explotación capitalista y a la presión brutal de los gobiernos burgueses designa también la posición de la Iglesia hacia la ciencia». Kolakowski entra a valorar la funcionalidad de los mitos principales de la dogmática cristiana en el marco de una política del poder, con una doble instancia: por un lado, el control institucional de las conciencias por parte de la Iglesia, y por otro su *subordinación a los intereses* generales de las clases posesivas en el contexto de una sociedad escindida en clases contrapuestas.

La crítica sube de tono en los *Ensayos de filosofía católica* (1955), donde Kolakowski la emprende, con inusitada virulencia, contra la filosofía neotomista y la doctrina social católica. El *revival* neotomista obedece, según Kolakowski, a tres series de razones: a) la necesidad de una filosofía sistemática en la lucha ideológica del tandem Iglesia-burguesía contra el floreciente movimiento obrero internacional; b) necesidad de un escudo contra el sostenido avance de las ciencias, la llamada a la sumisión a la fe; c) necesidad de un firme sostén doctrinal ante el relajamiento moral y cultural que suponen las corrientes de fin de siglo: modernismo, cientifismo, socialismo, etc. Las narraciones bíblicas no son más que una colección de mitos sin otra función más que una función de orden político: «La Iglesia no es más que el cajero en el que el hombre paga su deuda a Dios». El contenido esencial de la doctrina social de la Iglesia, expresada en la *Rerum novarum* de León XIII (1891) es, según el joven Kolakowski, el siguiente: «Ante las desgracias que comporta la lucha de clases hay que impulsar a la clase obrera a reconocer la inviolabilidad de la propiedad privada, a aceptar el principio de desigualdad social y de obediencia a la autoridad, a creer en la vanidad de los bienes temporales y en la necesidad del sufrimiento. Después de esto, es preciso que se reconcilie en amor fraterno con los capitalistas, que le prometerán a cambio mejores salarios y una compasiva limosna».

entre «individuo» y «persona» no representa más que la interiorización del conflicto político de la doble sumisión del hombre al Estado y a la Iglesia, y el socavamiento de toda solidaridad social en la llamada al insuperable fuero interior de la persona. Esta perspectiva de crítica ideológica a la religión se despliega en un artículo posterior, en el que Kolakowski estudia la cuestión del sentido de la vida, cuestión indisociable del sentido de la muerte<sup>5</sup>. Tras pasar revista a las diversas dimensiones y soluciones del problema, Kolakowski reafirma la «profunda corrupción moral que surge como consecuencia de creer en la inmortalidad individual y la infinita superioridad de una actitud moral que renuncia a las ilusiones de una vida ultraterrena». La religión, por tanto, no es sólo una falsa conciencia, sino también un pecado moral, que embrutece al hombre y cercena el sentido auténtico de una vida plena. Pero además, «la religión es la muerte de la ciencia», y su influencia se ha proyectado en muchos círculos intelectuales, dejando nefastas secuelas:

Revelación en la esfera del conocimiento, un sistema de magia y tabúes, una casta sacerdotal monopolizadora del derecho a proclamar la verdad, una aspiración a absorber totalmente en la ideología todas las formas de la vida humana.

Este trasvase de anticipaciones y prácticas religiosas a reglas de pensamiento y formas de vida intelectual constituirá, junto con la denuncia de la «desresponsabilización» resultante de una comprensión necesitarista de la evolución histórica, uno de los *leitmotivs* del pensamiento «revisionista» de Kolakowski. En toda ideología hay un componente de apuesta, y por lo tanto de fe, y sólo en la imagen resultante del ser humano y en su «interés» social se evidencia su filiación progresiva o regresiva. Para Kolakowski, el «error» de la apuesta de Pascal, como de la apuesta religiosa *tout court*, es éste:

No es verdad que, apostando por la existencia de Dios, arriesguemos sólo la vida temporal y podamos ganar la eternidad, mientras que, apostando por su no existencia, arriesgamos la eternidad por lo temporal, pues si contamos erróneamente con la eternidad, podemos perder la apuesta de la vida temporal, con lo cual perdemos también todo lo que tenemos.

Pero también el socialismo «científico» se ancla en una apuesta —fe— ideológica, si bien en sentido contrario: «la previsibilidad científica absoluta de la necesidad del socialismo es un acto ideológico de fe»<sup>6</sup>.

5. «La concepción del mundo y la vida cotidiana», en *El hombre sin alternativa*, Madrid, 1970, 211-240.

6. *Ibid.*, 43. Este elemento voluntarista desentona ya claramente del credo marxista *ad usum scholae*, dominado por un nítido determinismo mecanicista.

## II. ARRANQUE DE LA POSICION REVISIONISTA

Los trabajos de Kolakowski de esta época sobre historia de la filosofía y crítica religiosa se enmarcan en la vulgata marxista de posguerra, si bien presentan tonalidades disonantes que habrían de afianzarse en su pensamiento y poner progresivamente en cuestión las premisas doctrinales del marxismo oficial, por ejemplo, mediante el elogio de la tolerancia y del *élan* racionalista que no se doblega al principio de autoridad. Para este marxismo codificado en el Diamat en un criterio formal de ortodoxia doctrinal<sup>7</sup>, el marxismo es la cosmovisión del progreso y la vanguardia cultural, y todo lo demás es idealismo, o sea una reacción oscurantista, supersticiosa y religiosa, al servicio del *statu quo*. Pero el trienio 1955-1957 marca un cambio de ritmo del pensamiento kolakowskiano. La denuncia de la filosofía idealista y de la religión, mediante los teoremas marxistas al uso, estuvo movida por un impulso crítico racionalista que ahora va a volverse contra las mismas premisas de la crítica, y sobre todo contra su regimentación institucional. A este período pertenecen el conjunto de artículos, luego publicados con el título *El hombre sin alternativa*<sup>8</sup>, en los que cobra expresión la nueva perspectiva «revisionista» de Kolakowski, y que reflejan una crítica a la fosilización institucional del marxismo y la propuesta de un marxismo humanista y abierto. Despunta aquí la simetría, que habrá de desplegar con más detalle en las dos décadas siguientes, entre la ideología y la praxis institucional del marxismo y la ideología religiosa (católica), con su manifestación societaria en una iglesia: «el “marxismo” ha pasado a ser una noción dotada de contenido institucional, no de contenido intelectual, cosa que, por lo demás, ocurre con toda doctrina propia de una Iglesia»<sup>9</sup>.

7. Tras un período de discipulato, Kolakowski se separa progresivamente de su antiguo maestro, Adam Schaff, principal ideólogo del partido y director del Instituto de Filosofía y Sociología de la Academia Polaca de Ciencias. Schaff —que todavía hace pocos años defendía el *putsch* de Jaruzelski— tardará aún varias décadas en «caerse del burro», hasta recalar en las remansadas aguas de Jávea. Según revela Jordan, el Schaff de esta época está en el punto álgido de dogmatismo, oficiando como mandarín supremo de control ideológico en Polonia. Como muestra un botón de su «método exegético»: «lo que concuerda con un cuerpo de afirmaciones verdadero, es verdadero, y lo que no, falso». Dado que es el órgano oficial del partido el que establece la hermenéutica de semejante cuerpo de afirmaciones, podemos denominar a esta la teoría «institucional» de la verdad.

Esta fue la posición oficial hacia la religión y hacia toda cosmovisión no marxista en la codificación estalinista, que sigue en esto la teoría leninista del *partijnost*. La sencilla ecuación en que se expresaba esta rica *Weltanschauung*, y con ayuda de la cual se zanjaba en dos minutos toda confrontación teórica, era la siguiente:

Religión = idealismo = subjetivismo = superstición = reacción.

Marxismo = ciencia = racionalismo = progreso = liberación.

De posiciones semejantes, decía el añorado Sacristán que «más que enunciados cognitivos son expresión de un estado de ánimo». Los hoy filósofos jóvenes, que se salvaron de ser lapidados con semejantes ladrillos en la Universidad, aún tienen ocasión de conocer semejante reliquia arqueológica. Con sólo cambiar «marxismo» por «ontología materialista», semejante mehez fundamentalista sigue teniendo cátedra y secta en Oviedo. De ella puede decirse, con Selsam y Martel (*Reader in marxist philosophy*, New York, 1963, 326), que «el idealismo inteligente está más próximo al materialismo inteligente que al materialismo estúpido».

8. L. Kolakowski, *El hombre sin alternativa*, Madrid, 1970.

9. *Ibid.*, 14.

En 1956, tras el aplastamiento con baño de sangre de una revuelta obrera, y bajo la atenta vigilancia de Moscú, los trabajadores consiguen la vuelta de Gomulka, el carismático líder comunista. Pero había de pasar muy poco tiempo para ver esfumarse todas las esperanzas en él depositadas: Gomulka se convierte en títere del Politburo y en implacable depurador de toda disidencia. El partido empieza a aplicar el bisturí para liquidar cualquier desviación de la línea oficial, y a medida que aumentan los encarcelamientos y la represión se extiende el desencanto entre muchos de los intelectuales inicialmente comprometidos con el régimen. Lo que esta tesitura tiene de relevante en nuestro actual contexto es que en ella se esbozan los contornos de la posición disidente de Kolakowski —todavía desde dentro— que habrá de llevarle diez años después a su expulsión del partido comunista y a la destitución de su cátedra de historia de la filosofía. Este proceso atañe a la filosofía kolakowskiana de la religión porque en él se fragua la denuncia del marxismo institucionalizado como Iglesia, de los mecanismos de adhesión formal a la autoridad —propios de una fe— y del resultante conformismo y supresión de la libertad intelectual<sup>10</sup>.

Según comenta Jordan, esta concepción institucional del marxismo-leninismo (formulada, entre otros, por S. Ossowski y L. Kolakowski) fue una de las contribuciones decisivas del pensamiento revisionista polaco de posguerra, y deriva de las tesis de Durkheim sobre el origen y función social de la religión. La noción durkheimiana de religión «es aplicable a creencias y prácticas no religiosas en el sentido habitual del término. Desde el punto de vista sociológico, toda combinación de creencias y prácticas puede cumplir la función religiosa, *siempre que verse sobre aspectos importantes de la experiencia de la vida humana*»<sup>11</sup>. Lo que la crítica revisionista reprocha a esta perspectiva es que la cohesión social así ganada se obtiene al precio de una pérdida objetiva desde el punto de vista intelectual, pues la función religiosa de una doctrina es incompatible con su función cognitiva. La vida intelectual se nutre del proceso de confrontación, crítica, revisión y se despliega bajo una máxima inderogable: *de omnibus dubitandum*. Al negar este principio —arguye la crítica—, el marxismo institucionalizado se ha convertido en una religión, y por tanto en un fenómeno social regresivo. Y esta institucionalización genera una particular patología psicológica y moral, manifestada en la actitud de permanente disposición a asentir a la autoridad y la abdicación de la autonomía moral.

10. Con el correr de los tiempos, Kolakowski haría una severa autocrítica respecto a los primeros escritos: «Mis escritos de comienzos de los cincuenta acerca de la filosofía católica, de la concepción del mundo católico, de la religión, todo lo que escribí entonces me parece tan repugnante y tan estúpido que preferiría no hablar más sobre ellos». (Entrevista de G. Schwan con L. Kolakowski. *Herder Korrespondenz*, [oct. 1977], 502.)

11. Z. A. Jordan, *Philosophy and ideology*, Dordrecht, 1963, 140.

## III. ESTUDIO DE LA SEGUNDA REFORMA

La (o)posición política e intelectual del Kolakowski «revisionista» de los años sesenta, al hilo de la citada denuncia de la simetría entre marxismo institucionalizado e Iglesia, le lleva a profundizar el estudio de la historia y sociología de las creencias religiosas. En un ejercicio atípico para un historiador de la filosofía y marxista, Kolakowski se embarca en un impresionante estudio histórico de la llamada «segunda Reforma» del siglo XVII<sup>12</sup>, el conjunto de movimientos religiosos que brotaron genéticamente de las tres Iglesias reformadas mayores: la luterana, la calvinista y la zwingliana, principalmente centrados en los Países Bajos. El estudio versa sustancialmente sobre las vicisitudes doctrinales de diversos movimientos de cristianismo no confesional, para los cuales «existe un antagonismo constante entre los valores fundamentales del cristianismo y la colectividad eclesiástica»<sup>13</sup>. Kolakowski opera aquí en el marco de la discusión metodológica nuclear las ciencias humanas de la época, a saber la planteada entre formulaciones «estructuralistas» y «genéticas»<sup>14</sup>. Se trata de encontrar una demarcación del tema elegido que tenga en cuenta tanto los vectores de génesis (social) del fenómeno como las eventuales «estructuras significativas» que laten en su seno. Se trata, en definitiva, de reconducir la multiplicidad de manifestaciones de un mismo fenómeno histórico e ideológico a una dinámica social y a un núcleo conceptual comunes. Un denominador común de este grupo de autores y de movimientos sectarios o heréticos es su rechazo a todas las formas de iglesia institucionalizada, percibidas como un compromiso con la dimensión temporal y una renuncia a los valores «genuinos y sencillos» de los evangelios. Así, en la búsqueda de semejante «estructura significativa» un historiador calvinista habló del «pueblo del capítulo 5 de san Mateo», para destacar que se trata de cristianos sin otra filiación común que la observancia del Sermón de la Montaña.

Pero para construir semejante *modelo ideal*, Kolakowski recurre a dos principios teológicos que éstos reformadores ponían en cuestión: uno es el principio del *ex opere operato*, de la teología católica; el otro,

12. L. Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia* (ed. original polaca, 1965), Madrid, 1982. Obviamente, alguien que por entonces aún se considera marxista no emprende por mero «interés» intelectual un trabajo de 700 páginas sobre historia de las religiones. La simetría en la dinámica de la ideología religiosa y la ideología marxista está fraguando en una comprensión crítica unitaria y más profunda de la naturaleza de las *ideas* y las *creencias*.

13. *Ibid.*, 8.

14. Esta discusión tiene lugar en el marco del por entonces novedoso programa estructuralista, que a la sazón constituye el modelo metodológico dominante en las ciencias humanas. Se refleja en el debate celebrado en 1964, bajo la dirección de Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann y Jean Piaget, con la participación de Kolakowski, Derrida y Bloch (*Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, La Haye, 1965). En lo que sigue se resume la intervención de Kolakowski, que lleva por título «La génesis y la estructura en el estudio de las ideologías religiosas».



el dogma calvinista de la «gracia irresistible». *Estos principios parecen al comienzo ideológicos pero remiten, desde el punto de vista genético, a estructuras institucionales*: el primero está destinado a preservar al aparato eclesiástico de toda crítica donatista, justificando una especie de automatismo en la administración de las gracias. Los fieles reciben válidamente las gracias vinculadas a los sacramentos cada vez que los procedimientos litúrgicos concuerdan con las reglas dictadas por la Iglesia, con independencia del valor moral del ministro que emplea estos procedimientos. La teoría calvinista de la gracia irresistible culmina, en definitiva, en análogos resultados por otros caminos: Dios salva a todos aquellos a los que comunica su gracia, sin exigir nada de ellos, pero el signo que señala a estos elegidos es la pertenencia a la comunidad calvinista, como verdadera Iglesia de Jesucristo. Así, los diversos grupos y sectas, críticos a las Iglesias reformadas, elevan contra dos teorías muy diferentes una protesta con un único sentido pues *tiende a negar toda justificación teórica a la existencia, en el seno de la comunidad religiosa, de un clero como estamento separado*. El rechazo pone en duda la validez de las funciones propias de ese clero: en el primer caso, el cumplimiento de los actos litúrgicos y la administración de los sacramentos; en el segundo, el mantenimiento de los fieles en la ortodoxia concebida como signo visible de su elección.

Como se ve, hay aquí una clara «revisión» de la perspectiva marxista vulgar en historia de las religiones, que concibe a todas ellas como mero *Überbau*<sup>15</sup>. Además, estos conflictos ideológicos tienen un *interés* que va más allá de su aparente fracaso histórico. Kolakowski señala que el *fracaso histórico* de estos movimientos disidentes contrasta con su *interés filosófico*, pues, entre otras cosas se trata de explicar las razones del diverso destino de posiciones doctrinalmente idénticas<sup>16</sup> y de explicar una dialéctica individuo-institución en la historia social de las creencias. Este fracaso es, en algún sentido, paradójico, como paradójico es el hecho de que el calvinismo, anclado en una perspectiva mucho más

15. L. Kolakowski, «La génesis y la estructura...», en *Entretiens...*, cit., 299. La defensa de esta «autonomía» del hecho religioso, que se refuerza en la concepción última de Kolakowski, ha de bregar por entonces con otra de las discusiones típicas de la época, la teoría de las necesidades. Kolakowski aborda este problema con una elegancia extrema: «El comportamiento de los hombres está en función de sus necesidades y, al decir esto, no estamos afirmando en absoluto que sólo se trate de *necesidades biológicas*. Si la creación de ideas es un género de comportamiento humano que constituye una reacción a necesidades experimentadas, tenemos igualmente derecho a admitir la existencia de un fenómeno como la necesidad religiosa, *en cuanto fenómeno irreductible, y que no obstante puede explicarse genéticamente*». Por lo demás, «es absurdo considerar isomorfos los conflictos de clase y los conflictos ideológicos, pues de lo contrario no se podría entender la supervivencia de muchos de estos últimos, cuando han desaparecido desde hace tiempo los conflictos de clase que supuestamente les dieron nacimiento» (L. Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia*, cit., 36).

16. Así, por ejemplo, la existencia de una mística ortodoxa y una mística heterodoxa. La comparación de los textos místicos reconocidos como ortodoxos por la Iglesia católica con los de los místicos condenados por esta Iglesia pone en evidencia que las tesis censuradas (en especial, las bulas contra el quietismo, contra Molinos y Fénelon) tienen todas ellas su equivalente literal en los místicos ortodoxos, como Bérulle o san Juan de la Cruz.

democrática de la vida religiosa, desemboque en un totalitarismo teocrático, y el catolicismo, mucho más autoritario y verticalista, se exprese societariamente en una «democracia» *de facto*<sup>17</sup>. Esta es la paradoja general del individualismo religioso, que surge en oposición al aparato eclesiástico, pero que no puede combatirlo más que agrupándose: el luteranismo, por ejemplo, sólo pudo realizarse negándose a sí mismo. Kolakowski vuelve sobre esta paradoja en un posterior estudio sobre la *Mentalität* revolucionaria<sup>18</sup>, en el que rastrea las dimensiones psicológicas e ideológicas de esta perspectiva. Es el caso de la «revolución» luterana: Lutero quiere recuperar en su totalidad el mensaje paulino: sólo la fe y la gracia son necesarias; las obras están de más. La Iglesia, desde sus inicios, había tenido que hacer numerosos compromisos con las fragilidades y miserias humanas, se había tenido que acomodar al mundo, y esto es precisamente lo que Lutero califica de traición a los principios. Para Lutero no hay continuidad alguna entre la naturaleza y la gracia; el mundo de la fe supone una ruptura radical con la naturaleza, su negación. Por ello, toda concesión a lo mundano, impulsada por el deseo de mérito, es muestra de orgullo. Sin embargo, el luteranismo, para subsistir, pronto tuvo que hacer las mismas concesiones que la primitiva Iglesia romana, por las cuales le había acusado de traidora al mensaje de Cristo: el éxito del luteranismo se compró con la renuncia a su principio originario.

Este gran trabajo sobre un episodio de la historia social de las creencias tiene una obvia referencia a una encrucijada en la evolución ideológica —y a la biografía— del pensador polaco. La década de los 60 conoce en Kolakowski un progresivo «desencanto» hacia el «socialismo real», que se consume con su expulsión del partido comunista y su destitución de la universidad, es decir, prácticamente una invitación al exilio. F. Bondy ha sugerido una segunda lectura de aquella historia de «cristianos sin Iglesia» como el precedente de la posterior suerte de los «socialistas sin partido»<sup>19</sup>. En los próximos años, la condición de *émigré*<sup>20</sup> de Kolakowski le anima a profundizar en la simetría simbólica

17. El padre Piwowarczyc opina que la derrota de estos «cristianos sin Iglesia» es a la postre expresión de las paradojas de la misma idea de religión. Piwowarczyc lleva este agua a su molino de apologista católico: también fracasó el marxismo institucional, también fracasó el marxismo reformado, porque también —y, especialmente— son expresión de paradojas y contradicciones: «A las contradicciones del partido comunista en el poder corresponden las de las Iglesias institucionalizadas que, haciendo del hombre un medio para Dios, anulan al hombre y que, aun cuando tienen por principio la libertad de pensamiento, desembocan en la tiranía. A las contradicciones de los revisionistas corresponden las de los cristianos sin Iglesia que, haciendo de la institución un medio para el hombre, inducen al Estado a la anarquía y pulverizan la doctrina» (B. Piwowarczyc, *Lire Kolakowski*, Paris, 1986, 92).

18. L. Kolakowski, *Der revolutionäre Geist*, Stuttgart, 1972.

19. F. Bondy, «Kolakowski: Grundmuster und Exempel»: *Europäische Ideen* (Berlin) 33 (1977): todo el número está dedicado a Kolakowski.

20. En una obra muy posterior, *Metaphysical horror* (1988), rastrea Kolakowski la metáfora del exilio permanente como la imagen más acabada de nuestra condición, resumiendo todo impulso y conciencia religiosa en la expresión *Alibi* (en otro lugar).

e idéntico origen troncal de los proyectos de salvación en una única tradición soteriológica europea que arranca en Plotino, tema que desarrolla *in extenso* en su obra *Las principales corrientes del marxismo*. Este punto de vista se encuentra ya en los ensayos de los años cincuenta, por lo que puede considerarse una de las líneas de fuerza del pensamiento de Kolakowski: «La primera cuestión que la filosofía moderna ha tomado de la tradición teológica es la de la posibilidad de una escatología»<sup>21</sup>.

#### IV. LA PRESENCIA DEL CRISTIANISMO

Pero aquel gran trabajo sobre la segunda Reforma va rodeado de un considerable número de artículos y conferencias —a lo largo de toda la década de los sesenta— que abundan en la significación general del cristianismo desde la perspectiva de la filosofía de la cultura, y que serán luego agrupados en un libro, publicado en alemán en 1971<sup>22</sup>. Estos artículos —sobre figuras tan dispares como Jesucristo, Erasmo, Pascal, Teilhard, M. Eliade, etc.— reflejan el interés del Kolakowski historiador por rastrear, desde una óptica humanista, algunos de los temas dominantes en la tradición cristiana. Su objetivo es «elaborar una concepción laica del mundo, de la historia, de la Iglesia; mostrar los fundamentos mundanos de la vida religiosa, la historia profana que se esconde en las sagradas Escrituras [...]; integrar la historia de la religión y del cristianismo, así como de la Iglesia, en la historia universal y probar que aquellas son factores immanentes de ésta»<sup>23</sup>.

Mención especial merece el artículo que lleva por título «Jesucristo: profeta y reformador,» en el que Kolakowski se propone realizar una comprensión «esencial» del fenómeno de Jesús, más allá de una posición histórico-científica o de su comprensión como objeto de fe: no como una colección de acontecimientos —entre ellos, los contenidos de su doctrina— (posición del historiador) ni como hecho de fe (posición del teólogo), pero tampoco como conjunto de valores abstractos sobre los que reflexionar neutralmente con independencia de su origen. Intenta tratar su doctrina como «hecho esencial», como una «presencialización» particular en la que ciertos valores universales se ligan a un concreto origen personal, como «valor universal sustancialmente unido a un origen fáctico que le es propio»<sup>24</sup>.

Desde esta óptica, Kolakowski rastrea la influencia de esa figura mítica e histórica, simbólica y real, divina y humana a la vez, su proyección e influencia en una cultura de la cual es inseparable. Se trata de

21. *El hombre sin alternativa*, cit., 282.

22. *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Buenos Aires, 1975.

23. «Reflexiones de sacro et profano», en *Ibid.*, 16.

24. *Ibid.*, 22-23.

delinear los perfiles de un «Jesús para nosotros», de una historia —siguiendo el consejo de Croce— como pensamiento y como acción. Kolakowski resume en cinco aspectos esta aportación de Jesucristo a nuestro legado: *a) la abolición de la ley en beneficio del amor*<sup>25</sup>; *b) el punto de vista de la supresión de la violencia en las relaciones entre los hombres*; *c) el principio de la insuficiencia de una vida orientada al ámbito material*: «no sólo de pan vive el hombre»; *d) la abolición de la idea de pueblo elegido* y la difusión de un mensaje y una ética universalista; *e) el reconocimiento de la incompletitud, contingencia y miseria del orden temporal*<sup>26</sup>. Todas estas ideas no son específicas ni exclusivamente cristianas y pueden rastrearse en otros ámbitos culturales (así, el universalismo estoico), o religiosos (por ejemplo, el «espiritualismo» budista), pero sin duda fué su canalización y difusión a través del legado cristiano lo que las soldó inseparablemente a una tradición que reconocemos como propia.

El interés de Kolakowski por las raíces y la difusión del legado cristiano se afianza progresivamente en su pensamiento, en el marco de una reflexión más amplia sobre la naturaleza y funciones de la simbología religiosa. El centro de este interés está en una comprensión «autónoma», no reduccionista, del símbolo y el discurso religioso. En ello concuerda con la perspectiva de los fenomenólogos de la religión (Otto, Van der Leeuw, Scheler), que intentaron una comprensión «interna» de estos fenómenos. Para el fenomenólogo, el análisis de una ideología o manifestación religiosa en términos de categorías económicas, sociológicas o psicológicas reduce ésta a realidades heterogéneas y le despoja de su «esencia»; lo «sagrado» es una realidad primitiva que debe aprehenderse por intuición eidética, pero nunca mediante una redescrición en otras categorías. Kolakowski permanece fiel a este punto de vista desde su primera formulación en su artículo «Símbolos religiosos y cultura humanista» (1967) —incluido en *Vigencia y caducidad...*—<sup>27</sup>, hasta su último libro sobre teoría de la religión. En aquel trabajo formula una teoría «paradójica» del símbolo religioso, según la cual el progre-

25. «Esta idea —afirma Kolakowski— penetró en la cultura europea como convicción de que las relaciones entre los hombres basadas en la confianza vuelven nulos los contratos». La contraposición entre alianza por contrato y alianza por amor pervive hoy en diversos frentes, como por ejemplo, en la contraposición entre comunicación existencial y comunicación objetiva en filosofía (Jaspers); en la contraposición de los contratos por interés de la sociedad de mercancías y de intercambio con la libre asociación de hombres espontáneamente solidarios entre sí (Marx); en la idea —de su máximo oponente, el Anticristo nietzscheano— de que lo que mana del amor está más allá del bien y del mal.

26. Aunque puede considerarse extensión del primer principio, el principio de amor *vs.* justicia, Kolakowski omite la que yo considero primera aportación ideológica del cristianismo, a saber, la consideración de la persona como *sujeto moral*. Esta concepción —compendiada en la «regla de oro»— pervive como uno de los pilares fundacionales de la autocomprensión de la era moderna en Occidente, en la tradición que va de Kant a Rawls.

27. Así lo expresa entonces Kolakowski: «Dicho de otro modo: la religión existe de hecho... los valores específicamente religiosos no admiten ulterior análisis, es decir, que si cumplen funciones instrumentales ello se debe a que ellos son no instrumentales» (*Vigencia y caducidad...*, cit., 103).

sivo dominio del hombre sobre la naturaleza le lleva a reconocerse como algo «distinto» a ésta, sin poder escapar sin embargo a sus ordenaciones. Ello le lleva a interpretar como el *mal* ciertos hechos naturales, como la dolencia orgánica, la vejez y la muerte, que se resisten a ser integrados en la naturaleza, cuyo imperio ya no es absoluto en la vida humana. La religión sería el sistema de integración de aquellas experiencias en un sistema simbólico que —lejos de decrecer en importancia con el progreso de la ciencia, como supuso el positivismo— gana relieve cuanto mayor es el dominio técnico de la naturaleza: «los símbolos religiosos nos prometen el acceso a lo absoluto, imposible por otros medios»<sup>28</sup>, devolviendo al hombre al *status* de «cosa» por relación con lo absoluto. En este esquema, vida, dolor y muerte sí pueden haber ya como «valores».

#### V. REIVINDICACION DEL DIABLO: POR UN CRISTIANISMO «MANIQUEO»

El problema del mal, las diversas posiciones frente a él y las implicaciones culturales resultantes constituyen otro de los temas favoritos de Kolakowski. No se trata tan sólo —como en la teodicea tradicional— de justificar su existencia desde el punto de vista metafísico o de ensayar una teogonía que integre la realidad del mal, sino más bien de rastrear los correlatos culturales de las diversas posturas al efecto, que pueden reconducirse a dos: *a*) doctrina del pecado original, del mal radical y variantes; *b*) doctrina de la ilimitada perfectibilidad del ser humano y de su marcha en la historia.

Según Kolakowski, el cristianismo insemna en la cultura europea una tensión y una perspectiva falibilista, aporética y escéptica que van a constituir para siempre sus señas de identidad. Para ello fue —y sigue siendo— preciso descartar la herejía pelagiana, la tendencia que proporciona argumentos en favor de la tesis de que *el mal es en principio erradicable*. La tradición pelagiana pervive en la ilusión ilustrada de alcanzar una reconciliación final de todo en una armonía definitiva. Esta creencia en una síntesis final de todos los valores y energías del universo aflora en autores tan dispares como Escoto Eriúgena, Teilhard o Hegel, así como en diversos proyectos utópicos. En este contexto, Kolakowski denuncia el peligroso potencial de todas las utopías que aspiran a una «perfecta reconciliación» del ser humano, reconciliación tanto de sus tendencias contrapuestas, como de las tensiones intrínsecas a la vida social. Aquí entronca el argumento nuclear de su crítica con la premisa marxista de la «autoidentidad humana», el proyecto de reconciliación de la esencia y la existencia empírica del ser humano en un programa de acción anclado en una comprensión sustancialmente determinista de la

28. *Ibid.*, 106.

historia<sup>29</sup>. Frente a esta tentación, inevitablemente abocada a una «sociedad cerrada» —totalitaria o autoritaria—, Kolakowski defiende la perspectiva maniquea<sup>30</sup>, a saber, una perspectiva centrada en la afirmación cultural de la simbología del mal. La religión es, precisamente, «la manera que tiene el hombre de aceptar la vida como una derrota inevitable», por lo que la dimensión de lo sagrado constituye una vertiente inextirpable de nuestra cultura<sup>31</sup>. Kolakowski no permanece indiferente a las implicaciones conservadoras de esta posición schopenhaueriana, defendiendo la necesidad de semejante perspectiva. «La cultura, cuando pierde su sentido sagrado, pierde todo su sentido», llega a decir Kolakowski, pues lo sagrado impone límites a la perfección alcanzable: su desaparición da lugar a algunas de las ilusiones más peligrosas de la civilización. «Rechazar lo sagrado es rechazar nuestros límites (...) y también la idea del mal»<sup>32</sup>.

Kolakowski vuelve sobre todas estas ideas —las implicaciones culturales contrapuestas del utopismo y del falibilismo cristiano, la defensa de la «perspectiva de lo sagrado» y de la cultura cristiana, su principal difusora en Occidente— en un artículo sobre la posibilidad/necesidad de salvar al diablo<sup>33</sup>, inspirado en el conocido libro de Giovanni Papini sobre el diablo<sup>34</sup>. Su punto de partida es el prurito de «proyección al mundo» de la enseñanza cristiana que —según señala— ha impulsado el abandono del concepto de diablo y de pecado en aras de un más eficaz proselitismo. Es el Gran Temor de la enseñanza cristiana, el temor a no encontrar eco en el mundo, y que se plasma en el afán de «contemporizar». Así lo expresa el mismo diablo, según refiere la grabación de la conferencia de prensa metafísica que recoge Kolakowski<sup>35</sup> y que comienza precisamente así: «Ciertamente, han dejado ustedes de creer en mí, caballeros, lo he advertido». Como se ve, el problema existencial de Lucifer es supino: a la tradicional incredulidad en él de los ateos de toda laya viene a sumarse ahora la de los impulsores de un *marketing* doctrinal más estilizado de la fe cristiana. Kolakowski señala, no sin un marcado *pathos* de nostalgia conservadora, los deletéreos efectos de esta *Entdämonisierung*, alertando ante sus peligrosas implicaciones. Es

29. «El mito de la autoidentidad humana», en *The socialist idea: a reappraisal*, London, 1972.

30. En su artículo «La venganza de lo sagrado en la cultura profana», que recoge su intervención en la sesión de 1973 de las *Renecontres internationales* de Ginebra, dice Kolakowski: «Es totalmente cierto que me he vinculado a una determinada tradición en la historia del cristianismo, en oposición a otra. Encuentro más inspiración en esta tradición cristiana que se remonta a las fuentes maniqueas del cristianismo, y desconfío bastante de la tradición panteísta. Yo soy maniqueo...». Este fragmento lo cita Piwowarczyc a partir de la versión francesa, aunque por alguna razón ha desaparecido de la versión inglesa del artículo, incluida en la colección *Modernity on endless trial*, Chicago, 1990 (en adelante citado como *Modernity...*).

31. «La venganza de lo sagrado en la cultura profana», en *Modernity...*, 73.

32. *Ibid.*, 73.

33. «Kann der Teufel erlöst werden?»: *Merkur* 12 (1974).

34. G. Papini, *El diablo. Notas para una demonología futura*, Buenos Aires, 1950.

35. *Gespräche mit dem Teufel*, München, 1975, 47.

necesario el demonio, como personificación del mal, en la medida en que es culturalmente indispensable la conciencia del mal. Dado que no podemos trazar la línea entre los aspectos «estructurales» y los meramente coyunturales o temporales de nuestra indigente condición, lo mejor es tener presente la sombra del diablo, para no caer en nuevas tentaciones prometeicas. El demonio, las nociones del mal y del pecado original tienen así función heurística guía y límite, ejercen una útil función de escolta, pues sirven para disuadirnos de toda tentación totalitaria y además nos dan una idea penetrante del destino humano (*lasciate ogni speranza...*).

La idea de la función epistémico-moral del diablo se sustancia también en el campo de la ética. Así, un vigoroso kolakowskiano —no sé si *malgré lui*, pero seguro que *malgré son audience*—, mi maestro Javier Muguerza, contempla la posible salvación del diablo mediante su participación en la comunidad de comunicación, concibiendo por tanto un diablo *amenable à des raisons*<sup>36</sup>. Las funciones epistémicas del diablo tienen una ilustre historia, cuyo egregio pionero es nada menos que Descartes, con su genio maligno. También Kolakowski se sirve del diablo como recurso para apuntalar sus especulaciones en favor no sólo del racionalismo crítico sino de la cultura cristiana, tradiciones que emparenta, no sin un voluntarismo ejemplar. Su razonamiento (falaz) es como sigue: es así que dudamos, nos equivocamos, somos falibles y tenemos obvias limitaciones y carencias; éste es precisamente el nervio de la cultura religiosa dominante en nuestro ámbito, la cultura cristiana; ergo atacar esta posición nuclear del cristianismo no es sólo un error de hecho sino una mixtificación de la identidad esencial de nuestra tradición cultural. Se suelda así la necesidad del racionalismo crítico —*intellige ut credas*— con la del fideísmo típico —*crede ut intelligas*— en el marco de una antropología de la contingencia y una epistemología de la incertidumbre. Todo ello marca la «venganza de lo sagrado» en la cultura profana y diluye la «llamada crisis del cristianismo»<sup>37</sup>.

36. Este *Gedanknexperiment* es para mí una cabal ilustración de que «el sueño de la comunicación produce monstruos». El gusto de mi maestro por visitar el «templo de las situaciones ideales» (creo que la expresión es de A. Doménch) le lleva a veces a excesos difícilmente justificables. Yo, que en mi vida he convencido de nada a nadie que no quiso convencerse por sí mismo, considero una tarea inverosímil la de convencer al mismo Fierabrás, aunque es posible que mi maestro —adornado de muy superiores dotes argumentales y, sobre todo, persuasorias— lo consiguiese. Lo que ya dudo es que —avanzando un paso más allá en *The great chain of Nonsense*— consiguiera convencer de algo a un psicólogo conductista, a un testigo de Jehová, un miembro de la Obra o un intelectual orgánico, por poner sólo algunos ejemplos. La teoría de la acción comunicativa corre grave riesgo de establecer comunicación con la realidad y encontrar a ésta «comunicando». Por lo demás, los remiendos, *Ergänzungen*, *Nebenerklärungen*, y otros artificios argumentales de Habermas para salvar los fenómenos —y la ideología— dan a la teoría de la acción comunicativa un aspecto parecido al *Schloss* de Heidelberg: majestuoso y ruinoso a la vez.

37. «Die sogenannte Krise des Christentums» (1976), artículo incluido en la colección de ensayos *Leben trotz Geschichte*, München, 1977.

## VI. LA IDENTIDAD CRISTIANA DE EUROPA

El cristianismo imbuyó en nuestra cultura un sistema de pesos y contrapesos, un distanciamiento escéptico respecto a los resultados del conocimiento y las expectativas de la acción. Esta aportación capital fue posible por su difusión del freno escéptico (*Sicherheitsbremse*): «Sin la inseguridad escéptica, se arruinaría nuestra cultura»<sup>38</sup>. La identidad cultural de Europa es, pues, inseparable del cristianismo, que le sirvió de inspiración y motor intelectual incluso en los períodos más declaradamente irreligiosos, como la Ilustración: tal es la tesis de Kolakowski en su artículo titulado «¿Dónde están los bárbaros? Las ilusiones del universalismo cultural»<sup>39</sup>. La ideología fundacional de la Europa moderna es así cristiana por partida doble: el derecho natural racionalista y cristiano inspirará la concepción moral de la persona subyacente a las declaraciones de los derechos humanos y a las teorías contractualistas liberales; por otro lado, el espíritu de «incompletitud, finitud, incertidumbre, duda» de la ideología cristiana instila en el Occidente europeo un talante propicio al racionalismo crítico. De ahí que la crítica a la religión sea *eo ipso* una peligrosa crítica a los cimientos intelectuales y morales de nuestra cultura. Cuando todavía no había ni despuntado aún el fenómeno editorial conocido como «posmodernidad», Kolakowski se anticipa a lo que podía ser su crítica —en un ejercicio de anticipación histórica, aunque por vía negativa— con una observación de ribetes casi tradicionalistas: «existe una estrecha vinculación entre la disolución de lo sagrado —alentada no menos por los enemigos de la Iglesia que por poderosas tendencias en su seno— y los fenómenos espirituales que amenazan la cultura y anuncian su degeneración sino su suicidio». Entre las manifestaciones de esta situación cabe citar «el gusto por lo amorfo, el deseo de homogeneidad, la ilusión de que no tiene límites la perfectibilidad humana, las escatologías inmanentistas y la actitud instrumental hacia la vida»<sup>40</sup>.

## VII. EL CRISTIANISMO, ENTRE LA TOLERANCIA Y EL ABSOLUTISMO

Una cuestión que no podía quedar sin abordar en el contexto de esta argumentación en favor del «genio del cristianismo» es la relativa a la tolerancia. En un trabajo de 1980 Kolakowski ensaya el «más difícil todavía» en un ejercicio que, tanto a la luz de la historia como de la dogmática, parecería la cuadratura del círculo, a saber: cómo compatibilizar la pretensión absoluta de la religión cristiana con la tolerancia

38. «Tolcranz und Absolutheitsansprüche», en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg i. Br., 1980, 35.

39. Incluido en *Modernity...*, 14 ss.

40. En «The revenge of the sacred in secular culture», en *Modernity...*, 69.



hacia los *Andersdenkende*, hacia los que piensan de otro modo<sup>41</sup>. Kolakowski no se interesa tanto por la *quaestio facti* cuanto por la *quaestio iure*: no trata de negar la existencia de la guerra santa, la Inquisición, la persecución y la intolerancia en nombre de las Escrituras, sino de hallar en éstas argumentos en contra de semejantes prácticas. Se trata de saber «si es posible y racional negar su justificación con razones cristianas», y la respuesta es que sí: «Es posible rechazar totalmente tanto la idea de guerra santa como la de intolerancia hacia las doctrinas consideradas falsas y heréticas, la persecución de quienes piensan de otro modo, la censura y la compulsión en asuntos religiosos *sin negar la pretensión absoluta de la revelación cristiana*»<sup>42</sup>. Existiría por lo tanto un *nexo causal*, pero no un *nexo lógico* entre la «pretensión de absolutidad» y la intolerancia<sup>43</sup>. Un cristiano puede entonces afirmar la verdad (exclusiva) de su fe y ejercer sin contradicción la tolerancia. ¿Cómo es posible?

Kolakowski aborda el interrogante presentando de entrada sendas baterías de argumentos en favor y el contra de la intolerancia. A primera vista, los argumentos en favor de la intolerancia parecen irrefutables:

Puede haber una «fe filosófica» dubitante, parcial o híbrida, pero lo que pasa por ser revelación divina ha de ser conocimiento cierto, integralmente verdadero y excluyente: ¿cómo practicar entonces una indulgencia tolerante hacia los demás?<sup>44</sup>.

El principal argumento del cristiano intolerante es de salud pública: igual que las autoridades no podrían permitir que se envenenasen los pozos, tampoco pueden tolerar la intoxicación de los espíritus con credos falsos. Además, la salvación no admite grados; la alternativa es la salvación o la condena. Kolakowski prosigue construyendo un modelo argumental de las razones en favor de la intolerancia: la polaridad *sacrum* y *profanum*. En él perfila un espectro de las relaciones entre *sacrum* y *profanum*, a lo largo del cual se extiende la historia espiritual del cristianismo, entre dos extremos: el expansionismo teocrático, por un lado, y la perfecta separación entre sagrado y profano, por otro. De acuerdo con la primera posición, todos los ámbitos de la vida humana deben ser regulados por la Iglesia, todo es relevante desde el punto de vista religioso; de acuerdo con el polo opuesto, lo profano también es creación de Dios, ha sido «sanado» por la encarnación de Dios. Aquí, la separación —por ejemplo, como en la concepción tomista— justifica

41. «Toleranz und Absolutheitsansprüche», cit.

42. *Ibid.*, 25.

43. Dicho sea de paso, con este enfoque se distancia Kolakowski de su propia perspectiva como historiador de las ideas. Según señala él mismo en el primer volumen de su historia del marxismo, lo relevante no es determinar si de san Pablo se sigue la Inquisición, de Marx se sigue el Gulag o de Nietzsche el III *Reich*, sino averiguar qué hay en el mensaje original que hizo posible semejantes «fenómenos».

44. *Ibid.*, 8.

la superioridad y el derecho ilimitado al control dentro de la esfera de lo sacro. La Iglesia no interfiere en el poder político o en el ámbito del conocimiento secular, pero tasa su ejercicio mediante el contraste con un canon teológico o moral por ella administrado.

Frente a esta larga tradición —doctrinal y política— Kolakowski aduce que los argumentos en favor de la intolerancia no derivan del núcleo dogmático de las Escrituras, sino de una tradición antigua, como también sucede, por ejemplo, con el celibato<sup>45</sup>. Kolakowski expone a continuación los argumentos en favor de la tolerancia, cuyo núcleo deriva de las posiciones irenistas del siglo XVII: *a*) la intolerancia sería contraria al ejemplo de Jesús; *b*) la fe no puede imponerse, pues es materia de conciencia; y *c*) el uso de la espada va contra la tradición de santos y mártires: el camino de la liberación es el amor<sup>46</sup>. Los irenistas distinguieron así entre lo esencial y lo accidental para la salvación: lo esencial para el cristiano es el origen divino de las Escrituras, pero no los agregados doctrinales o las interpretaciones «humanas». También Kolakowski pretende delimitar un «núcleo esencial» de la fe cristiana, en la confianza de que el acuerdo sobre ese contenido doctrinal mínimo podría contribuir a la «paz perpetua» de las Iglesias. Es una cuestión —señala— decisiva para el futuro del ecumenismo<sup>47</sup>.

Kolakowski encuentra ese núcleo en dos nociones: una fundamental y otra derivada. La primera es el santo y señala que identifica el contenido nuclear de adhesión a la fe cristiana: la creencia de que Dios se hizo carne para redimir a la humanidad. Da por hecho universal de conciencia una suerte de «ley cósmica de compensación de cuentas», según la cual no existe una impunidad absoluta y el mal moral debe redimirse con una dosis adecuada de sufrimiento. Según esta misma «intuición moral universal», así como a cualquiera repugna que paguen «justos por pecadores», no es contradictorio que alguien, por propia decisión, asuma su sufrimiento para evitar el de otros. «Si el Hijo de Dios asumió sobre sí mismo esta carga (...) las personas son libres de creer que con ello se rompe la cadena del mal y se implanta la justicia cósmica mediante un hecho de intervención exterior»<sup>48</sup>. La fe en Jesús atestiguaría así que no tenemos la suficiente fuerza para liberarnos del mal —pecado original— y necesitamos una ayuda «exterior». Se confirma con ello la crítica de Nietzsche, que supo ver en el núcleo de la fe cristiana una conciencia de la debilidad y la miseria. Pero lejos de la conse-

45. *Ibid.*, 20-21.

46. *Ibid.*, 12.

47. La tradición ecuménica cristiana es herencia directa de Erasmo: «Todas las tendencias verdaderamente ecuménicas en el seno de la Iglesia católica, todos los intentos por encontrar para el cristianismo una fórmula que pudiese liberarlo, aunque sólo fuese en parte, de la exclusividad confesional, constituyen una continuación de la idea rectora de Erasmo» («Erasmo y su Dios», en *Vigencia y caducidad...*, cit.).

48. «Die sogenannte Krise des Christentums», en *Leben trotz Geschichte*, cit., 48.

cuencia que saca Nietzsche —la denuncia de aquella «perversión» psicológica— Kolakowski extrae de la conciencia de nuestra menesterosidad el núcleo moral del cristianismo —y ésta es la noción derivada—, que es a su vez el «nervio» de su herencia cultural, a saber: su capacidad de levantar una barrera contra el odio en la conciencia de las personas. El cristianismo es una religión del amor y versa sobre el mal moral, sobre el *malum culpae*, y el mal moral sólo atañe a los individuos (único soporte de la responsabilidad moral). La consecuencia adicional que de ello saca Kolakowski es que, en sentido estricto, no existe un programa político o una forma de gobierno «cristianos»: «la idea misma de sistema social “moralmente malo” o “moralmente bueno” no tiene sentido en el mundo de la fe cristiana»<sup>49</sup>.

#### VIII. ¿UNA POLÍTICA (RELIGIOSA) «SACADA DE LAS ESCRITURAS»?

Esto plantea una obvia dificultad que Kolakowski no apunta más que como el problema de los irenistas, a saber, que esta concepción vuelve imposible la noción de Iglesia, institución dotada de una consustancial función de intérprete normativa de las Escrituras y de una firme estructura organizativa<sup>50</sup>. Volvemos a tropezar con la dialéctica individuo-institución (fe personal *vs* organización institucional del culto) que el propio Kolakowski rastreó en la segunda Reforma. Ello, no obstante, y a pesar de negar que exista una «política sacada de las sagradas Escrituras», Kolakowski habrá de reconocer no sólo la necesidad de la Iglesia sino además la pertinencia de una «política religiosa» (tanto *qua* política como *qua* regimentación doctrinal), la de su compatriota el papa Wojtyła, a quien conoce personalmente<sup>51</sup>. Aunque no puede negarse que la corriente principal de la cultura católica sólo reconoció tardíamente y a regañadientes el principio de libertad de pensamiento —afirma—, desde León XIII hasta Juan Pablo II se ha registrado un cambio de actitud hacia los derechos humanos, y por ende hacia la causa de la tolerancia.

Kolakowski pretende averiguar —para apelar a ella— en qué fuente doctrinal se inspira este cambio. Frente al argumento utilitarista tradicional de santo Tomás en favor de la pena de muerte para el hereje, Kolakowski arguye que nadie puede pretender saber con certeza que el mal de la fuerza es menor que el mal de la tolerancia. También frente a la interpretación tradicional del principio *nulla salus extra Ecclesia* Kolakowski arguye que, según hermenéutica «auténtica» del Santo Oficio (1949), no significa que nadie pueda salvarse sin pertenecer a la

49. *Ibid.*, 51.

50. «Toleranz und Absolutheitsansprüche», cit., 17.

51. Aunque suene a *boutade*, podría considerarse al último Kolakowski como el paladín de la «izquierda wojtyliana».

Iglesia visible, sino que «todos los que se salvaron se salvaron por mediación de la Iglesia». Con ello se dice teológicamente que es posible la salvación, independientemente de la pertenencia confesional, es decir, se salva la salvación, la tolerancia, la «política» doctrinal y la política efectiva del Vaticano.

A modo de conclusión sobre la cuestión de la tolerancia y la pretensión absoluta, Kolakowski vuelve a aunar los postulados del racionalismo crítico con los del falibilismo epistemológico cristiano («la inevitable inseguridad del conocimiento despoja de todo fundamento a la intolerancia»), lo cual no deja de ser un ejercicio filosófico estimable —por paradójico—. La pretensión absoluta es lógica y psicológicamente compatible con la tolerancia, aunque difícil; la pretensión absoluta es más peligrosa en las ideologías seculares que cuando se apoyan en la Revelación divina, pues el cristianismo ha creado una barrera interior, que limita su fuerza opresora. «Esta barrera se basa en la *tensión* entre los valores profanos y escatológicos, y en este sentido la revelación tiene una ambigüedad sana, pues puede albergar tendencias que van desde la teocracia hasta la indiferencia respecto a lo temporal: la incapacidad de comprender el misterio sirvió de barrera»<sup>52</sup> (aduce en apoyo: san Pablo, Rom 12,3), pero lo contrario sucedió con las pretensiones absolutas de las ideologías seculares, carentes de aquella *Sicherheitsbremse*.

#### IX. SI DIOS NO EXISTE...

Hasta aquí he resumido —con tan sólo algunas pinceladas críticas— los principales trabajos de Kolakowski sobre filosofía y teoría de la religión publicados hasta 1982. En este año publica Kolakowski un ensayo de profundización y sistematización de sus ideas sobre el particular, en lo que cabe considerar un breve tratado de filosofía de la religión<sup>53</sup>. De pocas obras puede decirse que su título anuncia y resume cabalmente su contenido, y este es el caso de esta obrita de Kolakowski; en efecto, su título recoge parte de la conocida expresión de Raskolnikov en *Crímen y castigo* de Dostoievski: «Si Dios no existe, todo está permitido», y en sus páginas Kolakowski arguye que tal proposición no sólo es válida como norma moral sino también como principio epistemológico. Veamos cómo.

Comienza Kolakowski con una formulación más o menos definitiva de la religión como «culto socialmente establecido de la realidad eterna», para proseguir con una breve revista a diversas teorías «funcionales» de la religión: la de Frazer, que concibe la religión como tecnología primitiva; la epicúrea, que subraya la funcionalidad emocional de

52. «Toleranz und Absolutheitsansprüche», cit., 32.

53. L. Kolakowski, *Si Dios no existe...*, Madrid, 1985.

los mitos; la interpretación «societaria» de Durkheim, que percibe la religión como forma de garantizar la cohesión social; la estructuralista de Lévi-Strauss, etc. Y concluye este repaso con una primera observación crítica, que anuncia la tesis fundamental de la obra, a saber:

Todos los enfoques funcionales de la investigación de los mitos —en términos de sus valores sociales, cognitivos o emocionales— tienen un fundamento epistemológico común. *Todos ellos suponen, si no afirman explícitamente, que el lenguaje del mito es traducible a un lenguaje «normal»*<sup>54</sup>.

Todas las explicaciones funcionales suponen que los mitos tienen un significado latente y otro manifiesto, y que el propósito de la teoría es pasar de éste a aquel, trocar sus (generalmente asilvestradas) categorías por el lenguaje transparente de la explicación que se postula<sup>55</sup>:

Las cuestiones que voy a examinar parten de la ingenua suposición de que lo que la gente quiere decir en el discurso religioso es lo que manifiestamente dice<sup>56</sup>.

No es de extrañar así que en el capítulo dedicado al Dios de los Razonadores afirme que, aun en el caso de que fuera plausible una prueba racional de Dios —por ejemplo, la tradicional de santo Tomás— el Dios resultante «no sería el Dios de Abraham e Isaac». Sería un Dios —por utilizar la imagen de Heidegger respecto al Dios aristotélico— ante el que nadie podría postrarse y rezar<sup>57</sup>.

Tras examinar sucesivamente el Dios de los Fracazos (teodicea), el Dios de los Razonadores y el Dios de los Místicos, pasa Kolakowski a formular una teoría de la especificidad epistemológica de la creencia religiosa, nunca reductible a una mera «teoría de las necesidades»:

¿Cómo pudo suceder que unos seres con las necesidades de alimentarse, reproducirse y abrigarse contra los elementos inventaron el arte y la religión para satisfacer mejor aquellas necesidades vitales y luego, por razones desconocidas, empezaron a disfrutar de sus invenciones *per se*? ¿Por qué ninguna otra especie, con las mismas necesidades, creó nada semejante?<sup>58</sup>

La desconfianza de Kolakowski hacia las explicaciones biológico-adaptativas y funcionales corre pareja con su rechazo de los criterios de

54. *Ibid.*, 17 (cursiva mía).

55. Es el conocido problema que los antropólogos designan como problema cmic/etic, o de categorías internas o externas al grupo.

En otro lugar, Kolakowski satiriza a costa de semejantes explicaciones funcionales, que, por grotescas que parezcan, seguramente son hallazgos aún moderados en la fabulosa selva de papel de la *scholarship* en ciencias humanas: «... estudios que pretenden demostrar, por ejemplo, que el Imperio romano cayó por el uso generalizado de vasijas de plomo, que envenenaron y dañaron el cerebro de los individuos de clase patricia, o que la Reforma puede explicarse por la propagación de la sífilis en Europa...» (*Modernity on endless trial*, cit., 5).

56. L. Kolakowski, *Si Dios no existe...*, cit., 18-19.

57. «Esto no quiere decir —prosigue— que las cuestiones que rodean al Dios de los filósofos sean poco interesantes o triviales; simplemente son irrelevantes en relación a aquello de lo que trata el cristianismo o cualquier religión» (*Ibid.*, 68-69).

58. *Ibid.*, 153.

racionalidad de las ciencias formales y naturales en un sentido distinto al pragmático: *nulla scientia probat sua principia*. La radicalización de las pretensiones cognitivas de la razón teórica y de la razón práctica parece abocada a una similar derrota en la búsqueda de una fundamentación última, de ahí que la posición consecuente en la primera conduzca al escepticismo y en la segunda a la mística: puede considerarse a Wittgenstein —en quien concuerdan el escéptico y el místico— el exponente más acabado de esta conclusión. Kolakowski acepta la primera parte del veredicto del criterio empirista del significado en relación a la religión: las creencias religiosas están vacías desde el punto de vista empírico; pero nunca la segunda parte: de ahí no puede inferirse que «carezcan de significado», pues «no existen criterios de significado trascendentalmente válidos y no hay razones de peso para identificar lo significativo con lo empírico»<sup>59</sup>. Dado que no existen semejantes criterios —aparte de los internos a un determinado juego de lenguaje—, todas las restricciones impuestas a los criterios de significado cotidianos carecen de legitimidad. En consonancia con su punto de partida en la definición de religión —el lenguaje de lo sagrado es el lenguaje del culto—, Kolakowski puede afirmar entonces que «sus elementos sólo devienen significativos en actos que los creyentes interpretan como comunicación con Dios: en el ritual, la oración y el encuentro místico»<sup>60</sup>. A diferencia de en el discurso cotidiano y en el científico, en el ámbito religioso son inseparables la comprensión y la creencia, esto es, el conocimiento, la adhesión unilateral y el culto. La tesis de Kolakowski al efecto es:

Existe un tipo especial de percepción característico de lo sagrado. En éste ámbito se funden los aspectos *morales y cognitivos* [...]; sólo un análisis «desde fuera» genera esta distinción [...]; la religión no es un ámbito de proposiciones, sino el ámbito de culto en el que la comprensión, el conocimiento, el sentido de participar en la realidad final y el compromiso moral constituyen un único acto<sup>61</sup>.

Ello comporta que, ayunos de una fundamentación trascendental del conocimiento, carentes de un fundamento absoluto de la moral, sólo la postulación de semejante fundamento «da sentido» al conocimiento, la acción y el culto:

No sólo es correcto decir que en términos de la percepción religiosa los juicios sobre lo moralmente correcto o incorrecto son verdaderos o falsos; puede afirmarse también lo contrario. Esto significa que los juicios sobre lo que es correcto o incorrecto, sobre el bien y el mal, sólo pueden validarse en términos del lenguaje sagrado, lo que equivale a repetir el dicho de que «si Dios no existe, todo está permitido»<sup>62</sup>.

59. *Ibid.*, 163.

60. *Ibid.*, 165.

61. *Ibid.*, 174-175.

62. *Ibid.*, 186.

La existencia de un orden normativo de tabúes, y su correlato subjetivo en el sentimiento de culpa, es el «único fundamento posible de la moral»: «la culpa es todo lo que tiene la humanidad, aparte de la pura fuerza física, para imponer reglas de conducta a sus miembros»<sup>63</sup>. Kolakowski presenta aquí un tema nuclear en su filosofía moral y de la cultura: la presencia y fuerza normativa del tabú. Despojado ya de cualquier complejo o hipoteca izquierdista, llegará a decir que «la característica más peligrosa de la modernidad es la desaparición de los tabúes»<sup>64</sup>, constatando con perplejidad —no exenta de una punta de amarga ironía— que, después de mil vueltas, la filosofía ha ido a parar a lo que desde hace años viene predicando el cura-párroco desde el púlpito.

La lógica «mundana» y la «sagrada» tienen su propio criterio de verificación y significado: entre ambas no cabe mediación, pues se mueven en similar senda circular, a partir del presupuesto —o ausencia de presupuesto— de la presencia de Dios. Lo que Kolakowski afirma es que es preciso postular esta presencia si pretendemos un fundamento y garante último de nuestro conocimiento —Descartes— y de la acción —Dostoievski—. Su principal razón para aceptar las creencias religiosas es su facultad «inductora de valores»: hemos de apostar por Dios porque sólo él puede garantizarnos la verdad, el bien y el sentido. A la postre, la fe del racionalista crítico parece ser un *tour de force* teórico con el que zanjar los sempiternos dilemas y paradojas de la razón, por tanto no necesariamente una «buena fe». Habría que distinguir aquí entre la concepción kolakowskiana de la religión y las convicciones religiosas de Kolakowski, pero lo cierto es que esta fe como *gnosis* y como decreto de fundamentación sólo verificable en la vivencia no puede ser una fe «de fiebre aguda» (James), ni tampoco un no-fundamento aceptable para el racionalista.

La concepción resultante es la de una razón que no puede fundarse a sí misma (recuérdese el viejo trilema de Münchhausen) y necesita «el salto a la fe» como «único fundamento posible» del conocimiento y de la acción. El discurso de la fe sólo es susceptible de una hermenéutica interna, y ello en virtud de su carácter de vivencia. Con Bultmann, Kolakowski evoca el viejo tema existencial: para comprender el hecho de que algo —un texto, un rito— tiene un mensaje divino, previamente tenemos que haber tenido una experiencia —más parecida a una inquietud que a una noción— relativa a Dios y a su palabra. Esta noción de «inquietud» o «cuita» es ya necesariamente «lo otro de la razón», su otra cara, pero a la vez su componente indisociable. La curiosidad (la condición de la «cura») se interroga y pre-ocupa: el resultado son sus «cuitas», vivencia-conocimiento que tiene como resorte y resultado a la vez la perplejidad. El propio Kolakowski no estaría muy en desacuerdo con ello cuando enmarca sus «sermones» en un *discurso del límite de la*

63. *Ibid.*, 196.

64. *Modernity on endless trial*, cit., 13.

*razón*: con ellos, dice, sólo intenta apuntar a diversos «dilemas desagradables e irresolubles que afloran toda vez que intentamos ser perfectamente coherentes al reflexionar sobre nuestra cultura, política y vida religiosa». Al filo del camino la captura es, por lo general, magra:

Podemos imaginarnos como buscadores de tesoros en un bosque, que aplican todo su esfuerzo a sortear las emboscadas; si triunfamos, todo nuestro triunfo está precisamente en eso: sortear las emboscadas<sup>65</sup>.

Éste es el *pathos* de la perplejidad del verdadero racionalista, que Popper caracterizó como «búsqueda sin término» y Javier Muguerza identifica con un «estado de tensión»<sup>66</sup>. Como siempre fui un discípulo más bien discolo (perdón por los esdrújulos) puedo ahora decir, a despecho del propio Muguerza y ahora con la autoridad de Kolakowski<sup>67</sup>, que semejante perplejidad lleva cierto aroma a destilado existencial del humanismo cristiano, por mucho que vaya embotellado en la jerga frankfurtiana.

Veinte siglos después seguimos enfrascados en la batalla de la razón y la fe, la búsqueda de un fundamento absoluto y el problema de la certeza: parece que la religión tiene sus razones, que la razón no entiende. Kolakowski, el pionero paladín del «racionalismo como ideología», parece haber jugado la suprema chanza a sus antiguos correligionarios racionalistas, probando racionalmente —cual Gorgias redivivo— la imposibilidad de prueba alguna. Es la invitación a sucumbir en el «horror metafísico»<sup>68</sup> del supremo dilema: «Si no existe verdaderamente nada excepto el Absoluto, el Absoluto no es nada; si verdaderamente no existe nada a excepción de mí mismo, no soy nada». Sólo subsiste la vivencia, y la vivencia como tensión. La angustia abre al ser-en-el-mundo al modo de la «inhospitalidad». La angustiada razón, cuando habla con fundamento, sólo se expresa en paradojas, que sólo puede acallar la Suprema Paradoja: que Dios existe. De esta fe kolakowskiana puede decirse por tanto lo mismo que lo que el propio Kolakowski dice de Jaspers:

La fe de Jaspers y la religión de la revelación se encuentran en una inquietud humana fundamental, a saber, en la consciencia de la autoinsuficiencia del mundo y la existencia humana en él<sup>69</sup>.

Se cierra así el círculo de una perspectiva «humanista» que partió de la premisa marxiana de la *autoidentidad* para llegar al final —y tras la

65. *Ibid.*, vii.

66. J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, México-Madrid-Buenos Aires, 1990, 46.

67. El propio Kolakowski caracteriza al legado cristiano por esta tensión: tensión entre las pretensiones mundadas y ultramundanas, la fe y las obras, entre la naturaleza y la gracia (*Modernity on endless trial*, cit., 89).

68. L. Kolakowski, *Horror metafísico*, Madrid, 1989.

69. L. Kolakowski, *Modernity...*, cit., 116.



denuncia de aquella pretensión<sup>70</sup>— a la perspectiva de la *autoinsuficiencia*. Y es que en el fondo, la búsqueda del conocimiento es como la búsqueda —contemplación— en un pozo, desde lo alto de su boca: una búsqueda sin término que, de encontrar algo, lo más que encuentra es un poco de agua —difícil de alcanzar, para improbable saciedad— que siempre devuelve reflejada —¡ay!— nuestra propia y menesterosa imagen.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. *Obras de Kolakowski\**

- El hombre sin alternativa*, trad. de P. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1970.  
*Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, trad. de M. Sansigre, Tecnos, Madrid, 1985.  
*Cristianos sin Iglesia*, trad. de F. Pérez Gutiérrez a partir de la versión francesa, Taurus, Madrid, 1982.  
*Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Amorrurtu, Buenos Aires, 1982.  
 «La génesis y la estructura en el estudio de las ideologías religiosas», en M. Condillac, L. Goldmann y J. Piaget (eds.), *Las nociones de estructura y génesis*, La Haya, 1965.  
*Horror metafísico*, Cátedra, Madrid, 1989.  
*Conversaciones con el diablo*, trad. de W. Kemp, Monte Ávila, Caracas, 1977.  
*Presencia del mito*, trad. de C. Piechocki, Amorrurtu, Buenos Aires, 1980.  
*Modernity on endless Trial*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1990.  
*Leben trotz Geschichte*, Piper, München, 1977.  
 «Toleranz und Absolutheitsansprüche», en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Herder, Freiburg i. Br., 1980.

### 2. *Literatura secundaria*

- Fetscher, I.: «Sozialismus, Toleranz und die Unentbehrlichkeit christlicher Tradition», en A.W. Mytze (ed.), *Kolakowski*, Berlin, 1977.  
 Jordan, Z.: *Philosophy and Ideology*, M. Nijhoff, La Haya, 1965.  
 Karpinski, W.: «L. K.: a portrait», en *European Liberty. Four essays on the occasion of the 25th anniversary of the Erasmus Prize Foundation*, M. Nijhoff, The Hague, 1983.  
 Piowarczyk, B.: *Lire Kolakowski. La question de l'homme, de la religion et de l'Église*, Cerf, Paris, 1986.  
 Przelecki, M. y Rainko, St.: «On L. K's. philosophy of religion»: *Dialectics and Humanism* 1 (1986), 143-155.  
 Schwan, G. L.: *Kolakowski. Eine marxistische Philosophie der Freiheit*, Kohlhammer, Stuttgart, 1971.

70. L. Kolakowski, *El mito de la autoidentidad humana*, Valencia, 1985.

\* Sólo las relevantes para su filosofía de la religión.

1. [*La especificidad del hecho religioso*]

Aun así, hay un sentido en el que podemos, si queremos, aplicar la etiqueta de «normativo» al lenguaje de lo sagrado y esto en un sentido epistemológico. Tengo que repetir una observación que se refiere a una cuestión de importancia primordial en la investigación de los aspectos cognoscitivos y lingüísticos de la vida religiosa. Mi afirmación es que hay un tipo especial de percepción característico del terreno de lo sagrado. En este terreno, los aspectos cognoscitivos y morales del acto de percepción están fundidos de tal manera que son indistinguibles entre sí: sólo un análisis «desde fuera» produce esta distinción. Un creyente no recibe enseñanza religiosa en forma de relatos míticos o de enunciados teóricos, a partir de los cuales procede a sacar conclusiones normativas. El contenido moral se da directamente en el mismo acto de percibir y entender, porque este acto converge con el compromiso moral. No es que el creyente «sepa» independientemente que Dios es Creador y concluya que debe obedecerle (ese razonamiento es lógicamente ilícito, de todas formas): él «sabe» ambas cosas en un acto de aceptación. En los actos religiosos de percepción, en oposición a la especulación teológica, es difícil que haya algo como un «enunciado de hecho» puro: ninguna expresión verbal determinada es propiamente inteligible sin ser referida a todo el espacio de un mito y ninguna tiene sentido en términos religiosos sin implicar la aceptación de una obligación. Repetimos: la religión no es un conjunto de proposiciones, es el dominio del culto, en el que el entender, el saber, el sentimiento de participación en la realidad última (tanto si se supone un Dios personal como si no) y el compromiso moral, aparecen como un acto único, cuya posterior disgregación en clases distintas de aserciones metafísicas, morales y de otras clases puede ser útil, pero invariablemente distorsiona el sentido del acto de culto original. Al creer que Jesús se ofreció a sí mismo para salvar a la humanidad del mal, un cristiano no transustancia el «hecho» aceptado en una conclusión normativa en el sentido de que debe estar agradecido al Redentor y tratar de imitar, por imperfectamente que sea, su sacrificio en su propia vida: percibe ambos directamente. Las aserciones teológicas aisladas como «Dios existe» no son componentes de una religión propiamente hablando; admitir la existencia de Dios como una proposición teórica tiene poco que ver con los actos religiosos de pertenencia; y Pascal tenía razón cuando decía que el deísmo está casi tan alejado del cristianismo como el ateísmo (muchos escritores cristianos que clasificaron las variedades de ateísmo incluyeron en su lista la actitud de las personas que admitían la existencia de Dios pero no ofrecían señales de que ese conocimiento fuera significativo en su vida). Un hindú no reconoce la ley de Karma del mismo modo que reconoce, por ejemplo, las leyes de la termodinámica: la última puede aprenderse,

entenderse, aceptarse como verdad relacionada lógicamente con otras verdades físicas conocidas, emplearse en diversas manipulaciones técnicas; la primera se entiende como verdad religiosa en un acto que implica, no sólo simultáneamente, sino también indistintamente, la aceptación de la propia culpa, un sentimiento de pertenencia a un orden cósmico y un compromiso de conducta cuya finalidad es la liberación de la carga del pasado y, en último término, de la rueda de los cambios. Cuando se habla de Dios como *Principium* y de su palabra como ley, se están dando todos los significados de esas palabras: causal, moral y lógico; y esto no es consecuencia de una confusión o de descuido lógico. En la coalescencia de todos los significados se refleja el modo específico de percepción de lo sagrado: la percepción cognoscitiva, el sentimiento de formar parte de un orden universal gobernado por la sabiduría providencial y la aceptación de la obligación moral son una sola cosa.

Esto sugiere que un mito religioso (nos referimos no sólo a los componentes «narrativos» sino también a los componentes «metafísicos» del culto) sólo puede entenderse desde dentro, por así decirlo, a través de la participación real en la comunidad religiosa. Esta era, en efecto, la afirmación de Kierkegaard: uno que no es cristiano es incapaz de entender el cristianismo. Una formulación tan rigurosa puede ser exagerada; el proceso de la llamada «secularización» ha avanzado en tan gran escala durante un tiempo tan corto que la mayor parte de los no creyentes en el mundo de hoy recibieron una educación religiosa, y siguen ligados, aunque por un hilo muy fino, a la tradición religiosa. Quizá al discutir la cuestión de la comprensión, no sea apropiado hablar de un estricto sí-o-no, y debemos admitir que una semicomprensión es concebible (aunque muchos no creyentes, incluidos los educados en un ambiente piadoso, sostienen categóricamente que no entienden el lenguaje religioso). Sin embargo, puede argüirse que para las personas de cuyas mentes se ha borrado toda huella de las enseñanzas religiosas tradicionales y que se han olvidado de todas las formas de participación ritual, la vida religiosa propiamente dicha, excepto en sus funciones «seculares» se vuelve, en efecto, ininteligible. Si tratan de encontrarle sentido, la representan como un conjunto de enunciados que, concluyen inevitablemente, son vacíos o ilógicos. Lo mismo puede ocurrirles a personas religiosas al encontrarse con una civilización muy remota de la propia; así a los ojos de muchos de los primeros misioneros y etnógrafos que observaron el culto religioso en sociedades primitivas, los salvajes eran simplemente lo suficientemente estúpidos como para imaginar, por ejemplo, que un hombre podía ser al mismo tiempo un hombre y un loro; esos observadores no notaban que, desde el punto de vista de las normas lógicas corrientes, ciertos principios cristianos apenas salen mejor parados.

Por lo tanto, el lenguaje del mito es, en un sentido, cerrado o autosustentado. Las personas llegan a participar en este sistema de comunicación por iniciación o por conversión y no por medio de una transición gradual

y una traducción del sistema secular de signos. Todo lo que las personas digan en términos religiosos sólo puede entenderse por referencia a toda la red de signos de lo sagrado. Cualquier ejemplo valdrá para ilustrar esto. Tomemos una simple palabra del vocabulario religioso, como «pecado». Todo el que dice seriamente «he pecado» no quiere decir simplemente que ha cometido un acto que es contrario a una ley, sino también que ha cometido una ofensa contra Dios; sus palabras no tienen sentido a menos que se refieran a Dios y, por tanto, a todo el dominio de la fe; de ahí que sean consideradas ininteligibles por un no creyente consecuente. Además, para el que habla, sus palabras, si han sido pronunciadas con sinceridad, expresan arrepentimiento o, al menos, desasosiego. Esto no quiere decir que el sentido de esa cláusula sea puramente «expresivo», «exclamativo» o «prescriptivo»; incluye un enunciado «de hecho», una valoración del «hecho» en el contexto total de la fe y una actitud personal emocional. Estos tres aspectos del significado pueden separarse analíticamente, pero no están separados en la mente del que habla, sino que están fundidos en un acto indiferenciado de adoración.

## 2. [*La moral (únicamente) dentro de los límites de la mera religión*]

Y éste es el sentido en el que el dicho «si Dios no existe, todo está permitido», me parece correcto. Tenemos que aceptar el argumento de los empiristas (en una expresión que es algo restringida, pero suficiente para este fin) según la cual nuestros juicios sobre lo que es moralmente bueno o malo no pueden tener equivalentes lógicos en aserciones formuladas en un lenguaje que carece de tales predicados, especialmente en el lenguaje de la ciencia empírica. La solución que sugieren algunos filósofos —«podemos saber lo que es bueno o malo analizando el modo en que la gente usa esos adjetivos»— no sirve, considerando que la gente no los usa del mismo modo siempre y en todas partes. Por la misma razón, no podemos buscar refugio en una intuición humana supuestamente universal a la que podamos apelar cuando se produzca un choque entre concepciones morales encontradas.

¿Podemos tener la esperanza de poner los cimientos de un código normativo racional sin apelar ni a un discernimiento moral innato ni a una autoridad divina, dado que el primero parece haber sido refutado y la segunda, imposible de demostrar? No es plausible. La teoría de Kant sobre la razón práctica ha sido quizá el intento más audaz de encontrar una fuente independiente e incuestionable de certidumbre moral e, incluso aunque esta certeza se limitaba a las condiciones formales en las que unos mandamientos morales materiales podrían ser admisibles para todos, y no podía conferir validez directamente a los propios mandamientos, la idea parece incorrecta. La validez de la famosa exigencia kantiana —debo actuar sólo según un principio que podría desear que fuese una ley general— se basaba en el hecho de que no puedo ser consecuente si actúo de otro modo, y que un principio de conducta que

no observa esta restricción es contraproducente. Si, por ejemplo, mi comportamiento se guía por un principio que me permite mentir siempre que me conviene, entonces mi principio justifica las mentiras de todos los demás y, sin embargo, cuando todo el mundo tiene derecho a mentir, a nadie se le cree ya y ningún mentiroso logra su objetivo; en consecuencia, el principio se autodestruye.

Este razonamiento no es convincente y quizá sea circular. Incluso en el supuesto de que algunos principios —no importa si están admitidos explícitamente o no— fundamentan necesariamente mi conducta, es decir, haga yo lo que haga, siempre creo, por vagamente que sea, que hay un «principio» normativo que justifica mis actos (y el supuesto dista de ser obvio), no hay ninguna razón por la que esos principios tengan que tener necesariamente validez universal ni por la que yo tenga, por así decirlo, que imponer mis reglas a toda la humanidad (no sólo Kant tenía esta opinión; Sartre la tenía también, por razones que no explicó). No soy en absoluto inconsecuente si prefiero que otra gente siga reglas que yo no quiero cumplir. Si, por continuar con el ejemplo dado más arriba, yo miento siempre que me apetece pero quiero que todos los demás sean invariablemente francos, soy perfectamente consecuente. Siempre puedo, sin contradecirme a mí mismo, rechazar los argumentos de quienes traten de convertirme o empujarme a cambiar mi modo de actuar diciéndome: «¿Y si todos hicieran lo mismo?», porque puedo responder coherentemente o que no me preocupa la conducta de los demás o que quiero positivamente que obedezcan las normas que yo me niego a observar.

En otras palabras, un imperativo que exija que yo me guíe por normas que desearía que fuesen universales no tiene, en sí, fundamento lógico ni psicológico; yo puedo rechazarlo sin caer en contradicciones, y puedo admitirlo como directriz suprema sólo en virtud de una decisión arbitraria, a menos que aparezca dentro del contexto del culto religioso.

Aquí puede ser necesario hacer una salvedad. Decir que los criterios morales no pueden ser validados en último término sin recurrir al depósito de sabiduría trascendente no equivale a sugerir ninguna teoría sobre las conexiones antropológicas o psicológicas entre las creencias morales y las religiosas. Los dos conjuntos de cuestiones son lógicamente independientes. Al refutar los intentos de crear una moralidad independiente del culto religioso, sólo tengo presente la cuestión de la validez. En este argumento no hay fundamento para afirmar que en los asuntos morales los no creyentes no puedan, de hecho, actuar tan bien o mejor que los creyentes; el argumento no implica tampoco ninguna teoría sobre el modo en que las ideas y la conducta moral han dependido históricamente de los mitos. Tampoco trata de sugerir, en absoluto, que en diferentes circunstancias históricas, no puedan emplearse las creencias religiosas para justificar acciones que, casi desde cualquier punto de vista, son moralmente repugnantes. Las cuestiones antropológicas, históricas y psicológicas de este tipo no son pertinentes aquí y sólo se mencionan de paso. De lo que se trata es simplemente de hacer notar que la celebrada

idea de una «ética independiente» puede incluir una serie de cuestiones que son lógicamente separables entre sí y de las que hay que ocuparse por separado. Cuando Pierre Bayle arguyó que la moralidad no dependía de la religión, estaba hablando sobre todo de independencia psicológica; señaló que los ateos son capaces de alcanzar los más altos niveles morales (Spinoza era para él un ejemplo notable; ocasionalmente Vanini) y de dejar en vergüenza a la mayoría de los fieles cristianos. Eso es obviamente verdad, en lo que toca a la práctica, pero este argumento de hecho deja intacta la cuestión de la validez; tampoco resuelve la cuestión de las fuentes efectivas de la fuerza y las convicciones morales de esos «paganos virtuosos». Un apologista cristiano puede admitir estos hechos y seguir arguyendo, coherentemente, no sólo que los ateos deben sus virtudes a una tradición religiosa que han logrado conservar en parte, a pesar de la falsa filosofía que profesan, sino también que esas virtudes, incluso en el caso de los ateos, son dones de Dios (esto puede parecer increíble, especialmente en el caso de Vanini, cuyas virtudes estuvieron claramente al servicio del ateísmo, y no podría dejar de desconcertar a los creyentes sencillos; pero a los ojos del apologista, los caminos inescrutables de Dios siempre pueden defenderse plausiblemente: Dios confunde a las personas frecuentemente para poner a prueba su fe y puede muy bien utilizar para sus propios fines a un virtuoso, o aparentemente virtuoso, mensajero del infierno como malvado Papa).

Y sin embargo, la cuestión verdaderamente candente en el terreno de las relaciones entre la vida religiosa y la vida moral no es la de la validez epistemológica. Al hablar de cuestiones morales, la gente (a diferencia de los filósofos) no se preocupa demasiado, realmente, de la posibilidad de una confirmación última de las proposiciones normativas; tampoco es probable que, si se les dijese que pueden realizarse adecuadamente unos procedimientos de validación, eso cambiase sus pautas de conducta moral. Yo podría estar convencido de que los enunciados sobre el bien y el mal son verdaderos o falsos (como, en efecto, creo que ocurre) y seguir ignorando la verdad con impunidad, al menos en cadenas no empíricas de sucesos, lo que no podría hacer si se tratase de verdades empíricas o matemáticas. Si ignoro, o me niego a admitir, una verdad del tipo de «el consumo de alcohol es perjudicial para el hígado» o «dos y dos son cuatro», incurro en un riesgo bien definido, que me muestra que no soy capaz de suprimir esas verdades por decreto arbitrario. Pero sí que puedo anular libremente una verdad del tipo «la envidia es mala» y no ser castigado por ninguna causalidad natural.

Las creencias morales, al no ser contrastables ni refutables de la misma manera que las creencias empíricas también se adquieren de distinta manera. Puede argüirse que las cualidades de bueno y malo se perciben directamente en la experiencia de cada día, pero esto no entraña que la capacidad de reconocerla se forme en nuestras mentes por un proceso similar al de aprender a diferenciar el rojo del amarillo. Aunque una convicción puramente intelectual me indujese a admitir que el enun-

ciado «la envidia es mala» es, en efecto, verdadero, yo seguiría siendo perfectamente capaz de ignorar esta verdad en mi conducta y de afirmar que, al hacerlo, no soy inconsecuente. No asentimos a nuestras creencias morales admitiendo «eso es verdad» sino sintiéndonos culpables si dejamos de acatarlas.

Según la Biblia y según Sigmund Freud, la capacidad de culpa ha dado lugar a la raza humana tal como la conocemos. La capacidad de experimentar la culpa no procede de la aserción de que uno u otro juicio de valor es correcto, ni puede, desde luego, identificarse con el miedo al castigo legal. No es una actuación intelectual sino un acto de preguntarse por el lugar de uno en el orden cósmico (un acto «existencial» diría, si no me disgustase este adjetivo); no es miedo a las represalias sino un sentimiento de temor reverente ante nuestra acción que ha perturbado la armonía del mundo, una ansiedad que sigue a la transgresión *no de una ley* sino de un *tabú*. No es sobre mí sólo sobre quien pesa una amenaza por la enormidad de mi provocación: todo el universo está amenazado, sumergido, por así decirlo, en un caos de incertidumbre.

La presencia de tabúes es al mismo tiempo el pilar inamovible de *cualquier* sistema moral viable (a diferencia de un sistema penal) y un componente integral de la vida religiosa; así, un tabú es un vínculo necesario que enlaza el culto de la realidad eterna con el conocimiento del bien y el mal. Este culto y este conocimiento operan conjuntamente y ninguno de los dos es viable sin el otro. La religión no es una serie de enunciados sobre Dios, la Providencia, el cielo y el infierno, ni la moralidad es un conjunto codificado de declaraciones normativas, sino una lealtad viva a un orden de tabúes. Esa es la razón por la que uno se siente a menudo tan abrumado por un sentimiento de esterilidad al leer el incontable número de libros y artículos de los filósofos modernos que buscan alguna receta con la cual «dos juicios descriptivos» puedan convertirse, por arte de magia, en «juicios normativos» y pueda demostrarse su verdad o su falsedad. La misma esterilidad ronda a los filósofos del campo contrario, que arguyen que ése es un hecho irrealizable. Todos esos intentos son de una inutilidad patética en relación con lo que es la vida moral; suponiendo, contra toda probabilidad, que obtengan resultados y que los filósofos ejecuten convincentemente la conversión deseada, seguimos sin fundamento para esperar que nada cambie en la conducta humana. Supongamos que soy un mentiroso inveterado y desenfrenado y que un benévolo y filantrópico filósofo consigue convencerme de que el enunciado «mentir es malo» es verdadero en el mismo sentido en que lo es el principio de Heisenberg; ¿qué razones tendría yo para abandonar mi deplorable vicio, siempre que pudiera entregarme a él con impunidad, y qué podría impedir que yo me liberase de este nuevo descubrimiento científico diciendo que me traía sin cuidado? Mientras funcionan las motivaciones morales en nuestras pautas de comportamiento, funcionan no porque los correspondientes juicios de valor hayan sido inferidos de forma digna de confianza, de

forma que nos satisfagan, de unas proposiciones empíricas, sino porque somos capaces de sentirnos culpables. La conciencia de culpa es la contrapartida del tabú, mientras que el miedo al castigo está relacionado con la fuerza de la ley; no hay que confundir las dos formas de motivación y las dos formas de castigo; difieren en términos psicológicos, así como en términos antropológicos. Esta es la razón de que no haya motivo para esperar que en una sociedad en la que se hayan eliminado todos los tabúes y donde, por tanto, se haya esfumado la conciencia de culpa (y ambos pueden continuar operando, obviamente, durante un tiempo, por la fuerza inerte de la tradición, después de que hayan desaparecido las creencias religiosas de las mentes de las personas), sólo la coerción legal puede impedir el desmoronamiento de toda la fábrica de la vida comunitaria y la disolución de todos los vínculos humanos no obligatorios. Tal sociedad no ha existido nunca en una forma perfecta y fue necesario el genio de Hobbes para imaginarla en su modelo «geométrico»; este modelo, aunque el propio Hobbes lo consideraba una reconstrucción de la realidad, puede definirse precisamente en los términos que acabo de sugerir: como una sociedad sin tabúes.

Aunque hemos progresado de manera impresionante, desde el siglo XVII, hacia este tipo de sociedad, todavía seguimos sin saber con seguridad si será viable o no, y qué características tendrá; no tenemos instrumentos para medir la fuerza viva —o la inercia de los vestigios— de los viejos tabúes y de las correspondientes inhibiciones para mantener la cohesión de las comunidades humanas; sin embargo, tenemos buenas razones para conjeturar que su papel en las relaciones sociales es sustancial.

Y el tabú reside en el reino de lo sagrado. Sea cual fuere su origen «último», es —y no hago más que repetir una doctrina muy antigua— irreductible a todas las demás formas de comunicación humana, no puede expresarse en los mismos términos que ellas; es *sui generis* tanto en la percepción de aquéllos que sienten su presencia como en su realidad. Por muy frecuentemente que sean violados, los tabúes siguen vivos mientras su violación produzca el sentimiento de culpa. La culpa es todo lo que tiene la humanidad, aparte de la pura fuerza física, para imponer reglas de conducta a sus miembros y todo lo que tiene para dar a esas reglas la forma de mandamientos morales. Incluso basándonos en la premisa no demostrable de que los tabúes «expresan» de hecho inhibiciones biológicas (no demostrable a causa de la enorme variedad de los tabúes) el hecho mismo de que esas inhibiciones hayan tenido que tomar la forma de órdenes sagradas puede sugerir que han perdido mucha de su capacidad de persuasión como normas de conducta instintiva. En una palabra: la cultura es tabú o, por decirlo de otro modo, una cultura sin tabúes es un círculo cuadrado. Al aceptar esto no necesitamos dar crédito ni a la historia autocontradictoria de Freud sobre el origen de los tabúes ni a las variantes de la filosofía naturalista que concibe la cultura como un sustituto de los instintos. (Fragmentos de la obra de L. Kolakowski. *Si Dios no existe...*, Tecnos, Madrid, 1985.)



Aunque para Ricoeur (n. 1913) toda filosofía va precedida de «presupuestos», ella es responsable de su «punto de partida», de su método y de la elaboración racional de sus conclusiones. Sería una ilusión buscar un punto de partida sin presupuestos; la honestidad filosófica consistirá en explicitarlos<sup>1</sup> y el rigor en recuperar reflexivamente el punto de partida. Por eso, aunque ella no sea un comienzo radical en cuanto a aquello que la origina, sí debe serlo en cuanto a su método<sup>2</sup>.

Estas convicciones atañen muy particularmente a la posibilidad de acceso a la trascendencia, específicamente a la afirmación de Dios. De forma explícita, reconoce aquí Ricoeur sus presupuestos: aceptar como punto de partida la realidad del lenguaje simbólico y de los textos sagrados que anuncian un kerigma y preconizan un modo-de-ser-posible para el hombre totalmente diferente del que pueda ser «deducido» del puro-ser-en-el-mundo. En la justificación reflexiva de tales presupuestos nuestro autor no es ni rápido ni falto de rigor.

## I. LOS LIMITES DE LA ANALITICA

La filosofía de Ricoeur comienza por un análisis «eidético» de la voluntad. «Eidético» porque atiende sólo a su concepto, poniendo inicialmente entre paréntesis su modo histórico de realizarse. Este principio metodológico conduce a la abstracción de la culpa y de la trascendencia, realidades correlativas y no pertenecientes a la comprensión del concepto puro de voluntad-libertad (*Le volontaire et l'involontaire*).

1. *La symbolique du mal*, Paris, 1960, 324-327.
2. *L'homme faillible*, Paris, 1960, 24.

Pero, desde el primer momento, Ricoeur reitera la insuficiencia de esta analítica para conocer a la voluntad en su modo de ser histórico y real. Será necesario llevar a cabo un análisis «empírico» para dar cuenta de realidades que la voluntad hace efectivas como son el mal real en todas sus formas, el ámbito moral derivado del ejercicio de la libertad, etc. Pero también la «empírica» es insuficiente para esclarecer las posibilidades completas de la voluntad. Esto es sólo alcanzable desde una «poética» de la voluntad o pneumatología al estilo de la que se esboza en Pascal, Dostoievski, Bergson o Marcel y que en los textos y símbolos sagrados se manifiesta como propuesta de una visión absolutamente nueva del hombre, de su horizonte, del tiempo, de la historia y, por tanto, del mundo.

El recurso a la «poética» se verá justificado al considerar las insuficiencias de otros métodos para acceder a la trascendencia.

En primer lugar, Ricoeur se aleja de toda filosofía del *cogito* o de la conciencia que, poniendo entre paréntesis la existencia, justifique en la analítica de ellos la afirmación de la Trascendencia. Y esto porque, desde el inicio, el *cogito* está «dividido» por la copertenencia a él del cuerpo con todas sus consecuencias; y la conciencia es una tarea a realizar y no una certeza de la que partir<sup>3</sup>. Ambos, cogito y conciencia, son, más que una posesión segura, una «reconquista» pendiente que el Yo deberá llevar a cabo por medio de la reflexión, entendida como esfuerzo por ser y conocerse a través del lenguaje y de los signos y no por una intuición de «sí por sí mismo». Por eso su fenomenología supone, de hecho, la «subversión» de las tesis husserlianas al recurrir precisamente a la existencia, al mundo natural y a los signos, que Husserl exigía mantener entre paréntesis.

En segundo lugar, es ajeno nuestro autor a toda filosofía de la inmanencia, al estilo de Blondel, que tienda a sobreestimar la posibilidad de acceso a la trascendencia a través de la analítica de la acción derivada del desarrollo de la libertad. Para Ricoeur la libertad es, históricamente, libertad-sierva, vinculada al mal y, por tanto, desde su simple analítica no se hace posible la afirmación de la Trascendencia. Las filosofías, centradas en la pura inmanencia, son —quizás— también filosofías y métodos que consideran al hombre como puro e inocente<sup>4</sup>.

En tercer lugar, tampoco sigue Ricoeur la analítica «corta» del *Dasein*, al estilo de la ontología de la comprensión de Heidegger que, dejando de lado el camino largo que imponen los problemas de método, aborda directamente la ontología del ser finito. Ricoeur acepta como posible hacer pasar la cuestión de Dios y la teología por la analítica del «ser-ahí». Se puede recurrir a Heidegger pero, si se escoge su camino, debe seguirse hasta el final, acompañándolo en toda la descripción de la

3. *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, 1960, 19.

4. *Ibid.*, 34.

cuestión del ser, que no es en primera instancia antropológica, humanista o personalista. No se puede, por tanto, tomando un atajo en la analítica heideggeriana, afirmar rápidamente que el ser según Heidegger es el Dios de la Biblia. Esa fue la prisa de Bultmann, si bien es cierto que, finalmente, será «a partir de la verdad del ser desde donde se deja pensar la esencia de lo sagrado...», que luego hace posible pensar la esencia de la divinidad, como solicita la *Carta sobre el humanismo*<sup>5</sup>.

En cuarto lugar, Ricoeur no sigue tampoco el camino de la «teología natural» o teodicea, basada en una ontología pura y objetiva que toma a la naturaleza como modelo, al estilo de Aristóteles o santo Tomás. Toda teología natural está abocada al fracaso porque no salva la originariedad del acto de fe ya que el argumento por la analogía no justifica la absoluta novedad de Dios como objeto para la razón.

Participa así Ricoeur del rechazo, común a los teólogos reformados, de la división entre teología natural y revelada, si bien entiende que la teología protestante, renunciando a la solución de la teodicea tomista, sigue manteniendo la posición escolástica al moverse en la misma problemática de la razón. A su vez, Ricoeur fue siempre contrario a las tesis reformadas sobre la naturaleza del hombre definitivamente pervertida por el pecado y a su consecuente fideísmo.

Por último, tampoco Dios aparece para nuestro autor como el fundamento o la coronación de una ética pura, al estilo kantiano. En ésta se rompe, injustificadamente, la relación umbilical de la razón y del existente, manteniendo en suspenso la experiencia de la existencia cristiana: la vida solicitada por la textualidad sagrada, la experiencia del pecado, del perdón, etc.

Estas referencias en negativo a otros métodos y filosofías, van dejando clara una conclusión: la filosofía y la teología son dos modos distintos de conocimiento, pero que confluyen en la comprensión del hombre considerado, existencial e históricamente, por entero. El filósofo está obligado a pensar como no disyuntivas las dos formas de comprensión.

## II. EL SIMBOLISMO COMO PUNTO DE PARTIDA

Aunque ninguna filosofía es neutra, no por ello el filósofo, incluso el cristiano, debe ser un teólogo o un predicador. Pero tampoco es posible que él haga total abstracción de su existencia. Entre las dos posturas cabe lo que Ricoeur reiteradamente llama *aproximación filosófica* a los problemas de la fe. En efecto, se pregunta, «¿cómo es posible filosofar en un estado tal de abstracción concerniente a lo esencial?»<sup>6</sup>.

La filosofía no pierde autonomía alguna con el reconocimiento, que luego deberá legitimar, de su punto de partida. Y el filósofo encuentra

5. *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, 573 ss.

6. *Ibid.*, 394.

el kerigma y los textos sagrados, con prioridad lógica a su reflexión y a su crítica. El simbolismo «está ya ahí» como palabra previa que, según la expresión de Kant, «da que pensar». Por eso la filosofía debe estar a la escucha y aproximarse al mundo del lenguaje simbólico. Aproximación libre, consciente y justificada por una ontología según la cual el lenguaje, y muy particularmente el menos formalizado o instrumentalizado, como es el simbólico, pertenece al ser que, por su medio, se dirige al existente.

De este modo, una inspiración anselmiana recorre toda la obra de Ricoeur: no hay filosofía completa sin la escucha del kerigma revelado en los textos ya que, sin ellos, la razón dejaría de explorar posibilidades reales que por sí sola no podría atisbar. A su vez, la fe adquiere su total sentido en la medida en que la reflexión haga ver su adecuación con el modo de ser del hombre como ser capacitado para enfrentarse con realidades absolutamente distintas de aquellas que se derivan del sólo análisis del ser-en-el-mundo.

La reflexión filosófica y el sentido simbólico no pueden, sin más, juxtaponerse con un método próximo al de Platón. La filosofía debe comprender también el simbolismo y la religión. Y, a su vez, el simbolismo no puede ser entendido como un discurso filosófico disimulado o enmascarado. Entre los dos extremos, Ricoeur explora una tercera vía que él llama «interpretación creadora de sentido, fiel a la impulsión, a la donación de sentido del símbolo y, a su vez, fiel al compromiso del filósofo que radica en comprender»<sup>7</sup>.

No se trata, pues, de un híbrido que busca homogeneizar la heterogeneidad reflexión-simbolismo, sino de situar al simbolismo como un punto de partida para la reflexión responsable. «Pensar a partir de los símbolos», dejarse enseñar por ellos, no supone dimitir de la «plena responsabilidad de un pensamiento autónomo». A pesar de la aparente aporía simbolismo-reflexión, es posible su razonable relación porque el simbolismo es, antes que expresión de algo, un fenómeno lingüístico que puede ser sometido a una hermenéutica general del lenguaje, tanto del usual como del poético, al que pertenece el simbolismo. Como fenómeno del lenguaje, el símbolo puede definirse como:

toda estructura de significación en la que un sentido directo, primero, literal, designa, por sobrecabundancia, otro sentido indirecto, secundario, figurado que no puede ser aprehendido sino a través del sentido primero<sup>8</sup>.

En cuanto estructura lingüística de «doble sentido», el símbolo hace posible el establecimiento de un *círculo hermenéutico*, según el cual la comprensión propiamente filosófica del hombre en relación con la fe —sentido segundo— se hace posible por la precomprensión anunciada en el sentido primero de los textos sagrados.

7. *La symbolique du mal*, cit., 324.

8. *Le conflit des interprétations*, cit., 16.

Puesto en práctica desde sus primeras obras, en *La simbólica del mal* muy especialmente, este principio circular recorre toda la filosofía de Ricoeur y, aunque afecta muy particularmente al problema de la fe y la religión, a lo largo de su obra se consolida como fundamento de su filosofía hermenéutica general: es por los textos y en su simbolismo donde se hace posible el establecimiento de la ontología del yo, la comprensión de la libertad y la identificación de la conciencia como realidad vinculada a la temporalidad. Itinerario que va conduciendo hasta sus últimas obras, particularmente los tres volúmenes de *Temps et récit*. El simbolismo aparece así como revelador de realidades que no podrían ser alcanzadas por un método de análisis directo como son las más típicamente humanas. Es esta una auténtica función poética o, mejor, «poiética» puesto que no es sólo exploratoria, sino de verdadera extensión de la conciencia y de la experiencia humana a partir de realidades nuevas<sup>9</sup>.

Pero el filósofo debe repensar de modo autónomo y a la luz de su propia racionalidad, la precomprensión simbólica. Y Ricoeur encuentra en Kant los mejores instrumentos para repensar reflexivamente el sentido del kerigma cristiano.

### III. RELACION KERIGMA-LOGOS

Sin reducir en absoluto su inmensa polifonía, la heterogeneidad de sus mensajes, ni la inexhaustividad de su palabra, el núcleo kerigmático bíblico puede ser recapitulado en torno a la esperanza. Yahvé, Dios de la promesa y de la espera en el Antiguo Testamento; Cristo resucitado como testimonio de la muerte de la muerte y, por tanto, garantía de la presencia en el mundo de la resurrección.

#### 1. *Kant a partir de Hegel*

El kerigma de la esperanza cristiana lleva implícita la fe en Dios. Esta relación esperanza-fe, puede ser bien comprendida a partir del movimiento totalizador que Kant atribuye a la razón, aunque reinterpreta o «rehaciendo» el kantismo a partir de Hegel. Veamos los hitos de esta reflexión de Ricoeur.

Es bien cierto que la «falacia práctica» o positiva limita al kantismo. Debido a ella, la *dialéctica de la razón pura* niega a la teología toda pretensión cognoscitiva. A su vez, los *postulados de la razón práctica* (Dios, inmortalidad, libertad) no tienen para Kant valor existencial ya que dependen de la validez de las proposiciones prácticas respecto a la

9. Cf. *La symbolique du mal*, cit., 323 ss. Sintetizados aquí, estos «principios» de la hermenéutica, Ricoeur los aplica a lo largo de toda su obra.

síntesis libertad-deber. De este modo, las representaciones religiosas vinculan la esperanza a una dimensión estrictamente práctica relacionada con las condiciones históricas de la realización de la libertad. Todo esto es cierto, pero Kant puede ser reinterpretado «a partir» de Hegel<sup>10</sup>.

Para Hegel religión y filosofía son las formas a través de las cuales se expresa el movimiento del espíritu en el retorno a sí mismo como autoconciencia. Mientras que Kant interpreta bajo su «falacia práctica» al cristianismo entendiéndolo, sobre todo, como una enseñanza moral, Hegel lo reconoce como la «religión absoluta» en la que se han superado las formas anteriores de religión (la natural, la de la libertad y la de la individualidad). Pero, para Hegel, también el cristianismo, en su concreción histórica y comunitaria, debe ser superado por la pura libertad del espíritu que viene a confundirse con la filosofía.

Para Ricoeur ninguna filosofía mejor que la hegeliana reconoce la dimensión especulativa del simbolismo religioso, en sus más diversas manifestaciones históricas. Pero en Hegel se produce, al mismo tiempo, una culminación dialéctica que, finalmente, cierra todo horizonte y clausura el dinamismo provocado por el propio simbolismo al reabsorber todo lo simbólico y figurativo en la rígida demarcación del concepto. Es ésta la permanente distancia que Ricoeur toma respecto a Hegel a lo largo de toda su obra: a la postre, para Hegel, es posible «un saber absoluto», una culminación del movimiento de la razón que en Kant no se produce. De ahí que reconozca, con Karl Barth, que Hegel supone, respecto a la representación de Dios, «la más grande *tentativa* (*Versuch*) y la más grande *tentación* (*Versuchung*)». Pero en Kant esa culminación no se produce, ya que él no convierte el horizonte en objeto sino que lo mantiene como el Incondicionado, requerido y pensable a partir de lo condicionado, pero nunca reducible a objeto de conocimiento, negándose así a reducir el símbolo a concepto. Kant «poshegeliano» porque el lenguaje simbólico-religioso, que Hegel valora, ofrece, a través de la función poética de la redescrición y la refiguración, la posibilidad de representaciones, no objeto de conocimiento empírico, como solicita Kant, pero legítimas como presentación indirecta del ámbito de lo incondicionado.

Con este Kant poshegeliano, Ricoeur entiende que la contrapartida filosófica del kerigma de la esperanza debe abordarse desde la distinción kantiana entre entendimiento y razón. Tanto en la «Dialéctica de la razón pura» como en la «Dialéctica de la razón práctica», últimas partes de las dos Críticas, la razón adquiere la función de horizonte respecto al entendimiento. De este modo, aun siendo la kantiana una filosofía de los límites es, a su vez, una exigencia práctica de totalización. Exigencia de totalización que, asumiendo la crítica hegeliana a la

10. Cf. *Le conflit des interprétations*, cit., 393 ss. El planteamiento de estas páginas se reitera en otros muchos trabajos del autor.

ética como pura ética del deber, recibe de Hegel un impulso hacia un movimiento de universalización perceptible, primero en la dialéctica de la razón pura y de la razón práctica; luego en los postulados de la razón práctica y, por último, en la reflexión kantiana sobre «la religión en los límites de la estricta razón» y su relación con el problema del «mal radical». A estos tres momentos nos referimos a continuación.

## 2. *Limitación y totalización de la razón en Kant*

Desde la *dialéctica de la razón pura*, la razón, íntegramente considerada, puede ser entendida como un movimiento de totalización que recorre la distancia entre el *Erkennen*, como pensamiento sometido a las exigencias del conocimiento objetivo, y el *Denken*, o pensamiento del incondicionado, no reductible a objeto, que actúa como horizonte. Lo que, si por una parte limita legítimamente las exigencias del conocimiento científico, por otra impide, también legítimamente, la reducción de Dios a objeto, susceptible de ser justificado a través de un conocimiento análogo al de la ciencia, como sucede en la teodicea o teología natural.

La *dialéctica de la razón práctica* enfrenta la voluntad y la libertad con un ideal de totalidad o «último fin práctico» que Kant formula como «el objeto entero de la razón pura práctica» o, más moralmente, como «soberano bien». La voluntad colma su propia naturaleza sólo bajo la sollicitación de este *último fin práctico*, que viene a ser el equivalente moral del saber absoluto hegeliano, si bien él no procura ningún saber ni puede tampoco ser reducido a ningún bien u objeto concreto, puesto que es un ideal no realizable realmente. Sólo puede ser concebido como pretendido o como condición ideal no alcanzable que actúa como un esquema trascendental que idealmente sintetiza la moralidad posible y la moralidad deseable, cuya realización supondría alcanzar el ideal de la felicidad.

En esta dialéctica de la razón práctica se acentúa la estructura de la razón como expectativa de totalidad que hace posible una comprensión del kerigma de la esperanza. Acertadamente Kant vincula esta dialéctica a un «soberano bien» no alcanzable, pero realmente operativo sobre la voluntad. Del mismo modo, Dios, presente como objeto de la esperanza, es irreductible a cualquier forma de posesión inmanente o de conceptualización ontológica o gnoseológica.

Por un tercer camino puede aproximarse kerigma y reflexión. Es el de la formulación kantiana de *La religión en los límites de la estricta razón*. Kant asimila la religión a la pregunta «¿qué puedo esperar?» y Ricoeur retoma la reflexión kantiana sobre lo que el hombre puede esperar desde dos recorridos distintos: el de los postulados de la razón práctica y el de su formulación del concepto de mal radical.

Los *postulados* expresan la implicación existencial de una intencionalidad práctica que no puede convertirse en intuición intelectual. El

postulado no es, en efecto, un conocimiento objetivo, sino que expresa una «apertura» o sollicitación de objeto. La *libertad postulada* sintetiza el modo de ser libre entre otros seres libres en un «reino de fines», en el que cada persona es, al mismo tiempo, soberano y súbdito, puesto que cada una es fin en sí misma. Se impone así un reconocimiento del mundo de las personas como totalidad ideal, o idealidad cosmopolita, para que pueda hablarse de verdadera libertad. El *postulado de la inmortalidad* es sólo la concreción existencial del anterior en forma de esperanza temporal que reclama una moralidad absoluta, desposeída por entero de la sensibilidad. Y el *postulado de la existencia de Dios* viene a expresar el concepto de «soberano bien», de «objeto entero de la voluntad», sintetizando filosóficamente el equivalente sagrado del don y de la gracia, que, ciertamente, no tienen cabida en la filosofía kantiana. Dios tiene sentido como postulado solamente en la medida en que la voluntad aspira en todos sus actos a realizar el soberano bien.

Este análisis kantiano es un ejemplo, el más ilustrativo en la historia de la filosofía racionalista, de cómo la reflexión moral, vinculada en Kant a la conciencia de la obligación y de la responsabilidad, engendra también la filosofía de la religión al introducir la esperanza de una realización plena de la libertad y, por tanto, de la moralidad.

La *reflexión sobre el mal radical* viene propiciada por los postulados. La atención de Ricoeur al problema del mal y de sus símbolos es permanente desde sus primeros escritos, particularizada muy especialmente en el relato del «mito adánico». Este encierra todo el simbolismo del «inicio del mal», una de cuyas versiones más racionalizadas aparece en los primeros capítulos del Génesis. La reflexión de Ricoeur establece un paralelismo entre la reflexión kantiana y su hermenéutica del mito adánico.

En primer lugar, si seguimos a Kant, se ve cómo la inclinación al mal se trueca en naturaleza mala en la medida en que, siendo el mal una manera de ser de la libertad, lo es «desde el principio». Por eso, bondad original y maldad histórica deben ser pensadas no en sucesión sino en «sobreimpresión», en cuanto que la inocencia en la que el hombre fue creado no es anterior, sino contemporánea, con su misma pérdida. Por su parte, el mito, interpretado no como relato histórico sino como símbolo de la situación existencial del hombre, manifiesta cómo, por una parte, la libertad pone el mal y, por otra, ella lo padece. Los símbolos de Eva y la serpiente remiten a una «anterioridad» retrospectiva del mal respecto de la responsabilidad de cada personaje. El mal está «ya ahí» y, en este sentido, el hombre lo «sufre» en cuanto que, siendo inocente, el mal le viene «de fuera» y «de los otros». Pero, sin embargo, su propia naturaleza y su libertad, son el lugar, el origen y la capacidad por las que el mal entra en el mundo y se hace real en la historia del hombre. El mal no es, pues, originario ni radical; es histórico, pero desde el inicio.

El mito tiende a eliminar el carácter «desde siempre» del mal al presentar la inocencia como momento inicial en la historia de la humanidad. Rousseau entendió bien esta aporía del hombre bueno por natu-



raleza pero al que sólo identificamos como históricamente depravado. Kant la precisa todavía más cuando afirma que el hombre está destinado al bien pero inclinado al mal sin que él pueda regenerar esta inclinación de la libertad.

En segundo lugar, es necesario repensar el mal a partir del proceso de totalización de la razón y de la voluntad, al que acabamos de referirnos. El mal, siguiendo a Kant, consiste en parar o detener en el placer la tensión hacia el soberano bien y en la ilusión por la que el pensamiento de lo incondicionado se minimiza y pervierte en la construcción y posesión de objetos concretos. Y, siguiendo el kerigma revelado, el mal verdadero radica en la sustitución de Dios por un objeto, lo que equivale a la quiebra de la tensión hacia lo absoluto. En este sentido mal y esperanza son solidarios ya que «si el mal del mal se origina en el camino de la totalización, él no aparece sino en una patología de la esperanza como la perversión inherente a la problemática de la consumación y de la totalización»<sup>11</sup>.

Por último, a pesar de su condición de originario, el mal es para Kant «redimible» a través de la búsqueda racional, bajo el imperativo moral, del soberano bien. Del mismo modo, también el mito adánico, con la caída, anuncia ya la imagen del redentor: un segundo Adán, símbolo escatológico, hará posible la remisión del pecado. Tal figura da sentido a la historia, que se temporaliza entre la figura prototípica inicial del Adán por el que el mal entró en el mundo y el segundo Adán por el que se redimió. La esperanza de totalización, quebrada con el mal, se restaura por la redención. Comprender y justificar esta figura como perteneciente a la historia del hombre es misión del teólogo. La filosofía sólo la hace comprensible como no extraña, mejor, como coherente, con la dialéctica de razón práctica y sus postulados. De este modo, si el mal no es racionalmente por entero «justificable» desde la sola libertad, ya que él es «desde siempre», él queda vinculado a la esperanza de reconciliación. La esperanza desempeña así la función de esquema trascendental de la tensión a la totalidad y a lo incondicionado de la dialéctica tanto de la razón pura como de la razón práctica.

La fe, en consecuencia, no atiende tanto al origen cuanto al fin del mal. Se sitúa así más de parte del ilustrado, que concibe el mal como perteneciente al proceso de educación y regeneración del género humano, que del puritano quien, aprisionado en su dimensión moral, no atisba el «a pesar de todo» que el kerigma de la esperanza anuncia como misericordia y redención.

Desde esta mutua solicitud kerigma-reflexión, Ricoeur no vacila en enfrentarse con los desafíos de Nietzsche en una reconstrucción del sentido del ser, del valor y la verdad ilustrados por el cristianismo; con Freud buscando una reinterpretación de la paternidad en la que la figura del padre pasa de fantasma del miedo a símbolo de amor y de vida y

11. *Ibid.*, 414.

reconsiderando, desde el kerigma de la esperanza, un nuevo sentido de la culpabilidad y la acusación.

La síntesis es clara a partir de lo dicho: el problema y también el peligro radica, tanto para las filosofías como para la teología, en reducir el «símbolo a ídolo», desvirtuando la dialéctica totalizadora de la razón y de la voluntad, con función de horizonte, pervirtiéndola en una función de objetos. Desde la fe y desde el ateísmo el peligro acecha por la misma reducción del símbolo a ídolo: «El ídolo es la reificación del horizonte en cosa, la caída del signo en un objeto sobrenatural o supracultural»<sup>12</sup>. En este sentido es necesario distinguir muy bien la fe en el «Absolutamente-otro» y la religión que corre el peligro de reducir a Dios a objeto religioso, uno más entre los objetos de nuestra cultura. Por su parte, las filosofías corren el mismo riesgo de reificar lo absoluto en objeto (ente, hombre, valor, institución, etc.). También para ellas debe morir el ídolo para que pueda hablar el símbolo del ser. Y esto en el ancho campo, casi sin márgenes, de todos sus problemas.

#### IV. EL LENGUAJE Y SU REFERENCIA

La confianza previa en el simbolismo propio de los textos religiosos, exige necesariamente una amplísima atención de Ricoeur hacia los problemas específicos del lenguaje y del *status* de los textos.

##### 1. *Estructuralismo y hermenéutica*

Al estructuralismo lingüístico y su aplicación antropológica por Lévi-Strauss, Ricoeur les reconoce una lección de objetividad y científicidad indiscutibles.

De su discusión con el estructuralismo retiene la importante consecuencia del respeto al texto y a su estructura. Sin embargo, para Ricoeur, Lévi-Strauss prescinde de las dimensiones subjetivas inherentes a toda textualidad y ofrece un análisis del simbolismo y del mito que podemos llamar «sintáctico», que reclama más una descodificación, centrada en la sincronía, que una interpretación. Por su parte Ricoeur defiende una interpretación en la que la referencia subjetiva, la diacronía y la historia deben ser tenidas en cuenta como elementos esenciales de toda significación. Su hermenéutica encuentra así en la «lingüística del discurso» de Benveniste su justificación más adecuada y no ya en la lingüística de De Saussure.

De la larga discusión con la lingüística y de su encuentro con las tesis de Gadamer, en su crítica a la hermenéutica romántica de Schleiermacher y a la historicista de Dilthey, pueden deducirse conclusiones importantes por sus implicaciones respecto al lenguaje religioso.

12. *De l'interprétation*, Paris, 1965, 510.

## 2. Interpretación y aplicación

Siguiendo a Benveniste, el lenguaje es para Ricoeur discurso, esto es, acontecimiento temporal y subjetivo que tiene siempre como referente a «un mundo», «una cosa del texto», que es «lo dicho» por el lenguaje.

En el *lenguaje oral*, el discurso es fugaz y depende de la intención subjetiva del hablante, responsable de toda significación. A su vez, el discurso oral tiene una referencia ostensiva y unos oyentes determinados. Pero nosotros nos encontramos ante un *discurso escrito*. Y con la escritura el discurso se fija y sedimenta. Ello supone que la interpretación tiene ante sí, no a un hablante subjetivo, sino un texto vertebrado por una estructura lingüística con códigos de composición, de organización, con géneros y estilos propios. Ello supone un cambio con importantes consecuencias para la interpretación.

En primer lugar, la escritura fija, no la palabra como decir, sino *lo dicho* en ella, quedando codificados tanto la expresión como la intención del autor y lo que con ella pretendía. La escritura disocia al autor y al lector-intérprete. El texto escrito se «descontextualiza» pero, al mismo tiempo, se enriquece con la posibilidad de «recontextualizarse» en cada nueva lectura e interpretación, dotándose de audiencia propia. En términos de Gadamer, la *Schriftlichkeit* prolonga la eficacia significativa de la *Sprachlichkeit*. De este modo la «distancia histórica» se trueca, de hecho cronológico, en principio metodológico ya que ahora el texto habla desde su propia entidad y a través de sus recursos estructurales y de composición que todo lector encuentra como «lo previo» a su propia interpretación.

En segundo lugar, por la escritura el texto queda abierto a referencias que no coinciden con las inmediatas y ostensivas de su origen. El referente de toda literatura no coincide con el circunscrito por el diálogo, sino que se amplía a un mundo proyectado, diseñado a partir del lector que lo interpreta en relación con otros textos que también lee y conoce. Todo texto colabora así a configurar un «nuevo mundo», ofreciendo posibilidades, respecto a la experiencia ordinaria del lector que, sin los textos, se vería confinado a la limitación y al anquilosamiento. Los textos, sobre todo los menos descriptivos, abren el mundo del *poder ser*, del *ser de otro modo*. En ello reside la fuerza subversiva de lo imaginario y el valor de lo poético.

No quiere esto decir que el sentido de todo texto se realice realmente. Pero, aunque así no sea, el texto es, de hecho, el «laboratorio» de las posibilidades antropológicas (psicológicas, sociológicas, espirituales, etc...). Incluso el texto con referencias menos realizables supone una provocación a lo imaginario creador que conlleva una solicitud de superación de la experiencia ordinaria:

Dicho de otro modo, si la ficción es una dimensión fundamental de la referencia del texto, ella no es menos una dimensión fundamental de la subjetividad del

lector. Leyendo yo me irrealizo. La lectura me introduce en las variaciones imaginativas del ego<sup>13</sup>.

En tercer lugar, comprender el texto consistirá, no en alcanzar la intención de su autor, sino en hacer frente a las posibilidades de mundo que él ofrece. Pero, si en los textos la intención del autor no está ya vigente, tampoco el lector tiene la clave de su interpretación, ya que no dependen de él ni la estructura lingüística ni los códigos literarios a través de los cuales se anuncia el mundo del texto. Por eso el descubrimiento del mundo del texto y la comprensión y aplicación de su significado, pasan por el respeto a la estructura lingüística y literaria de la textualidad. Ello exige el vaivén dialéctico entre explicación estructural y comprensión hermenéutica. En consecuencia, el posible significado religioso de un texto y sus aplicaciones existenciales, deben pasar por las exigencias de la hermenéutica de toda textualidad.

### 3. *La función del lenguaje poético*

Si todo lenguaje ofrece «un nuevo mundo», aunque sea sólo como posible, es en el lenguaje poético donde esta función reveladora se realiza de modo preponderante a través de su carácter metafórico. Y todo lenguaje simbólico es una forma específica del lenguaje poético, organizado por la misma función metafórica general.

Siguiendo a Benveniste, *la metáfora* debe concebirse como un procedimiento del lenguaje entendido como *discurso*. En este contexto, ella pasa de ser una simple substitución de un término por otro a la de significar la *tensión entre dos sentidos* creada en virtud de la relación que existe entre ellos. En la metáfora, en efecto, se efectúa una innovación semántica que consiste en «la producción de una nueva pertinencia semántica por medio de una atribución impertinente»<sup>14</sup> ya que la significación del nuevo enunciado metafórico surge en virtud de la destrucción del significado primero o literal. De este modo la metáfora organiza un sujeto principal nuevo que el lector es capaz de percibir a partir de los lugares comunes, prejuicios, usos literarios y no literarios, etc., de su propia comunidad lingüística<sup>15</sup>.

La tensión metafórica conduce, en consecuencia, a una «manera distinta» de ver las cosas, a «redescribirlas». Y en los textos narrativos, en los que el hombre aparece como un ser real, que sufre, trabaja, espera, etc., tal función se intensifica produciéndose en ellos una verdadera «refiguración» de la realidad. Esta «refiguración» por la ficción metafórica o narrativa introduce, respecto a la manera ordinaria de entender

13. *Du texte à l'action*, Paris, 1986, 370.

14. *Temps et récit I*, Paris, 1983, 11. Es particularmente en *La métaphore vive* (Paris, 1975), y especialmente en los estudios V, VI, VII y VIII donde se analiza ampliamente el problema del lenguaje poético y el de su referencia.

15. *Du texte à l'action*, cit., 127.

las cosas, un dinamismo que apunta a valores morales, sensitivos, estéticos, religiosos..., que constituyen su verdadera referencia y revelan un «ser como» o, incluso, «un ser de otro modo» del hombre, del mundo y de las cosas.

Toda la hermenéutica de Ricoeur obedece a una profunda convicción: *la denotación* (en términos de Frege) o *referencia* no es exclusiva de los enunciados científicos o de los textos puramente descriptivos sino que, en todo texto poético-simbólico, el discurso despliega una nueva referencia o denotación de segundo orden, a costa de suspender la denotación o referencia de primer orden. Puede entonces afirmarse que, si el lenguaje ordinario y descriptivo tiene su denotación en los objetos a los que se refiere, ateniéndose a una verdad de correspondencia —en el sentido de la *adequatio*—, los textos poético-metafóricos tienen como referencia o denotación *un modo de ser posible* vinculado a valores y experiencias psicológicas, morales, religiosas, etc., relacionados con el concepto de verdad entendida como «manifestación», en el sentido heideggeriano. La denotación poética es menos evidente, desde luego, pero no por eso menos cierta. Y, siendo su verdad menos evidente, no deja por eso de ser más profunda y fundamental.

Este desdoblamiento de la referencia o «figuración» por la ficción, inherente a todo proceso metafórico-simbólico, reclama su reformulación, tanto racional como teológica. Racionalmente, el filósofo debe asumir con sus propios medios reflexivos la intencionalidad semántica del lenguaje poético a partir de los «múltiples significados del ser». Y el teólogo formulando la doctrina de la fe, a partir de los «modos de ser absolutamente nuevos» o «buena nueva» que el simbolismo poético de los textos revelados ofrecen como posibles. Así, pues, ninguna ontología es formulable por la palabra del poeta. Pero tampoco ninguna hermenéutica del lenguaje religioso conduce directamente al acto de fe. Como actitud intelectual y como experiencia vivida, la fe no se reduce a la escucha e interpretación del lenguaje de la predicación, aunque ella se esclarece, educa y articula por el lenguaje de los textos bíblicos.

## V. EL LENGUAJE RELIGIOSO

Aunque el centro de interés de los análisis de Ricoeur se dirija al texto religioso más vinculado a nuestra memoria histórica occidental —la Biblia— sus presupuestos podrían hacerse extensivos a otros lenguajes religiosos, si bien la naturaleza del objeto de la fe a ellos inherente no coincidiría con la judeo-cristiana<sup>16</sup>.

16. Son abundantes los trabajos de Ricoeur sobre hermenéutica bíblica. Es inminente la publicación unitaria de muchos de ellos. Puede verse, entre lo publicado: *Biblical Hermeneutics*, edición de L. Dornisch, en *Senecia*, Society of Biblical Literature, University of Montana, 1975. De reciente publicación: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994.

## 1. La función poética del lenguaje religioso

El lenguaje religioso es, para nuestro autor, una variante muy específica del lenguaje poético. La función metafórica general, a la que acabamos de referirnos, constituye también la estructura significativa del lenguaje religioso. La especificidad de éste, respecto al poético en general, radica en que él modifica las funciones metafóricas de la *refiguración* y la *redescripción*, a través de procedimientos de *intensificación* y *sobreapasmiento* que se manifiestan en *expresiones límite*. Éstas se organizan por medio de la paradoja, la hipérbole y las proclamaciones «extravagantes» respecto al sentido común, las cuales ponen de manifiesto que siempre queda «algo por decir, imposible de decir» que salvaguarda a Dios como realidad inadecuada para ser dicha en cualquier lenguaje, incluso por medio de la analogía.

Las *expresiones límite* introducen *experiencias límite* que contrastan o contraponen a la experiencia ordinaria, que se ve así solicitada en toda su profundidad. Las experiencias límite sugeridas por el lenguaje de la fe, no se reducen, como en Jaspers, a las de dolor, muerte, sufrimiento, culpa, etc., sino que se amplían a las de alegría, creatividad, y, sobre todo, esperanza de amor y reconciliación, ya que el kerigma cristiano más que palabra, es anuncio de una persona. Todo el ciclo poético-simbólico desde el Génesis a las parábolas neotestamentarias del hijo pródigo, la perla escondida, el buen pastor, etc., puede recapitularse en torno a experiencias de este tipo.

Si bien las expresiones límite del lenguaje kerigmático mantienen la referencia abierta hacia lo que «no puede ser dicho», la comprensión posible de Dios no es independiente de los modelos por los que es nombrado. Y en la Biblia Dios se va haciendo presente, va siendo «dicho» a través de una auténtica «polifonía» de los nombres que van desvelando o revelando una realidad diversa, múltiple, según las formas de discurso en los que aparece (narración, profecía, himno, parábola, etc.).

La revelación, en consecuencia, debe asociarse a un concepto de inspiración menos psicológico y más lingüístico, respetuosa con la interpretación de los textos. En este sentido Ricoeur dirá, citando a Ebeling, que cuando se lee el Libro Sagrado y se le escucha hasta el fondo, como si de un libro cualquiera se tratase, se descubre que la palabra que anuncia no es simplemente humana. Y si para el creyente él es «palabra de Dios», apropiándose así de su sentido teológico, para el no creyente es, a su vez, la manifestación de «modos excéntricos de ser», respecto al modo ordinario de vivir y de entender el mundo, no acordes con el sentido común y que reclaman la atención sobre la falta de suficiencia y autonomía del sujeto puramente humano. Para percibir esta referencia se requiere, no hay duda, que el lector-intérprete sea susceptible de ser interpelado por la referencia de segundo grado, propia de la función refigurativa de todo lenguaje poético.

## 2. *Los nombres de Dios: los géneros literarios*

La evocación de algunos géneros literarios, en los que Dios aparece como la denotación poética, en el sentido más arriba expuesto, esclarecerá el único camino para la comprensión posible de lo divino.

La *narración* (vocación de Abrahán, Éxodo...) refiere a Dios como el gran autor y héroe definitivo de las grandes gestas vividas por Israel: Dios es el Liberador. En continuidad, los relatos de resurrección del Nuevo Testamento lo designan por la trascendencia liberadora respecto a la muerte y al curso ordinario de la Historia. Dios es el que ha llamado a Cristo de entre los muertos. Siendo Dios-Liberador una expresión límite que introduce el «todavía-más» respecto a la experiencia histórica, impide limitar el sentido del texto a una liberación puramente política, psicológica..., esto es, simplemente humana.

La *profecía* designa a Dios como la voz del Otro que habla por el profeta. Dios es «la doble primera persona». Se introduce así la tensión entre la narración de los hechos pasados y el acontecer futuro, estableciendo una dialéctica que engendra la comprensión paradójica de la historia: ésta aparece fundada en las intervenciones de Yahvé, salvíficas y liberadoras, y, a su vez, amenazada por la profecía. Dios es el que espera, en la profecía, contra la historia que está acaeciendo en el presente.

El *discurso legislativo y prescriptivo* reconoce a Dios como Legislador, introduciendo el problema de la heteronomía de la fe: «Tú amarás al Señor tu Dios...». El «tú» somos cada uno en relación de alianza con el Legislador. Pero los mandamientos se resumen en el precepto del amor que los textos del Nuevo Testamento retoman a partir del mandato de la caridad por amor de Dios y a la luz de la promesa de la resurrección universal. Bajo esta luz, la caridad cristiana, como amor sin excepciones, desorienta el sentido del amor humano. El no creyente recibe también de esta palabra la experiencia de su inseguridad existencial y del despojo de todo narcisismo y egoísmo.

Los *escritos sapienciales* introducen la lucha por el sentido a pesar del no sentido existencial que con tanta frecuencia emerge en la temporalidad. Se hace imposible, desde ellos, una comprensión absolutamente coherente de la existencia. El discurso sapiencial apunta a un Dios silencioso, no comprensible por entero, no ausente, pero sí oculto en el suceder anónimo de las cosas.

La *proclamación escatológica* es un proclamador lingüístico que proyecta la significación de una temporalidad ajena a la cronología, a través de las categorías del «último día», «reino»... Se establece así la tensión hacia significados que impiden que la existencia se considere como ámbito en el que todo tiene su cumplimiento, confrontando el *querer* y el *poder*, en todas sus dimensiones antropológicas y en una temporalidad ajena al paso o tránsito y más próxima a la concepción del tiempo como eterno presente.

Las *expresiones proverbiales* son intensificadores lingüísticos que cumplen la función de tender un puente entre una perspectiva de Fe y otras que estén fuera de ella. Los símbolos de Logos, Sabiduría, etc., proclaman un discurso sapiencial que intenta «orientar» la experiencia pero «desorientándola» por el recurso a la paradoja y la hipérbole, como modos lingüísticos de revelación no analógica. La *paradoja* intensifica el discurso, fundamentalmente, por la afirmación de que la vida no se alcanzará sino en virtud de una paradoja: «quien quiera salvar su vida, la perderá». La *hipérbole* provoca el desafío al sentido común, proclamando como forma de vida: «amad a vuestros enemigos...».

La *parábola* abandona la función usual del lenguaje para introducir la redescipción de un modo de ser no ordinario pero sí posible. El reino de Dios es la referencia de los modos excéntricos de comportamiento que relatan las parábolas. Se denota así una «salvación» que viene por lo extravagante, por la irrupción de la sorpresa, a través de modos de obrar insospechados, que llegan al escándalo lógico, como aparece en la parábola del *hijo pródigo*, entre otras.

Otros muchos modelos de lo divino sería posible identificar en los textos bíblicos. Valgan los anteriores como ilustración de una hermenéutica no necesariamente «creyente», sino que sólo atiende la capacidad denotacional de todo lenguaje metafórico.

### 3. *Convergencia de referencias*

Dios aparece así como la convergencia o referencia común del sentido de todas las formas parciales de discurso. Los modelos heterogéneos derivados de los diversos nombres impiden que la realidad divina pueda ser expresada y comprendida como un concepto que exprese su ser, sea en proximidad con el ser aristotélico y medieval, sea con el de la onto-teología de Heidegger. La palabra Dios dice «mucho más» que ser, teniendo en cuenta sus diversas revelaciones discursivas. A su vez, cada discurso parcial revela un modelo de lo divino a través de cada nombre que adquiere significado teológico en virtud de su cruce con todos los demás. En este sentido, si bien Dios es lo significado por todos sus nombres, es también aquél que no se deja nombrar por ninguno de ellos, «el que se reserva», como ponen de manifiesto las expresiones límite. Particularmente el «Yo soy el que soy», en lugar de una ontología positiva, protege el «para sí» de Dios y remite al hombre a todas las demás denominaciones narrativas.

Los diversos géneros que «dicen a Dios» según un determinado modelo, (liberador, rey, pastor, padre, juez, esposo, servidor, etc.), Ricoeur los interpreta, siguiendo a Kant, como modelos o esquemas trascendentales que facilitan imágenes o símbolos en forma de nombres, no susceptibles de forjar conceptos. Dicho de otro modo: son reglas de la razón para producir las figuras de lo divino en su relación con los hombres. Puesto que son esquemas, no son susceptibles de formar un



sistema conceptual, en virtud de su misma heterogeneidad. De este modo, «deducido» un Nombre, éste genera, en una figura opuesta, otro no coherente con él : juez, reo, padre, madre, esposo, hermano y finalmente hijo del hombre. Por eso cada nombre hace «pensar más», ya que subvierte todos los demás modelos a la par que su significación emerge de ellos. Por tanto, la *expresión límite* no conduce a reificar un nombre, privilegiándolo como denotación exclusiva, sino a *rectificarlo y modificarlo* impidiendo la conversión del nombre o símbolo, en ídolo, esto es, en ser o concepto. Este funcionamiento del conjunto de los modelos de lo divino (nombres) y sus modificadores (expresiones límite) constituye la verdadera diferencia, en última instancia, entre lenguaje poético y lenguaje religioso.

Los significados teológicos, por tanto, se configuran de forma correlativa con las formas de discurso. Por eso Ricoeur insistirá en que quien pretenda aproximarse reflexivamente a la fe, tiene como interlocutor preferido más al exégeta que al teólogo.

#### VI. DE LA REFLEXION A LA PALABRA

Con una inspiración que encuentra su primer motivo en Heráclito, invitando a que oigamos al Logos y culmina en Heidegger, solicitando la escucha del ser que va apareciendo en el lenguaje, la reflexión de Ricoeur se ve permanentemente animada por el anselmiano *fides quaerens intellectum*. El hombre, en efecto, no es dueño de la palabra que se despliega en el universo de discursos de los textos, no sólo de los religiosos. La palabra auxilia así a la reflexión.

Pero el movimiento palabra-reflexión, no puede ocultar el inverso reflexión-palabra. En efecto, es, quizás, el filósofo quien siente de manera más radial el sentido del misterio al disponer sólo de la incierta contingencia de su razón enfrentada con la pregunta por el sentido de la existencia humana. La reflexión estrictamente racional sobre el sentido de la libertad, de la comunicación, del mal, del amor y del odio en el mundo de las personas, etc., actualizan de modo radical el *intellectus quaerens fidem*. La existencia humana, en efecto, es todo menos el lugar de la claridad racional y el ámbito donde se perciba la culminación de todo sentido.

Si el filósofo debe mantener en sus límites las posibilidades de la razón, no puede dejar de reconocer y promover el impulso hacia el sentido que, desde la existencia, echa en falta. De Platón a san Agustín o Kierkegaard y de Nietzsche a Sartre «la falta de sentido» detectada en el seno mismo del ser o del existente incita al entendimiento. Y, al estilo de Sartre, se puede declarar el definitivo «sin sentido», puesto que la nada habita y agusana al ser. Pero, si un margen de coherencia es todavía defendible, la filosofía debe justificarlo. Así sucede incluso en filosofías, en apariencia tan profundamente ateas como las de Nietzsche o

Feuerbach, que pueden ilustrar el movimiento de solicitación de otra trascendencia distinta de la suya, como pueda ser la tipificada en el simbolismo religioso.

La obra de Ricoeur, reconociendo explícitamente la secuencia palabra-reflexión, de hecho está transida por el movimiento inverso y paralelo reflexión-palabra. A pesar de su crítica a los métodos de «inmanencia», que hemos recordado más arriba, su ontología del yo se establece sobre el eje de la dialéctica de dos dimensiones: la *arqueológica* que encuentra en Freud su más elocuente tipificación y la *teleológica*, al modo de la que se pone de manifiesto en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Pero la insuficiencia de tal dialéctica hace comprensible, aunque no haya entre ellas continuidad, la dimensión *escatológica* refigurada por el simbolismo religioso que apunta a lo «absolutamente-otro». Pero, si bien no hay continuidad entre la dialéctica arqueológico-teleológica del yo y la posible escatología, es bien cierto que el sentido trascendente que ella introduce, hace «más coherente» o, si se prefiere, «completa» la ontología del yo. Aunque, como hemos dicho, el sentido de esta «trascendencia» el hombre no lo descubriría si no fuese auxiliado por el simbolismo religioso.

Ricoeur se mantiene en los límites de la hermenéutica general del lenguaje. Con ello queremos decir que su objeto no es delimitar ni legitimar la naturaleza del acto personal de la Fe que, en consecuencia con lo dicho, aparece, no como mérito del hombre, sino como don de Dios. Formular esto en términos religiosos, una y otra vez lo reitera, es tarea del teólogo y no de la filosofía hermenéutica. Mejor, de ninguna filosofía.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Obras de Paul Ricoeur

- Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (en colaboración con M. Dufrenne), Seuil, Paris, 1947.
- Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Seuil, Paris, 1948.
- Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1964. Trad. cast., Encuentro, Madrid, 1990.
- Philosophie de la volonté*: 1. *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris, 1950; II. *Finitude et culpabilité*: 1. *L'homme faillible*; 2. *La symbolique du mal*, Aubier, Paris, 1960. Trad. cast., Taurus, Madrid, 1969.
- De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965. Trad. cast., Siglo XXI, México, con el título *Freud, una interpretación de la cultura*.
- Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969. Trad. cast. parcial, Mcgápolis, Buenos Aires.
- La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975. Trad. de A. Neira, Cristiandad, Madrid, 1980.
- Temps et récit*, Seuil, Paris: tomo I, 1983; tomo II, 1984; tomo III, 1985. Trad. cast. de A. Neira, tomos I y II, Cristiandad, Madrid, 1987. De próxima aparición la traducción del tomo III, Siglo XXI, Madrid.
- Du texte à l'action*, Seuil, Paris, 1986. Trad. cast. en curso.

- A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1986.  
*Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.  
*Biblical Hermeneutics*, ed. de L. Dornisch, en *Semeia*, Society of Biblical Litcrature, University of Montana, 1975. Son muy numerosos los trabajos de Ricoeur sobre hermenéutica bíblica. Es inminente la publicación unitaria de muchos de ellos.  
*Lectures 1: Autour du politique*, Seuil, Paris, 1991.  
*Lectures 2: La contrée des philosophes*, Seuil, Paris, 1992.  
*Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, 1994.

## 2. Sobre Paul Ricoeur

- Bergeron, R.: *La vocation et la liberté selon la philosophie de Paul Ricoeur*, Editions Universitaires, Fribourg, 1974.  
 Calvo, T. y Ávila, R. (eds.): *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Actas del Symposium Internacional, Universidad de Granada, 23-27 de noviembre de 1987, Anthropos, Barcelona, 1991.  
 Díaz, C. y Maceiras, M.: *Introducción al personalismo actual*, Gredos, Madrid, 1975.  
 Greisch, J. y Kearney, R. (eds.): *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison hermeneutique*, Actas del Coloquio de Cerisy-La-Salle, 1-11 de agosto de 1988, Cerf, Paris, 1991  
 Maccera, B. F.: *Filosofia e intepretazione*, Il Mulino, Bologna, 1969.  
 Maceiras, M. y Trebolle, J.: *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Madrid, 1990.  
 Nkeramihigo, Th.: *L'homme et la transcendance selon Paul Ricoeur*, P. Lethielleux, Paris, 1983.  
 Peñalver, M.: *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur*, Universidad de Sevilla, 1978.  
 Philibert, M.: *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*, Seghers, Paris, 1971.

## TEXTOS

### 1. [El texto y su significado]

En efecto, la palabra es la sede de una dialéctica entre lo que se manifiesta y lo que nosotros captamos; entre la apertura del ser y su captación por nosotros. Lo que se manifiesta pasa por la angostura de la palabra humana, que es el acto de violencia del poeta o del pensador. En un texto magnífico, Heidegger dice que la palabra —el acto y la obra de la palabra— es a la vez la sumisión del hombre a la apertura del ser y la responsabilidad del hombre hablante que «preserva» al ser en su apertura. Este término, preservar, es admirable; da toda su densidad filosófica a la función de la palabra. Preservando lo que una vez ha sido abierto, la palabra permite a las cosas llegar a ser lo que son; por el lenguaje, las cosas penetran en el espacio de apertura, en el espacio de revelación sobre el que el hombre ejerce su responsabilidad de sujeto hablante.

Señalaré de pasada que un viejo problema como el de la predestinación, que apenas ha avanzado desde hace siglos, encuentra aquí, si no su solución, por lo menos su enunciado correcto. Si comprendiéramos

cómo, en el lenguaje, acontecen a la vez el dominio del verbo sobre el hombre y la responsabilidad del hombre sobre el verbo, podríamos discernir en el acto de hablar la confluencia de la predestinación del ser y de la responsabilidad del hombre. La palabra es precisamente la encrucijada por donde algo nos llega, y al mismo tiempo que nosotros lo dominamos y le imponemos una especie de clausura. La palabra es el agente de cambio, no sólo entre el sistema y el acontecimiento, entre la estructura y la génesis, sino también entre la apertura y la clausura; entre la no clausura de la revelación y la cerrazón que pertenece a la formación misma de la palabra. Este advenimiento de la palabra depende de una forma de filosofar irreductible no sólo a la lingüística, sino también a la fenomenología; para una y otra, el lenguaje ya ha advenido, el apresamiento de la palabra está realizado; las lenguas están ya ahí. Lo que precede al hablar es ese decir, que es al mismo tiempo el acto de audacia, la violencia primera, que engendra una especie de dispersión fundamental en el choque con el acto de integración del logos. Incluso cabe que, por ese dominio humano del verbo, por ese raptó y esa captura, nos encontremos emplazados en el filo del nacimiento conjunto de las cosas que llegan a la existencia y del sujeto hablante que se afirma; cuando nace la palabra, las cosas llegan a ser lo que son y el hombre se yergue. Estamos en el origen de ese acto dominante que hace posible el reino universal de lo manipulado, bajo las formas de la ciencia y la tecnología. Este reino comienza con esa captura en el espacio mismo de la revelación.

Hablaré, para terminar, de las implicaciones de esta ontología del lenguaje para la teología bíblica. Por mi parte, encuentro que hay una doble relación entre el tipo de análisis que acabo de esbozar y la teología bíblica. En primer lugar, creo que la noción de apertura, de no velamiento, es la presuposición más general de la noción de revelación. Cuando la comunidad confesante anuncia que «en Cristo el verbo se hizo carne», presupone un espacio de comprensión, a saber, el entendimiento, por vago e indeterminado que se quiera, de lo que puede significar «la manifestación del ser en la palabra». La predicación cristiana implica que resulte significativa para el hombre el hecho del transferencia del ser a la palabra. No quiero decir en absoluto que para mí Cristo, la palabra de Dios en Cristo, se diluya en una especie de revelación universal; incluso pienso precisamente todo lo contrario; la unicidad de la palabra de Dios en Cristo no sólo no se opone al universal desvelamiento del ser como logos de la palabra del poeta o del pensador, sino que resulta por el contrario más comprensible como actualización central en torno a la cual se reagrupan todas las figuras de la manifestación. La unicidad de la revelación y la universalidad de la manifestación se refuerzan mutuamente. Y puesto que acepto como palabra digna de ser creída que el verbo habitó entre nosotros, simultáneamente y en el mismo movimiento adquiero confianza en la universal manifestación del ser, en todo lenguaje que dice algo. Merced a ello

recibo incluso una especie de poder de atención respecto a cualquier lenguaje significante. E inversamente, al tener indicios de la manifestación del ser en el verbo fuera del evangelio, en la palabra del profeta y del pensador, y en la del poeta moderno lo mismo que en la del clásico y en la del arcaico, me siento inclinado por obra de esas múltiples manifestaciones del ser en el verbo, y estoy dispuesto a recibir el único verbo de Cristo como la manifestación central y decisiva. En esta relación circular puedo, sin sincretismo, discernir la mutua correspondencia entre la *aletheia* griega, entendida como no velamiento, y la *emetb* hebrea, que quiere decir fidelidad, base de confianza.

Esta relación que acabo de explicar, relación circular entre la noción heideggeriana de apertura y la noción cristiana de revelación, me lleva a la segunda implicación de una ontología del lenguaje para una teología bíblica. Se refiere a la palabra Dios, con la que había rematado antes el segundo ciclo. Las palabras clave, tales como creación, pecado, salvación, gracia, constituyen, en efecto, un espacio de gravitación para la captura del sentido. La semántica bíblica se convierte en una auténtica labor teológica cuando la palabra Dios queda reconocida como centro de ese espacio de gravitación. La especificidad de la palabra Dios se perfila entonces en el interior de esa función de lenguaje como un permitir ver, como manifestación. Si el milagro del ser, el que haya algo en vez de nada, no significase nada para la comprensión de los hombres, ¿cómo podríamos dar sentido a palabras como creador, salvador, padre, señor, etcétera? Yo diría, con McQuarrie, que «Dios es el nombre religioso del ser, en tanto este ser es experimentado en una revelación que suscita la fe». Ahora bien, esto sólo resulta comprensible si se restaura todo el espacio de gravitación donde la palabra Dios ocupa una posición clave. Sólo la restitución de «todo el campo» puede demostrar que hay más sentido en la palabra Dios que en la palabra ser.

Hay más sentido en la palabra Dios que en la palabra ser, en primer lugar porque reúne y agrupa todos los valores significantes acumulados en las culturas por el simbolismo religioso, valores que el concepto no simbólico de ser ignora. Y además, es ahí donde el simbolismo encuentra sus raíces ontológicas; su recurso a la analogía deja de ser artificial o gratuito, una vez incurso en ese espacio de gravitación, una vez convertido en modalidad del descubrimiento, de la revelación; entonces preserva verdaderamente la verdad y el misterio del ser. Además, yo diría que la palabra Dios tiene más contenido que la palabra ser, no sólo porque reúne significaciones dispersas, sino porque está centrado en un simbolismo fundamental, el de la Cruz. Ahora bien, la significación fundamental de un Dios que se da él mismo por amor en sacrificio a los hombres desborda cualquier posibilidad de significación del ser; incluso si, a la manera de Heidegger, leemos en la palabra ser la idea de un «don» (en alemán *es gibt*, es decir, *hay*, conserva algo del verbo *geben*, dar). Pero incluso ese don del ser, el milagro de que exista algo, de que nosotros existamos, resulta acentuado por la significación crítica, que

añade a ese don universal la significación de aquel que se da él mismo por amor en sacrificio a los hombres; en este sentido la palabra Dios dice más que la palabra ser, puesto que añade la dimensión de *su* relación con nosotros, como quien juzga y da la gracia, y la dimensión de *nuestra* relación con él, como inquietos y agradecidos por su excelente don. En este sentido, la palabra Dios expresa el acto de Dios, en cuanto acto de bondad y de amor. Pues bien, si comprendemos esto, quizá comprendamos también cómo la palabra puede ser a la vez origen de nuestras palabras y el periplo completo que recorren nuestras palabras. Aquello de donde toda palabra procede y adonde retorna toda palabra. (*Exégesis y hermenéutica*, Madrid, 1976, 250-253.)

## 2. [El símbolo da que pensar]

Yo apuesto a que comprendo mejor al hombre y los lazos que unen el ser del hombre con el ser de todos los demás seres, siguiendo las *indicaciones* del pensamiento simbólico. Esta apuesta se convierte entonces en la tarea de *comprobarla* y de saturarla en cierto modo de inteligibilidad; esta tarea transforma a su vez mi apuesta: al apostar *sobre* la significación del mundo simbólico, apuesto al mismo tiempo *que* recuperaré mi apuesta en poder de reflexión, dentro del plano del raciocinio coherente.

Aquí se abre ante mí el campo de la hermenéutica propiamente filosófica: ya no se trata de una interpretación alegorizante que pretende descubrir una filosofía disfrazada bajo el ropaje imaginativo del mito; ahora se trata de una filosofía que, partiendo de los símbolos, se propone promover, estimular y formar el sentido mediante una interpretación creadora. Yo me atrevo a llamar esta tarea —por lo menos a título provisional— «deducción trascendental» del símbolo. En sentido kantiano, la deducción trascendental significa justificar un concepto mostrando que hace posible el establecimiento de un campo de objetividad. Ahora bien, si utilizamos los símbolos de la desviación, del vagar errante, del cautiverio, como detectores de la realidad; si desciframos el enigma del hombre partiendo de los símbolos míticos del caos, de la mezcla, de la caída; en una palabra, si, guiándonos por una mítica de la existencia mala, elaboramos una empírica del siervo albedrío, entonces podemos decir que a vueltas de todas estas operaciones hemos *deducido* el simbolismo del mal humano —empleando «deducido» en su sentido trascendental—. En efecto, el mismo símbolo que empleamos como detector y como clave descifradora de la realidad humana queda comprobado por su poder de suscitar, de inspirar, de esclarecer y de ordenar esa zona de la experiencia humana, esa zona de la confesión, que sería una equivocación querer reducir a error, hábito, emoción, pasividad; en una palabra, a alguna de las diversas dimensiones de finitud, que no necesitan del lenguaje de los símbolos para manifestar ni descubrir su contenido.

Pero tampoco satisface del todo esa expresión de «deducción trans-

«cendental» del símbolo. Esa fórmula nos orienta hacia la idea de que la justificación del símbolo por su mismo poder revelador constituye un simple aumento de la *conciencia del yo*, una mera extensión de la circunscripción reflexiva, siendo así que la filosofía guiada por los símbolos tiene por objetivo transformar cualitativamente la conciencia reflexiva. En último término, todo símbolo representa una hierofanía, una manifestación del lazo que une al hombre con lo sagrado. Ahora bien, al tratar el símbolo como un simple revelador de la conciencia del yo, lo desgajamos de su función ontológica; fingimos creer que el «conócete a ti mismo» es un quehacer puramente reflexivo, cuando, en realidad, representa, ante todo, una llamada, en que se nos invita a cada uno a situarnos mejor en el ser o, dicho en términos griegos, a «ser sabios». Como dice el *Carmides* de Platón: «El dios (hablando del oráculo de Delfos) les dice en realidad, aunque en forma de saludo: sed sabios; si bien, dada su categoría de oráculo, lo dice en forma enigmática: en el fondo es lo mismo *ser sabio* que “conócete a ti mismo”, como se deduce del texto y como yo lo sostengo; pero esto se presta también a engaño, como sucedió a los autores de las siguientes inscripciones: “Nada en demasía” y “El empeño atrae la ruina”. Como ellos no veían en el “conócete a ti mismo” un saludo del dios, sino un consejo, quisieron contribuir por su parte con su *stock* de buenos consejos, y al efecto compusieron esas inscripciones dedicatorias» (165 a).

De aquí se sigue, finalmente, que el símbolo nos habla como índice de la situación en que se halla el hombre en el corazón del ser en el que se mueve, existe y quiere. Eso supuesto, la misión del filósofo que investiga a la luz del símbolo consiste en romper el recinto cerrado y encantado de la conciencia del yo y en romper el monopolio de la reflexión. El símbolo nos hace pensar que el *cogito* está en el interior del ser, y no al revés. De esta manera, esa nueva ingenuidad equivaldría a una segunda revolución copernicana: ese ser que se pone a sí mismo en el *cogito* tiene que descubrir aún que el mismo acto por el cual se desgaja de la totalidad no deja de compartir el ser que le llama desde el fondo de cada símbolo. Todos los símbolos de la culpabilidad —desviación, extravío, cautividad— y todos los mitos —caos, ceguera, mezcla, caída— cuentan la situación del ser del hombre en el ser del mundo. Entonces la tarea del pensador consiste en elaborar, partiendo de los símbolos, conceptos existenciales, es decir, no ya sólo estructuras de la reflexión, sino estructuras de la existencia en cuanto que la existencia es el ser del hombre. Entonces es cuando se planteará el problema de saber cómo se articula el cuasi ser y la cuasi nada del mal humano en el ser del hombre y en la nada de su finitud.

Por tanto, si damos el nombre de «deducción trascendental» a la elaboración de una empírica del siervo albedrío, de la voluntad esclava, entonces esa misma deducción trascendental debe incluirse en el interior de una ontología de la finitud y del mal que eleve los símbolos a la categoría de conceptos existenciales.

Tal es nuestra *apuesta*. Únicamente puede ofenderse por este modo de enfocar la investigación racional el que crea que la filosofía sólo puede salvaguardar su iniciativa y su autonomía a condición de eliminar todo presupuesto previo. Cualquier filosofía que arranque en pleno lenguaje es una filosofía que cuenta por el mismo hecho con algún presupuesto previo. Lo que le corresponde hacer para salvar su honradez es explicitar y aclarar sus presupuestos, enunciarlos como creencias, elaborar las creencias en apuestas e intentar ganar la apuesta transformándola en comprensión.

Un empeño así es el polo opuesto de una apologética empeñada en guiar la reflexión desde el saber hasta la fe, sin solución de continuidad. La filosofía iniciada bajo el estímulo del símbolo procede en sentido inverso, siguiendo una trayectoria esencialmente anselmiana: esta filosofía encuentra al hombre instalado ya, a título preliminar, en el interior de su mismo fundamento. Semejante incrustación pudiera parecer contingente y estrecha: ¿qué necesidad tenemos de símbolos? ¿para qué semejantes símbolos? Pero partiendo de esa contingencia y de esa estrechez inherentes a una cultura que encontró esos símbolos en vez de inventar tales otros, la filosofía trabaja por descubrir la racionalidad de su fundamento a base de reflexión y de especulación.

Sólo una filosofía que se haya nutrido desde un principio en la plenitud de un lenguaje ya maduro puede mostrarse luego indiferente a los asaltos de su propia problemática y a las condiciones de su ejercicio y mantener su preocupación constante por tematizar la estructura universal y racional de su adhesión. (*Finitud y culpabilidad*, Madrid, 1969, 710-713.)



La filosofía de la religión desarrollada por los pensadores judíos contemporáneos no es verdaderamente una disciplina filosófica entre otras. No tiene de ningún modo la estructura de una filosofía segunda, es decir: no es la aplicación, en el campo acotado de los fenómenos religiosos, de una metodología o de una teoría más general. Al contrario, es muy característico de los pensadores con los que nos vamos a ocupar brevemente el hecho de que no distinguen —a excepción, a lo sumo, de Hermann Cohen— entre teología, filosofía primera y filosofía de la religión (y, a veces, tampoco entre los referentes de esos tres términos y aquello que nombra la palabra «religión»).

I. HERMANN COHEN (1824-1918)

En el principio de esta fase nueva del pensamiento judío<sup>1</sup> se encuentra, sin duda, el giro impreso por Cohen a la filosofía neokantiana de la religión (en verdad, a su propia elaboración anterior, dentro del sistema de la filosofía, de esta materia particular). El profesor de Marburgo descu-

1. No sería sencillo —ni es relevante para nuestro fin— caracterizar cumplidamente en qué consiste la novedad respecto de fases anteriores del pensamiento judío. Baste señalar que forma parte de lo nuevo la negación a dejarse asimilar por la filosofía académica ambiente, acompañada por el redescubrimiento, en el judaísmo occidental, de los valores espirituales e intelectuales de la tradición talmúdica.

Esta renovación marcha, por cierto, en paralelo con la variación general que se observa en la existencia judía a partir de la fecha clave que marca el *affaire* Dreyfus.

Es casi superfluo notar que sólo vamos a tomar en consideración a algunos representantes muy destacados de este amplio movimiento de ideas. Hemos elegido a los cuatro que quizá es más fácil ver en cierta continuidad. Una recensión más detallada no habría podido olvidar a hombres de la talla de André Néher, Abraham Yehoshua Heschel o Rev Soloveitchik.

bre en su último libro<sup>2</sup> una cercanía máxima entre el Dios kantiano y el Dios de la profecía antigua de Israel.

La idea de Dios, en efecto, significa la garantía de que por siempre habrá realidad en la que quepa ir plasmando la progresión sin fin en que consiste esencialmente la exigencia moral. El ideal moral está situado en el infinito de la eternidad, y no hay posibilidad de irlo propiamente realizando más que si la Naturaleza —el material del deber, como ya había dicho Fichte— ha de existir también por toda la eternidad en algún modo. Ahora bien, Dios no es una persona, sino nada más esta idea. Dios es tan por completo espíritu que toda su esencia es la justicia.

Dios es el Único, el Justo; está, verdaderamente, «más allá del ser». Ninguna ontología le es apropiada, ni siquiera aquella que lo piensa en mera analogía con los conceptos en que es intelectualmente aprehendida la creación. Dios no es, ni vive, ni existe. Su necesidad es netamente superior a la que interviene como nervio del argumento ontológico. Y es que el concepto filosófico supremo no es el del ser, sino el de la unidad, como vieron ya profundamente los antiguos filósofos neoplatónicos.

La «especulación religiosa» no coincide enteramente con la especulación filosófica. Camina por sus propias vías —que son, eso sí, paralelas a las de la filosofía crítica—. Porque Dios no es el Uno de Plotino, sino el Único de Israel, ante quien cada hombre es también un único.

Esta misma situación se puede aún expresar con otras palabras. La moral no coincide con la religión. El ideal de la razón práctica descubre un horizonte intersubjetivo *en general*; porque hay deber no sólo para conmigo mismo, sino, más bien, en tanto que la máxima bajo la que mi acción se pone es generalizable y habría de ser adoptada por cualquier ser racional. Ya Fichte decía que la prueba de la existencia del otro humano es en realidad una prueba moral: el amor es un deber universal que no puede realizarse más que si auténticamente hay otros respecto de los cuales haya de poder cumplirse el mandamiento. En este sentido, la ética kantiana descubre, pues, un *nosotros en general*. La religión, en cambio, en lo que tiene de absolutamente no reducible a moral, opera con una nueva idea: con la del tú único, el prójimo.

Es justamente así como la «correlación» entre la unicidad de Dios y la unicidad del individuo humano tiene que llevarse a la práctica en el amor al otro como prójimo. No sucede que entre el hombre y Dios haya mediadores de ninguna especie; pero sí ocurre que no es posible amar sin la com-pasión por el otro próximo de cada caso —que jamás es, como pasa en el ámbito estricto de la ética, simplemente un caso de hombre.

2. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, póstumamente publicado en 1919. Reimpresión en Weiss, Dreieich, 1988.

## II. FRANZ ROSENZWEIG (1886-1929)

Quizá el más vigoroso y original de los pensadores judíos del siglo XX sea el discípulo de Cohen, Franz Rosenzweig, muerto muy prematuramente en 1929.

Sólo lo singular puede morir. Sólo puede morir aquello que no es la totalidad. La totalidad en cuanto tal es incapaz de muerte. Pero lo mismo le ocurre a cuanto forma parte de la totalidad. En tanto que se halla intrínsecamente vinculada con el todo, la parte no muere en realidad, sino que únicamente es susceptible de transformarse de alguna manera.

Este pensamiento, que se halla en el comienzo de *La estrella de la redención*<sup>3</sup>, la obra maestra de Franz Rosenzweig, es evidente en sí mismo. Es, además, extraordinariamente sencillo. En el fondo, no es más que una consecuencia inmediata del pensamiento milesio de la (ἀρχή) —o, mejor, una perspectiva nueva sobre el contenido de ese pensamiento.

En la medida en que la filosofía presupone la totalidad, se sigue rigurosamente que la filosofía declara que la muerte es nada. Y, puesto que la empresa filosófica es, sin duda, una empresa cognoscitiva, la filosofía se define esencialmente como *conocimiento de la totalidad*. Ahora bien, mientras que no es posible suprimir el elemento «conocimiento» de la definición de la filosofía (no se lo puede sustituir por «deseo» o «emoción» o «angustia»), no ocurre lo mismo con el otro componente de esta noción jónica y primitiva de la filosofía. No va absolutamente de suyo que la tarea del conocimiento tenga que presuponer la totalidad de lo real como su campo de acción. Si, sin embargo, lo ha presupuesto, ello ha de deberse a algo diferente de las puras exigencias de la teoría. Y como de la noción primigenia de la filosofía se sigue de inmediato, según hemos visto, que la muerte deja de ser algo y se convierte en nada, ¿no será legítimo inferir que el deseo de eliminar la muerte es el motor más profundo de la filosofía en su noción milesia?

Es evidente que caben muchas otras posibilidades para explicar por qué la filosofía comenzó presuponiendo el todo. Quien escoge justamente la explicación que Rosenzweig prefiere, lo hace debido a que él atribuye una importancia decisiva a la muerte: tanta al menos como se ve que los filósofos de la totalidad le han atribuido, dado que han hecho consistir el paso previo de su pensamiento en la negación de ella. El que sostiene que la muerte es algo, y no nada, que es por antonomasia el algo que hay en la vida —quizá, mejor dicho, que la vida y la muerte componen el *algo*—, ése tendrá vista muy rápida para reconocer dónde se escamotea el *algo* y dónde se lo mantiene fijamente ante los ojos. Ese

3. Por desgracia, todavía no hay traducción castellana de *Der Stern der Erlösung* (1921; reimpresión fácilmente asequible en Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1990).

tal estará muy pronto a decir que la eliminación de la muerte es, como aspiración en que radica más o menos conscientemente la aspiración secular de la filosofía, nihilismo en su acepción más estricta: hacer, a base de tan sólo el deseo, que no haya *nada* donde primeramente, antes del pensar, había *algo*.

Todo y nada se requieren, pues, mutuamente. *Algo y muchos, algo y facticidad o precariedad*, se exigen también, por su parte. El pensamiento antifilosófico, la filosofía antifilosófica o nuevo pensamiento, esencialmente poshegeliano, deja de presuponer la totalidad, la nada, la unidad universal.

No es solamente que se dé la espalda a la filosofía sistemática de la totalidad. No sería bastante con encontrar fuera de ella un punto de apoyo desde el que remover el orbe del pensamiento. Esto es necesario al principio, es decir, en el comienzo de la rebelión. Por ejemplo, es la hazaña llevada a cabo por Kierkegaard, cuando, de modo paralelo al que hemos seguido, insiste en que la conciencia de la culpa y la redención personales, individuales, son algo que no sólo no necesita disolverse en la totalidad, sino que ni siquiera es susceptible de llegar a conseguirlo. El «nuevo pensamiento» en cuyas vías, tras los pasos de Schopenhauer y Nietzsche, quiere introducirse Rosenzweig, se constituye negándole a la filosofía vieja su pretensión filosófica esencial, o sea, el hecho de que ella haya definido de una vez y para siempre la naturaleza verdadera de la filosofía. El nuevo pensamiento quiere ser filosofía auténtica, definitivamente poshelénica y posgermánica, aportando en primer lugar la prueba de que la presunta carencia de supuestos del pensamiento viejo era, justamente, su prejuicio fatal. No porque la carencia de supuestos debe ser eliminada de la noción de la filosofía, sino porque su auténtica comprensión destruye la antigua; inhibe el hábito más arraigado de la filosofía de siempre (o de casi siempre, ya que sería estúpido rechazar la posibilidad misma de que la «novedad» haya tenido antecedentes vetustos).

La mención de Schopenhauer y de Nietzsche en este contexto sirve ante todo para evocar una característica del punto de partida del *nuevo pensamiento* que, en realidad, hemos tenido a la vista desde el principio. Y es que el hombre aislado, singularmente tomado —y, en este caso, el hombre particular que filosofa— se erige, por decirlo de alguna manera, en el presupuesto capital de su pensamiento. Este no será sistema de la totalidad pensable en la medida misma en que, desde su raíz, reconoce una magnitud inasimilable en semejante nada: el pensador que no se olvida de sí mismo al volcarse en el contenido de sus pensamientos. A esta magnitud la denomina el nuevo pensamiento *lo metaético*.

Pero es que en el momento en que se reconoce lo metaético, no es sólo el pensar sobre el hombre —sobre mí mismo en tanto que *algo singular*— lo que se altera —contemplado, claro está, desde el sistema de la totalidad pensable—. El mundo también sufre una transformación estrictamente correlativa. Yo ya no le pertenezco enteramente. El ya no

es, pues, tampoco, la totalidad que parece ser a la luz de todas las visiones de él que están implícitamente alimentadas por el supuesto del viejo pensamiento.

Como ha sido siempre la unidad del *logos* el verdadero fundamento de la unidad del mundo como todo, Rosenzweig decidió denominar *lo metalógico* a este elemento que ahora, acostumbrados nuestros ojos como secularmente lo están, nos aparece desgajado de la totalidad (pero que más bien se manifiesta como una unidad enfrentada a la otra unidad de lo metaético).

En efecto, este mundo que no es la unidad ya, sino, simplemente, un uno junto a otro u otros unos, ha dejado por ello mismo de ser el correlato de aquel pensar viejo cuyo presupuesto último era la identidad de sí con el ser, esto es, la unidad total. No es, pues, que se predique de él, irresponsablemente, la impensabilidad. Más bien de lo que se trata es de que, dejado en suspenso, abolido y superado el *logos* viejo, su correlato objetivo está también abolido (mejor: superado). Hay ahora, en su lugar, algo así como un compañero —más que un correlato estricto— del pensamiento nuevo.

La unidad no totalizante del mundo como lo metalógico es, por ello mismo, otra cosa que la necesidad espinosista coincidente con la facticidad y con la posibilidad. Si se emplean los términos modales usuales, deberá decirse que es facticidad completa. Rosenzweig prefiere aquí hablar de *indefensión*. El mundo no se halla a salvo de nada. Sobre todo, no está a salvo de sí mismo, de su propia y peculiar espontaneidad, no dictada por el pensar de la totalidad.

Esta *indefensión* recibe aún otras muy expresivas caracterizaciones de parte del nuevo pensamiento. La primera de ellas es la que habla de la unidad absolutamente peculiar de lo metalógico como de la unidad de una obra de arte: un orbe completo en sí, cerrado respecto de su contexto, como el óleo que cuelga en la pared.

Justamente esta relación entre el muro vacío —pero capaz de que en él se claven clavos que soporten obras de arte— y el óleo que se fija sobre él —pero de muy diferente manera a como el fresco se solidariza hasta la identificación con el yeso—, es la analogía preferida por el nuevo pensamiento para aludir a la relación entre el pensar y lo metalógico: la no identidad de dos *unos* que, sin embargo, son susceptibles de ensamblarse en algún modo. Y estando vacío el uno, mientras que el otro es la abigarrada obra de arte clausurada sobre sí misma, indefensa, precaria y, a la vez, sencillamente perfecta en su orden.

A la indefensión del mundo en tanto que lo metalógico gusta también Rosenzweig de llamarla su carácter de *criatura*, debido, precisamente, a que este mundo definitivamente desdivinizado, definitivamente arrancado de las manos de los dioses de Grecia, queda, por ello mismo, sin defensa alguna interior y esencial frente a Dios.

Pero, justamente, frente a un Dios meta-físico, meta-cósmico, es decir, desligado, en sí mismo, de todo compromiso esencial con la

*physis* y su orden interno. Un Dios, por tanto, desgajado —si volvemos a emplear un término que sólo se deja usar en la medida en que nuestro vocabulario y nuestra mirada intelectual reconocen que vienen impregnados de pensamiento de la totalidad— del *logos* uno que funda la unidad total del cosmos —con quien en verdad ese *logos* es idéntico, bien sea estáticamente, bien sea dialécticamente—. Un Dios, por ello mismo, que no se deja atrapar en el pensamiento antiguo; que se evade de la teología, esa empresa griega por antonomasia. O, lo que es lo mismo, un Dios que posee, como afirma Rosenzweig, «su propia naturaleza»; o, mejor, a quien el pensamiento restituye el derecho original a tener su ídolo propia y aparte, impredecible desde lo físico y lo lógico y lo ético, y sólo correlacionada, de un modo todavía por investigar, con las otras dos unidades que se han destacado ya antes ante nosotros: lo metaético y lo metalógico.

He aquí, expuestas desde la problemática básica de lo metaético, las tres puntas de *La estrella de la redención* que, en el primer momento, no figuran aún vinculadas entre sí en ninguna estructura —en absoluto, por ejemplo, justamente en la que tiene una estrella—. Más bien se hallan provisionalmente sólo unidas por una conjunción copulativa del todo indeterminada, como los elementos respectivamente inasimilables y no identificables, permanentes, completamente originales, dotados los tres de naturaleza inalienable e impredecible desde cualquiera de los otros dos. En cierto momento, se presentan en el comienzo como las constantes irreductibles, tejer entre las cuales cualquier clase de tela que verdaderamente reproduzca en la conciencia y en el lenguaje su estructuración real es la tarea que aborda el nuevo pensamiento.

El movimiento capital del pensar de Rosenzweig es, seguramente, el que tiene lugar una vez que nos vemos instalados en esta mutua separación irreductible de Dios, el mundo y el hombre. Han salido de la totalidad. La inteligencia no puede reincorporarlos a ella sin retroceder de nuevo a la ontología hegeliana. Pero si la separación fuera la última palabra, el discurso de la filosofía, de la teología y de la ética quedaría necesariamente suspendido aquí, hecho trizas para en adelante, ya para siempre incapaz de ser restablecido. Y, sin embargo, sucede que la inteligencia no tiene por qué suicidarse en ninguno de esos dos sentidos (o Hegel o el nihilismo). La vida, la experiencia concreta resuelven, por decirlo de alguna manera, el enigma. La vida no es, justamente, la inteligencia; y en la vida no es la separación, sino la *relación* lo que nos encontramos establecido ya desde un principio. La religión se enraza en este desbordamiento de la vida más allá de la inteligencia, y, en el fondo, se identifica con la narración del drama de la existencia en relación.

Éste es el significado más hondo que cobra la conjunción y en las categorías del nuevo pensamiento. Dios, hombre y mundo no se funden de nuevo: los vincula el y de la vida, que es también el y que cuenta y celebra la religión. Pero nunca se debe recaer en la idea de que esta conjunción es alguna clase de síntesis abstracta, como lo son todas

aquellas que integran la trama no de la vida, sino del pensar idealista.

En tanto que conjunción en concreto, el y que liga a Dios con el hombre es la *revelación*; el y que liga a Dios con el mundo, la *creación*; el y entre el hombre y el mundo, la *redención*. Revelación, creación y redención son los conceptos supremos del nuevo pensamiento, y forman la base concreta de los tres ámbitos del tiempo, respectivamente: del presente, del pasado y del futuro. Pero hay que insistir en que la conjunción de la vida —que necesita del vehículo del tiempo— no es un tipo abstracto de síntesis, de modo que tampoco hay abstracción ninguna en el presente, el pasado y el futuro.

Finalmente, Rosenzweig conecta con la filosofía de la religión de Cohen, quizá sobre todo en su concepción de la comunidad. La perspectiva en que deben verse las ideas que he descrito no es individualista. Como Rosenzweig escribe, la redención es «el hecho de que el yo aprenda a decir tú a un él», ya que redención es la penetración del mundo por el amor con que el hombre responde a la apelación amorosa, siempre presente, en que consiste la revelación. En esta forma, el sujeto de la redención es, no el individuo aislado, sino la comunidad religiosa (para la cual, por cierto, Rosenzweig pensó dos a modo de aspectos o rostros necesarios: el puramente interior —la comunidad judía— y aquel otro que persiste en ser misión eterna, construcción de culturas, estados, historia en irreprimitible expansión —la comunidad cristiana).

### III. MARTIN BUBER (1878-1965)

Martin Buber, colaborador de Rosenzweig en sus primeros años, es, comparativamente, un pensador menos vigoroso. El centro de su obra está en la formulación del *principio dialógico*, por oposición al principio dialéctico y a toda filosofía que permanezca en la estaticidad de la mera representación.

El mundo, es decir, el conjunto todo de cuanto existe, puede tomar para el hombre uno de dos aspectos fundamentales, una de dos matizaciones que lo tiñen enteramente y colorean con su peculiaridad la significación de cada una de las cosas que contiene el universo. Se puede vivir, en tanto que hombre, en uno o en otro mundo. Ambos mundos tienen las mismas realidades, pero ninguna significa verdaderamente lo mismo para dos hombres, cada uno de los cuales vive el mundo en uno de los dos modos distintos en que cabe que nuestra existencia se desarrolle.

Esta duplicidad básica del mundo en tanto que correlato o componente de la existencia humana, no se debe, pues, como ha de ser obvio, a que la realidad que nos hace frente se comporte de suyo unas veces de una manera y otras de otra. La raíz, la causa de este fenómeno que Buber considera absolutamente primordial, se halla, más bien, en que la existencia del hombre adopta siempre una de dos actitudes, dentro de la cual,

por así decirlo, permanecen luego los actos aislados, las experiencias singulares, cada uno de los instantes sucesivos de que está hecha la vida.

La duplicidad de la actitud humana está a su vez arraigada en un elemento que bien podemos caracterizar como el núcleo de la estructura del uso que damos cada cual a las palabras. La duplicidad esencial es la de las palabras fundamentales que pronuncia un hombre. Estas palabras fundamentales no son nombres aislados, palabras sueltas, sino dos pares de palabras. Uno de ellos es el par que da título, muy consecuentemente, al libro más conocido de la producción filosófica de Buber, o sea es la pareja «yo-tú». El otro par fundamental es la pareja «yo-ello», que puede presentarse aparentemente atenuada bajo las formas «yo-él» o «yo-ella». Así, pues, la palabra «yo», que se diría que significa o designa independiente y unívocamente y siempre, e incluso —como ha repetido la gran tradición de la filosofía europea, desde Descartes a Hegel—, que se refiere a la entidad primordial desde el punto de vista de la ontología y de la teoría del conocimiento, según Buber está muy lejos de comportarse como tantos antecedentes ilustres creyeron ingenuamente. El yo que se pone a sí mismo en la hazaña primordial del idealismo, o el yo finito de los cartesianos, que descubre que su propia luz es aquello que permite llegar a descubrir la sustancia infinita en el centro del ser real, pasa a ser, si Buber tiene razón, un fantasma generado en realidad por una de las dos actitudes básicas, y, por tanto, por la pronunciación primordial de uno de los dos pares lingüísticos fundamentales. Porque no puede haber duda respecto de que si es cierto que los pares de pronombres son el núcleo del lenguaje y de la existencia —tanto de la consciente como de la inconsciente—, «yo», aisladamente tomado o dicho, no cabe que sea un término que refiera unívocamente a una entidad. La palabra «yo» no ha de poder ser más que un término sincategoremático, y la cosa que nombra se hallará en última instancia también en la necesidad de no ser una sustancia —o la sustancia, quizá—, sino sólo un componente no independiente de un nexa, de una relación que, ella sí, pasa a ocupar aquí la posición que la filosofía clásica concedía solamente a los individuos o a las esencias: la de sustrato real independiente.

En definitiva, yo no soy el mismo si estoy pronunciando y entendiendo la palabra «yo» en el contexto de la pronunciación fundamental en la que es correlato de «tú», o si, por el contrario, hago siempre funcionar este nombre de mí en el contexto, quizá secreto, del par yo-ello. El yo que, por decirlo de otra manera, dialoga permanentemente con el tú, o, mejor, contigo, no existe como viviría —es decir, sería— si se confrontara, en vez de contigo, con el muro no dialogante, con el puro objeto que es ello, o que son, igualmente, ella y él, los siempre ausentes de la conversación —en este caso, del monólogo— en que el yo existe.

De esta tesis debe seguirse que a las palabras fundamentales no les acontece como a las palabras corrientes. Los nombres no fundamentales



nombran cosas que existen ya antes de que se haga referencia lingüística a ellas; siquiera existan en la posibilidad o en la imaginación de los poetas. Los discursos no nominales y no fundamentales enuncian muchas veces algo de algo, y otras veces mandan algo a alguien, piden algo de alguien, sugieren, etc. Pero no crean la existencia de las cosas de las que predicán o a las que ordenan y persuaden y conmueven. Décadas después de que Buber presentara sus ideas, la filosofía lingüística ha parado mientes en el hecho de que hay cosas que verdaderamente se hacen con palabras, y que tales cosas no se circunscriben a las meras acciones lingüísticas conocidas de siempre, tales como, justamente, decir, preguntar, afirmar, suplicar o llamar. Y que tampoco se limitan a abarcar en su terreno a los efectos habituales de esos actos, o sea a persuadir, hacer evocar, dejar convencido, obedecer o sublevarse. Son también cosas que se hacen con palabras, y precisamente cosas que no se pueden hacer más que con palabras, otras muchas, que resultan tener una relevancia extraordinaria para la constitución de los vínculos sociales de toda índole. Así, por ejemplo, el establecimiento de convenciones exige palabras de uno u otro modo: el hecho de comprometerse, en cualquier sentido habitual en que se lo tome, es una de estas acciones que sólo se hacen valiéndose de palabras. Y es evidente que entablar algún tipo de compromiso o acuerdo es la base misma de la sociedad. Los contratos de toda índole, incluido el contrato moral, por así decir, que es la promesa; la imposición de nombres en toda su extensión; pero también toda acción sacramental, o consisten en acciones lingüísticas, o se apoyan en algún momento esencialmente en acciones lingüísticas.

Buber anticipa claramente este relativo descubrimiento de los años cincuenta. También para él la acción lingüística es tan primordial que abarca en su seno muy realmente a toda otra acción. Sólo que Buber no se dedicó a clasificar acciones lingüísticas, sino que avanzó la tesis de que de la acción lingüística fundamental dependen las dos posibilidades de uso de la palabra «yo», una de las cuales la hace permanente correlato de «tú»; mientras la otra causa que este yo que constantemente decimos, este yo que acompaña necesariamente todas las vivencias que puede alguien integrar en su historia personal y decir plenamente que son suyas, está en todos los instantes no dialogando, sino monologando consigo mismo, o, quizá hablándole a la pared del mundo: enfrentándose no con otro que eres tú, sino con la otredad anónima que es el sistema universal de los objetos (ya sean personas, ya cosas, ya belleza, ya maldad).

El yo que ha deslumbrado a toda la filosofía europea moderna no precede a la palabra, sino que es en realidad fruto de la acción lingüística primordial. O sea, que en el momento en que algo empieza a saber decir yo, a vivir en primera persona, a poder recordar sus recuerdos y esperar sus esperanzas y experimentar sus percepciones de todas las cosas, ya en ese momento se ha dicho también la otra mitad de uno de los pares lingüísticos fundamentales: o tú, o ello. A partir de entonces se empieza a existir dialogando o hablándole a la pared. Y como hablar

consigo mismo diciéndose en cada momento las cosas que no pueden responder no es realmente hablar, Buber, que no es ni un maniqueo ni un partidario de la predestinación, reconoce que, si bien, metafóricamente, las palabras fundamentales son aquellas que se pronuncian «con la esencia», yo-tú se dice «con la esencia entera», y sólo así puede pronunciarse; en tanto que yo-ello no se deja nunca decir con toda la esencia. Podríamos parafrasear esta tesis todavía en otro modo. Y es que al que habla, pero en verdad no habla, le queda otra por dentro. Está siempre expuesto a ser cuestionado radical y totalmente. Y en cambio, aun cuando también él puede decaer de su actitud primera, sólo habla pletóricamente el que está a la espera de respuesta: el que es capaz de callar de veras alguna vez, porque siempre tiene delante a otro, inasimilable a sí mismo, a quien se dirige personalmente. Éste habla plena y perfectamente, aunque expuesto a decir cosas inconvenientes y a tomar al otro por quien no es.

Martin Buber, aunque reconoce la deuda de liberación que los pensadores contemporáneos han contraído todos con la fenomenología, comparte con muchos otros —quizá los casos más salientes sean los de Heidegger y Ortega— la necesidad inmediata de quebrar también los marcos teóricos del pensamiento fenomenológico ortodoxo. El carácter todavía egológico o monadológico de la filosofía nueva fue la piedra de escándalo. Los liberados por la fenomenología coincidieron en apreciar que ella les había empujado, justamente, más allá del pensamiento egológico o monadológico. Cuando observaron que, sin embargo, Edmund Husserl, el descubridor de tantas posibilidades, construía la filosofía primera como una monadología trascendental, no es sólo que se sintieran defraudados —cosa que no habría significado históricamente nada—, sino que se encontraron de inmediato en la oposición, o, mejor todavía, ya situados extramuros de la fenomenología ortodoxa.

De antemano nos es evidente en qué sentido Buber tenía que criticar a Husserl. El mundo de la vida, en tanto que horizonte universal y abierto de los rendimientos de la intencionalidad del *ego*, es precisamente, según Buber, la más acabada conceptualización del ello. Yo-ello, sólo que esta vez pensado exhaustiva y rigurosamente, es el par lingüístico sobre el que, ignorándolo, se estructura la fenomenología; que, de acuerdo con esta perspectiva, lejos de ser un nuevo comienzo, es, como de hecho la contempla Husserl atinadísimamente, el coronamiento de la metafísica clásica europea.

Una filosofía no dialéctica es la que comienza por la escisión irremisible en sujeto y objeto. Para ella, el otro humano, o, mejor aún, toda alteridad y toda otredad se presentan como puros aspectos del objeto, contrapuestos a un sujeto clausurado fundamentalmente en torno de sí mismo.

La filosofía dialéctica, en cambio, es la filosofía de la totalidad dinámica, en la que yo y tú y él y ello quedan envueltos en el vértigo de las sucesivas conciliaciones y mediaciones, hasta no ser más que momentos

relativamente necesarios del todo racional e histórico, que es el necesario.

El principio dialógico intenta mostrar por todas partes que la relación es lo primordial e irreductible (en patente acuerdo con Rosenzweig), y que en el último análisis la relación es el diálogo —la palabra— *entre* yo y tú. Y ciertamente que aquí hay que cuidarse de no interpretar este *tú* reduccionistamente, pensando sólo en el prójimo humano. Buber, que no es un pensador demasiado preciso, considera involucrada en la pronunciación de la palabra primordial yo-tú toda la esfera de la afectividad. Así, los seres de la naturaleza, los otros hombres y el mismo Dios pueden entablar la relación conmigo. La filosofía de la religión es, justamente, en esta perspectiva, el combate sin cuartel con todas las formas de la objetivación del tú absoluto, polo constante de la relación dialógica, interlocutor tras todo interlocutor finito. Sólo en el diálogo resuena con sentido el nombre más vilipendiado y mal usado del vocabulario humano, a la vez que el más imprescindible: Dios.

#### IV. EMMANUEL LEVINAS (n. 1905)

La verdad como objeto de la búsqueda filosófica implica dos componentes que se hacen continua guerra. Emmanuel Lévinas, uno de los más grandes filósofos que hoy viven, lo ha visto perfectamente en el ensayo titulado *La filosofía y la idea del infinito*, que presenta en germen los pensamientos capitales de su obra madura.

Por un lado, buscar la verdad es abrirse a la posibilidad de la experiencia, o, más aún, anhelarla intensamente y perseguirla con método siempre y en todas partes. La experiencia, es decir: el establecimiento auténtico de la relación con lo absolutamente otro de aquello familiar que constituye el suelo desde el que se parte. La filosofía es, en este sentido, amor de la exterioridad, de la trascendencia, del Extranjero. Lévinas lo expresa también escribiendo que la filosofía, por lo que se refiere a este lado esencial de su naturaleza, es pura heteronomía.

Pero, de otra parte, y no menos que anhelo del Otro, la filosofía es también ejercicio máximo de la libertad, y, por ello, práctica de la ausencia de todo compromiso, de toda heteronomía, de toda alteridad radical. Permanencia, pues, en sí —en mí—, autarquía cada vez más plenamente consciente y dueña, si así puede decirse, de ella misma. Autonomía absoluta, mismidad pletórica y aun divina, que sólo se conquista, misteriosamente, en lucha con lo otro y el otro: dominando las fuerzas exteriores y sujetándolas a lo mío propio primordial. Ὁκείνωσις, en expansión ilimitada, o, también, *violencia*<sup>4</sup>.

De modo que parece que, irrenunciablemente, el movimiento filosófico es la búsqueda de la heteronomía y la autonomía totales. ¿Quizá en

4. Conviene recordar la definición suministrada en *Difficile liberté*, 18: «Est violente toute action où l'on agit comme si on était seul à agir: comme si le reste de l'univers n'était là que pour recevoir l'action».

virtud de algún compromiso? Podríamos, por ejemplo, concebir que la autonomía fuera la ley última de este movimiento, y, en tal caso, el (falso) compromiso en cuestión consistiría en que el Extranjero sería la pieza más codiciada de la caza, a fin de obtener, sometiéndonoslo, la máxima independencia, la ausencia definitiva de angustia por la precariedad de nuestras restantes conquistas.

No es tan claro establecer la posibilidad de un segundo (igualmente falso) compromiso entre autonomía y heteronomía, sólo que esta vez en la dirección contraria. Se trataría ahora de enriquecer primero con la mayor codicia la propia plenitud, para entregarla luego como el sacrificio mejor en el altar del Otro.

Verdaderamente, la reducción progresiva de lo *otro* a lo *mismo*, sobre todo aquella que incluye la violencia ejercida sobre la trascendencia —si tal cosa es posible más que como mera ilusión de las ilusiones, sueño de la razón—, tiene en su favor, como definición conclusiva de las aporías observadas en la índole de la filosofía y la verdad, el hecho de que, como observa muy agudamente Lévinas, el ser del yo es, precisamente, la constante reducción de lo otro a lo mismo. Pues el yo permanece idéntico tan sólo en la medida en que asimila lo distinto de sí a sí, o, dicho en palabras más claras, tan sólo en la medida en que integra en la historia de sí mismo cuanto le acaece. Un yo sin historia no es un yo. Pero la unidad de esa historia supone la identidad pura de su sujeto. Esta identidad constante no permanece, pues, más que en la medida en que se va familiarizando de alguna manera con cuanto no caía en el principio en el círculo de su propiedad.<sup>5</sup>

A lo que cabe añadir que la conquista de la verdad es necesariamente la salida en primera persona del singular del estado de opinión e ilusión, que es un estado en primera persona del plural o, como Ortega prefería, en el impersonal de la gente y lo mostrenco. A más verdad, para decirlo de alguna manera, más yo. Como si la verdad y su conquista no fueran sino la aceleración o la hipérbola del movimiento espontáneo de autorreconocimiento y tozuda autoafirmación en que desde siempre y para siempre consiste el yo (y, perturbadoramente, también la gente).

Pensemos por un momento que el yo pudiera integrar en su historia cuanto no es él mismo, hasta hacer de esa historia la totalidad universal. ¿Qué decir de los acontecimientos que se han ido integrando en el todo en devenir? ¿Qué eran realmente, queremos decir: desde un principio, ya desde antes de que la integración se hubiera llevado a cabo?

La respuesta a la que nos vemos forzados es afirmar que nunca, por más que haya podido parecernos otra cosa la primera vez que han entrado en nuestras vidas, han sido objetos de experiencia en el exigente sentido en el que arriba hemos dicho que queríamos entender la experiencia como componente irrenunciable del eros filosófico. En vez de ser cosas, eran ideas, dice la filosofía europea. En vez de ser exterioridad

5. La condena de la historia es uno de los elementos que Lévinas recibe de Franz Rosenzweig.

pura, eran palabras al menos posibles del diálogo (monólogo, en verdad) que establece el pensar con el ser, el mismo con el otro. En otros términos, la realidad es, a la luz del análisis ontológico, el espíritu objetivo, sin cuya posición no cabe que el espíritu subjetivo llegue a sí mismo en tanto que concreto y absoluto.

Cuando Rosenzweig se enfrentaba ante este mismo panorama, pensaba en seguida en la disputa entre el creer y el saber, y observaba que Hegel había trasladado la cuestión a un ámbito distinto del tradicional (es curioso que no recordara aquí a Espinosa, que es quien primero pensó enteramente la misma idea). Ya no se trata, en efecto, de separar tajantemente los campos del saber filosófico y el teológico, ni tampoco de hacerlos coincidir (contra lo primero se rebelará siempre la filosofía, y contra lo segundo lo hará asimismo siempre la fe). Para Hegel —y para Espinosa— sucede más bien que la filosofía cumple lo prometido o anticipado en la revelación, y que lo hace cuando habla de cualquier cosa y en todo momento. Cada paso de la filosofía es cumplimiento de la revelación —la cual, a su vez, es así esencialmente profecía—.

Y es este mismo aspecto de la cuestión el que somete a análisis e ironía Kierkegaard a lo largo de toda su extensa obra, pero más concentradamente que nunca en las *Migajas de filosofía*. Pues aquí se observa que la filosofía como autonomía es negación de la posibilidad misma de la revelación en el sentido de la irrupción de lo absolutamente inesperado, impredecible e inasimilable dentro del reino de la experiencia. Kierkegaard muestra en el citado texto hasta qué punto la verdad como reminiscencia y la verdad como revelación se oponen adialécticamente. Entre un maestro que nada enseña y un maestro que inculca en el discípulo incluso las condiciones de la posibilidad de que su enseñanza sea entendida y aun oída, no hay término de reconciliación posible. Como no lo hay entre la idea genuinamente griega de la naturaleza y la idea genuinamente judía de la gracia. O todo es naturaleza en aquel sentido, o todo es gracia en éste.

Así como Rosenzweig, Kierkegaard y Marcel se enfrentaban a Hegel, Lévinas está ante Heidegger (y Husserl). Por esto, en vez de hacer hincapié en la historia y en la noción de espíritu objetivo, acude en su impugnación de la filosofía como violencia a la noción fenomenológica básica de intencionalidad representativa como identificación (cumplimiento constante, al menos parcial, de la representación vacía en la intuición clara y plenificante). Para Lévinas, la filosofía nueva —el nuevo pensamiento, como gustaba Rosenzweig de decir— comienza levantando atestado de la ruina de la representación<sup>6</sup>.

6. Es muy natural que en este punto coincida con Ortega, que tampoco pensaba desde y contra Hegel, sino desde y contra Husserl. Más problemático, como veremos, es el hecho de que la ruina de la representación constituya igualmente la base de partida de los pensamientos fenomenológicos tanto de Scheler como, sobre todo, de Heidegger. Es evidente que Lévinas considera que esta ruina no ha sido enteramente pensada por ninguno de sus antecedentes en la tarea de llevar a su autosuperación el pensar fenomenológico.

Hay muchas formas de acceder a este problema. Una particularmente feliz —y reiteradamente propuesta por Lévinas— es hacer notar que la filosofía de la identificación es recurso permanente a lo(s) neutro(s), a lo *neutre*, ni uno ni otro, ni yo ni el extraño. Si no fijamos la atención en la deficiencia que indudablemente es no haber hablado con largueza de la identificación dialéctica como exteriorización y reencontro, entonces es muy cierto que la filosofía de la autonomía se sirve siempre del recurso a lo universal, que no siendo directamente ni yo mismo ni otro individuo, es, justamente, aquello en lo otro donde puede hacer presa el yo, o, mejor, la red de la estructura apriórica de la razón (donde es esencial pensar la razón ampliada, en el sentido innovador de Husserl, hasta abarcar en su círculo no sólo la razón lógica, sino también la estimativa y la práctica). El individuo otro sólo se convierte en objeto o tema (término técnico de la fenomenología trascendental, como se sabe) por cuanto no tiene de irreductiblemente singular o individual, sino de común o universal. Y es que lo universal es lo familiar, lo que desde siempre, desde la eternidad y aun, mejor, la intemporalidad, constituye el elemento de la razón. La conciencia, la razón se baña, más o menos explícitamente, más o menos en vigilia y atención, en las aguas de lo común, de lo necesario, del sentido (lógico, emocional o práctico) que es la ley de los entes, de los valores y de los fines. No es el yo el individuo, puesto que el yo es conciencia, razón. Más bien se define como el polo de identificación último, el espectador de la historia o su sujeto, la apercepción trascendental, condición de toda síntesis.

Lévinas se atreve, por esto, a calificar el idealismo, la filosofía trascendental, el intelectualismo, el helenismo en definitiva, como violencia y riqueza, apropiación y presa, saber que es poder. Temas, por cierto, que encontramos análogamente en la idea nietzscheana, comentada por Heidegger, a su vez comentado por el pensamiento débil, de que el pensamiento de Occidente es voluntad de poder (y Rosenzweig dijo, con Nietzsche, que es, justamente por ello, nada y nihilismo: voluntad de nada).

En esta perspectiva, notemos al paso, el nominalismo y el voluntarismo aparecen a una luz bien distinta de la habitual. El voluntarismo teológico y metafísico de la baja Edad Media, el nominalismo de los ingleses, serían tentativas preliminares para escapar al círculo de fascinación del yo, del mismo, del todo que es verdaderamente nada.

Pero ¿en qué podría consistir una filosofía que, sin compromisos falsos o insostenibles, se pusiera radicalmente del lado de la experiencia, de la exterioridad, de la heteronomía? ¿Cabe siquiera expresar inteligiblemente su contorno?

Para intentar dibujarlo, la pregunta capital que hay que plantearse es verdaderamente ésta: ¿cómo se pone en cuestión la libertad, la espontaneidad del movimiento de apropiación en que consiste el yo, el mismo? Porque, en efecto, la aparición de la exterioridad (o sea, su experiencia) no puede tener otro criterio para ser discernida que ése.

Toda exterioridad puede ser ilusoria —es, de hecho, ilusoria—, si cede a la asimilación en la historia (del yo). Ahora bien, este ceder está ya más que incoado, está en verdad realizado una vez que la experiencia de la presunta exterioridad trascendente se reduce a la evidencia cierta de su darse ante una subjetividad. Porque la evidencia es, en último análisis, aquiescencia libre al dato, asunción de él, reconocimiento<sup>7</sup>. «Toute certitude est l'oeuvre d'une liberté solitaire»<sup>8</sup>.

Por otra parte, ¿acaso la libertad autónoma y espontánea se pone ella sola en cuestión a sí misma en algún lugar o momento de su desarrollo desde sí? La tesis de Lévinas es que no. El punto es extremadamente delicado. Quizá sea aquí donde se separan los caminos del existencialismo nacido en suelo protestante y la vía del existencialismo nacido en suelo judío. Pero por ahora basta con advertir que nos encontramos en la fuente de la crítica más grave que Lévinas propone de la filosofía de Heidegger (y no será necesaria mucha perspicacia para comprender que las posiciones de filósofos como Sartre y Merleau-Ponty están también alcanzadas por la misma crítica).

Lévinas no admite que la raíz del nazismo esté en la cosificación mecanicista del hombre que se sigue de la metafísica clásica europea como origen de la era técnica. Sostiene, por el contrario, que el neopaganismo que se abre paso en el pensar de Heidegger es la expresión más violenta de la violencia, porque es la nueva divinización de la existencia natural, es decir, de la libertad espontánea y presuntamente ingenua. Justamente cuando la libertad del Mismo se declara absolutamente inocente, en tanto que ordenada a su lugar, a su tierra, por el ser, esto es en tanto que destino y pastor del ser, entonces es cuando se despoja de todo problema ético radical y se torna heroicidad pura, violencia sin tapujos. Nada podrá jamás interrumpir su triunfo. Simplemente, se sabe que no es libertad infinita, sino finitud. Se sabe que no es dueña del ser, sino obediente a él.

Se trata, pues, de que Lévinas no admite que la adquisición en el pensar de Heidegger del horizonte de la finitud quiebre verdaderamente la violencia de la autonomía. Al contrario. Puesto que la purifica de añadidos espurios, la libera aún más potentemente.

¿Cómo es esto así? Necesariamente, por la vía de sorprender en la concepción heideggeriana de la muerte la garantía decisiva y plena de la ipseidad del *Dasein*. Y en esto parece tener, desde luego, toda la razón la perspicacia de Lévinas. Pues no hay duda de que la muerte se describe, en *Sein und Zeit*, como mi posibilidad más auténtica, más mía, más clausuradora de mi ser-ahí. No hay la muerte, sino sólo mi muerte. Este es mi poder de todos los instantes: el poder de la imposibilidad, el poder

7. Es éste un tema caro tanto a Descartes como a Lévinas. Luego nos ocuparemos con qué es en el fondo aquello que tenderíamos a describir como una evidencia objetiva tan extraordinariamente clara y distinta que desbarata absolutamente la libertad respecto de ella.

8. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, <sup>2</sup>1967, 177.

no poder ya más. Sin esta posibilidad extrema, ninguna otra posibilidad tendría lugar. Toda la existencia es asimismo de uno entre muchos poder-ser únicamente en virtud de que la posibilidad del no-poder-más se halla presente por doquier. Es sólo gracias a ella como no puedo todo, sino sólo en cada momento cierto repertorio de posibilidades que ya nunca más se han de poder vivir. Existir es realizar este poder ser finito, radicalmente finito, mediante el existenciar ser-para-la-muerte. No son separables él y la cura por mi ser en cada caso que determina el ser-en-el-mundo del *Dasein*.

La soledad radical de la libertad individual y el carácter neutro del ser aparecen, de este modo, ante los ojos de Lévinas, como la culminación de la filosofía de la autonomía y la mismidad, iniciada en la oscuridad de la conciencia en el origen del pensar griego.

Hay, por cierto, en esta crítica —que no he hecho más que esbozar en sus rasgos más profundos— un aspecto extraordinariamente interesante. Y es que su aplicación, *mutatis mutandis*, a la última fase de desarrollo de la fenomenología trascendental da como resultado una puesta en cuestión radicalísima del carácter verdaderamente principal del «mundo de la vida».

Ocurre así porque Lévinas justamente no se da por satisfecho con la crítica heideggeriana (y husserliana) del primado ontológico de la ciencia galileana. Cuando Husserl retrocede desde la naturaleza construida por esta ciencia —cuna de la técnica moderna— al «mundo de la vida», abre el camino a Heidegger. Para éste, la tarea urgente será desbancar a la egología trascendental de su lugar de punto de partida necesario de la filosofía primera, mostrando, precisamente, que no es la mónada la idea decisiva —ni el ente primordial— en la filosofía, sino que el yo debe ceder su lugar al *Dasein*. «Heidegger ne discute pas le pouvoir pré-technique de la possession qui s'accomplit précisément dans l'enracinement de la perception»<sup>9</sup>; pero es que este enraizamiento antiidealista de la percepción es la característica más importante de la doctrina husserliana y merleau-pontiana acerca del mundo de la vida. Por tanto, si la percepción, tal como la fenomenología que elabora el concepto de mundo de la vida la describe, es el punto de arranque de toda la filosofía primera, en el sentido, al menos, de que esa intencionalidad suya peculiar —o esa efectuación de la existencia que le es propia— inicia la mundanidad originaria de la existencia en cada caso mía, el *ego ipse* finito del existencialismo (y del raciovitalismo) se encontrará desarmado frente al reproche de Lévinas: que no es lo decisivo destronar al yo del idealismo clásico, sino mostrar la verdadera naturaleza de la libertad antes de la posibilidad de que se entienda a sí misma como autarquía o como autenticidad en cada caso mía, o como soledad radical, o como proyecto personal, o como esquema corporal centrado sobre sí

9. *Ibid.*, 171.



mismo, punto cero de la orientación de toda la rosa de los vientos del mundo de la vida. Esta noción descubriría repentinamente un insospechado origen romántico, común con el que se delataría también en el fondo del pensamiento de Heidegger<sup>10</sup>.

Si no es la finitud enraizada en el paisaje familiar, destinada a él en la ingenuidad misma de los campos por el Ser neutro, la puesta en cuestión de la autonomía ni la irrupción de la experiencia, si el olvido del ser no es la crítica radical de la filosofía como autonomía, ¿qué, entonces?

También se descubre pronto la insuficiencia de una segunda respuesta que se viene en seguida a las mientes: la que piensa que tropezar con otras libertades en el horizonte del mundo basta para disolver la dificultad. Aunque al yo no le apetezca nada semejante sorpresa, he aquí que se ve repentinamente convertido en lobo para el otro por el mero hecho de hacer este otro su aparición. En lobo o en cordero que es destruido por la libertad del otro amenazante. La alteridad o la exterioridad serían, en tal caso, la opacidad violenta de las cosas y, primordialmente, de las otras personas. Quizá, para ponernos cuanto antes en el extremo de esta posibilidad pensable, será la lucha con el otro la experiencia de la trascendencia. En ella, y seguramente más todavía en la derrota que en la victoria, el yo descubriría, según tiende a parecer, que el mundo contiene entidades que se autorregulan al margen y precisamente en contra de cómo él se autorregula. La consecuencia de la experiencia de la trascendencia sería, así, el pacto social.

La originalidad de Lévinas, o más bien la fuerza que hace tan atractivo su pensamiento, está en haber visto con toda claridad que no hay otra crítica de la libertad autónoma y su falsa ingenuidad primordial que la que muestra que la autoconciencia es, en su base misma —y no sólo descriptiva, sino entitativamente—, libertad que se sabe injusta, exigencia moral originaria, conciencia de estar medida por una alteridad insuperable.

Ahora bien, la libertad sólo puede llegar a saberse incondicionalmente injusta sobre el fondo contrastante de la perfección, de la infinitud, de la bondad absoluta. Esta es la condición evidente de la posibilidad de que se quiebre la marcha incontenible de esta potencia que hipócritamente cree ser la autenticidad misma, la primitividad de la naturaleza que va reconquistando su pureza original.

Es difícil coincidir del todo con Lévinas en que haya logrado captar con suficiente claridad los perfiles de la cosa misma que está en este instante ante nosotros. Parece, más bien, que la simultaneidad de las descripciones y las interpretaciones o concepciones que lleva a cabo Lévinas es tanta y tan rica que, a la postre, los matices se pierden y las fórmulas, por consiguiente, se solapan demasiado.

10. De aquí que las concepciones políticas basadas en la filosofía fenomenológica del mundo de la vida (por ejemplo, la de Jan Patočka) deban urgentemente ser contrastadas con la filosofía de Lévinas.

Esta advertencia general se irá comprobando justificada, según espero, en lo que sigue.

En primer lugar, Lévinas recurre, en el trance de la mostración de la injusticia de la libertad sabida como tal, a la cartesiana idea del infinito. Si no hay medida contra este contraste absoluto, no se puede decir nunca que no haya escapatoria para que la libertad se sepa injusta. Cualquier otra medida que se aplicara al caso podría dar el resultado provisional de esta injusticia, pero sólo, justamente, como provisional. Una libertad más enseñada a liberarse de sus propios fantasmas sabría en tiempos venideros elevarse por encima de su primera impresión o aun de su primer estado real de postración. No hay escapatoria: sólo si el criterio es el infinito cabrá hablar justificadamente de la ruptura básica de la autonomía (más bien, como ya sabemos, de que la autonomía es un sueño hipócrita, y no la realidad primordial).

Pero Lévinas no puede estar refiriéndose exactamente a lo mismo que desempeña el papel de piedra angular en el sistema de los pensamientos de Descartes, porque en el principio no hay la libertad de la evidencia y la certeza —siempre se puede retroceder a la abstención, incluso inmotivada, de toda certeza—. La experiencia del infinito no puede ser la claridad y distinción de la idea innata del infinito.

Para indicarlo inmediatamente, Lévinas echa mano de la idea platónica del bien, o, mejor dicho, del bien que está más allá de la esencia y trasciende, por tanto, el dominio de las ideas. El Bien no es el Ser ni es ningún ente, sino que, respecto de todo el sistema de la ontología, permanece como exterioridad y, de algún modo nuevo, como fundamento o fuente.

El Bien, el Infinito no son objeto de representación, ni de intencionalidad emocional, ni de intencionalidad práctica alguna. No son ni lo que antes y mejor entiendo, ni lo que estimo como base de todas mis restantes estimaciones, ni lo que proyecto y conscientemente persigo y aun pongo por obra, más ansiosamente que todas las demás obras, causa de las causas de mi acción y mi conciencia, causa final no intermedia de otro fin ulterior. Vivir antes de toda reducción fenomenológica posible, antes de toda abstención de las tesis representativas o dóxicas, sentimentales y práxicas, antes de la certeza y, por lo mismo, antes de la razón refleja, la relación con el bien o el infinito es, pues, en cierto modo, conocer más de lo que se conoce explícitamente, anhelar más de lo que se anhela a sabiendas, estimar un bien que desborda todos los cuadros aprióricos de la razón estimativa. Es realizar una intencionalidad más acá de toda intencionalidad bipolar propiamente dicha, susceptible de regreso reflexivo sobre ella. Es contener lo que me contiene, o, mejor, parecer que abarco lo que en verdad me mide, me juzga y me convence de injusticia (y, en este sentido, me avergüenza). Es, también, algo semejante a tener asido lo que me libera de mí y de toda otra sujeción.

Puesto que no son lo mismo en absoluto la idea cartesiana del infinito y el bien de Platón, es evidente que Lévinas sólo desea, al mencio-

narlos, evocar antecedentes a su postura que se han dado efectivamente en el interior, e incluso en el corazón, de lo que estamos quizá demasiado habituados a juzgar como la totalidad uniforme que compone la metafísica de Occidente. Lo mismo sucede con el tercer nombre que Lévinas escoge para la experiencia de la exterioridad: el de conciencia moral —o sea, el de exigencia incondicional que, sin tiranizarme, jamás me da del todo la razón—.

Pero lo que matiza más intensa y personalmente el pensamiento de Lévinas es lo que se contiene en otra serie complementaria de expresiones que designan esta misma protoexperiencia del Otro. Destacan ante todo los términos *epifanía del rostro*, *deseo*, *bondad* y *vergüenza*.

El fundamental, sin duda, es *epifanía del rostro*. Del rostro del otro hombre, y no del rostro del Dios invisible, como quizá cabría esperar habiendo escuchado que aquí se trata del bien infinito. Pues la tesis maravillosamente aguda, extrema, escandalosa a primera vista, de Lévinas es que la idea del infinito es la relación social.

¿Es este pensamiento realmente algo más que un delirio poético o hasta un incontrolable prurito de originalidad? ¿No es el otro hombre en infinidad de ocasiones, como quieren los estoicos de todos los tiempos, un imbécil, un malvado, o, en realidad, ambas inseparables cosas? ¿Realmente el otro hombre, al hacer aparición, se presenta ante la libertad como la epifanía del bien infinito, que desarma la fuerza bruta del sueño de la autarquía? ¿No es Hitler, no es un bufón, no es el otro un enemigo, siquiera algunas veces? La relación social, ¿no dicen otros escritores contemporáneos que es el infierno? ¿No están la poesía y la mística de todas las edades y todas las religiones atravesadas en todas direcciones del anhelo y la fruición de la soledad, el silencio, el abandono del mundo? ¿Y no es el mundo, supremamente, la sociedad de los otros hombres, más que la dócil —por falsa— sociedad de los brutos, los paisajes y las flores?

La proposición esencial del mensaje filosófico de Lévinas está en realidad articulada por muchos momentos, que seguramente no admiten bien un excesivo troceamiento que los vaya presentando abstraídos los unos de los otros demasiado al modo escolar.

El elemento que más urge para defender siquiera la probabilidad en favor de lo sustancial de esta idea es el que expresa certerísimamente Lévinas cuando escribe que el *logos* propio de la epifanía del rostro del otro es el mandamiento bíblico: «No matarás». Lo cual significa muchas cosas en un solo latido espiritual. Pero la primera es la sorprendente santidad del otro, su inviolabilidad de principio, que habla en voz muy fuerte a mi poder —a todo poder, a toda mismidad poderosa y violenta—. He aquí una resistencia no real, sino moral. Yo puedo matar al otro, ciertamente; pero la manifestación primigenia de él es su exterioridad perfecta, el principio antes buscado de la heteronomía, que hace, literalmente, que, de un modo más real que real, yo no pueda seguir pudiendo cualquier cosa a propósito de cualquier objeto o tema

de mi experiencia. No puedo, fundamentalmente, aunque realmente pueda continuar conquistando —y aquí la conquista definitiva es dar muerte—.

He tratado, con independencia de este análisis de Lévinas, la misma cuestión en un ensayo dedicado al mal y su experiencia, en el que se manifestó la alteridad del otro hombre como siendo, esencialmente, inocencia —frente a la culpabilidad que sólo es, en cada caso, propiamente mía—<sup>11</sup>.

Pero un segundo elemento de la epifanía del rostro es, justamente, que se trate en ella del rostro, y no, por decirlo rápidamente, de cualquier otro perfil de la corporalidad humana; y que sea ésta una epifanía, y no cualquier tipo conocido de experiencia externa —que es el modo en el que debe comenzar, en técnica fenomenológica ortodoxa, la donación o presencia de la exterioridad humana.

El rostro desnudo en su desnudez, en su derechura mirándome, sin más aditamentos que su expresión, siendo todo él, precisamente, expresión, lenguaje, es una metáfora de lo distintivo humano en su originariedad. No el traje opaco, no cualquier masa de carne que no habla; no tampoco sólo los ojos, que pueden ser inaccesibles a la experiencia del otro hombre. No es ninguna forma plástica, ninguna belleza contemplada el otro hombre, sino que la epifanía del rostro es toda ella lenguaje.

El rostro es la palabra no en su estar ya dicha y solidificada, sino en el momento del decir vivo, que no tiene otro remedio que ser relación de lo exterior con lo exterior. La epifanía del rostro es la experiencia esencialmente auditiva de que el otro estaba ya desde antes a la escucha de mi respuesta, que él está ahora suscitando con la palabra. Todo el rostro es la expresión en su expresarse, y todo él es, por ello mismo, diálogo no sólo incoado, sino efectivamente abierto ya antes de que ninguna reacción reflexiva pueda ser introducida por parte de mi libertad —que antes se creyó autonomía sin más límites que los de la opinión mostranca que nos sumerge desde el nacimiento en su seno.

El cuerpo humano como rostro y el rostro como palabra, o, mejor, como decir que ha entablado ya el diálogo en el que yo respondo con mi sola presencia, no pueden, sostiene vigorosamente Lévinas, interpretarse como superestructuras de la experiencia externa, de la experiencia de una cosa más del mundo de la vida, en la que comienza a «apresentarse» el alma del *alter ego*. El rostro no es objeto de experiencia real, sino que es, en su epifanía, aquella experiencia que condiciona la realidad —la relativa exterioridad— de toda otra realidad. El rostro no se ve, no se toca, no se huele; ni siquiera se oye, de la misma manera que no se oyen propiamente las palabras en tanto que tales —a la vez que, en un segundo momento, es verdad que también se oyen, gracias, primero, a que existen y se dan como palabras—. No hay, en definitiva, sensa-

11. Cf. mis *Ensayos sobre lo Absoluto*, Madrid, 1993, 147-175.

ciones del rostro, datos sensoriales a los que una interpretación motivada de alguna manera en la experiencia que yo ya tengo antes acerca de mi propio cuerpo —primero en reposo y luego en movimiento—, convirtiera en representantes más o menos directos, más o menos intuitivos, más o menos claros de la presencia de un cuerpo en el que se expresa una interioridad últimamente siempre secreta. Por esto el rostro no es simplemente una cosa real entre las otras cosas —y por eso también admite, luego de su epifanía, una tematización que lo aproxima infinitamente a las otras realidades sensibles de las restantes regiones ontológicas—.

No hay rostro más que allí donde se experimenta la responsabilidad absoluta de quien tiene ahora la palabra, una vez que le ha sido dirigido por Dios mismo el mandamiento: «No matarás». No matarás a éste, concretamente a este que te está hablando ya antes de que Dios mande explícitamente nada. O, dicho todavía con otras palabras: Dios no manda más que a través de los hombres respecto de los cuales hay que actuar. Los deberes para con Dios son los deberes para con los hombres. Dios no se relaciona directamente con el yo solitario para pedirle una acción que sólo tiene que ver con él, que sólo él desea y cuyo resultado sólo puede ofenderle o satisfacerle a él. La voz de Dios es el rostro del prójimo, la inmediatez absoluta de esta exterioridad tan no violenta que arrebatada de nuestra mano todas las armas —si su *logos* es recibido y honrado—. Sólo se inflige daño al otro hombre<sup>12</sup>.

Pero, con todo, el otro hombre no es él mismo el Infinito, sino que sólo hemos de decir que su rostro desnudo, su palabra directa son, en mi experiencia, la idea del infinito<sup>13</sup>. El prójimo no es Dios mismo, sino la huella de Dios. Esta noción se ha convertido en el concepto central de la filosofía de la religión de Lévinas.

Mas ya antes de que podamos hablar con pleno sentido de la huella de un *él* en que consistiría todo tú humano, lo que hemos encontrado en la experiencia y en la descripción de ella que venimos intentando es que la sagrada intangibilidad ética del otro, del extranjero requiere ser interpretada como inocencia, decíamos, o, para continuar más ceñidamente en los pasos de Lévinas, de tal manera que hemos experimentado aquí ya desde el principio un desequilibrio ético que no nos es posible

12. Es imprescindible estudiar más de cerca hasta qué punto estas tesis —que se resumen todas en la absoluta primacía de lo ético sobre cualquier modalidad de experiencia mística— realmente se dejan leer en la Biblia y en la tradición judía (y cristiana). La tarca que se impone llevar a cabo en este punto tan esencial para las pretensiones de Lévinas es en realidad doble. En efecto, no bastará con hallar pasajes bíblicos, evangélicos o talmúdicos en los que la mediación social saque verdadera la afirmación de que la idea del infinito es la relación social. Habrá asimismo que mostrar que estos pasajes predominan total o siquiera suficientemente por sobre aquellos otros en que parece evidente que la oración y, en general, la experiencia religiosa, no son vistas en los textos en la misma perspectiva en que Lévinas filosofa.

13. Aquí se hace patente que la terminología de Lévinas no siempre ha sido tan clara como quizá es exigible. Aunque defendamos hasta el extremo su modo de usar las expresiones que toma prestadas de otras filosofías, no deja de verse que el otro hombre, literalmente, es y no es el infinito, si tomamos en serio que la epifanía del rostro es la idea del infinito.

nivelar nunca del todo. El tú extranjero es huella de *él* —*él*, que sólo está en el mundo merced a sus huellas— únicamente gracias a que está evidente y misteriosamente siempre más cerca de Dios que yo.

Ésta es una certerísima forma de dar expresión a la puesta en cuestión de mi poder y la violencia del yo simplemente en la revelación de la desnudez del extranjero que me interpela. Él es enteramente trascendencia, mensaje o palabra de la trascendencia<sup>14</sup>. Yo no caigo de ningún modo en la cuenta de que no debo matar porque sepa muy bien primero que yo mismo soy moralmente intocable para cualquier otro hombre, y, luego, cuando casualmente me encuentro con alguno, razone acerca de la igualdad de derechos de todos los pertenecientes a la misma especie. Es decir, que yo no comienzo por exigir que a mí se me trate de determinada manera, de modo que sólo en un segundo momento, y quizá siempre en precario, pueda hacérseme claro que no soy el único ser al que hay que tratar según esas exigencias que me adelanto a presentar. El hecho primordial, el dato primitivo —si puedo emplear con cierta amplitud el término no adecuado de «dato»— es, en cambio, mi injusticia: la esencial injusticia del poder en que consiste el yo como tal yo. La *vergüenza* de esta mi libertad aquí juzgada, que, al revés de lo que ha acontecido con el rostro, «ne saurait se présenter toute nue»<sup>15</sup>.

No hagas el mal, aunque por tu parte no merezcas nada.

Y, sin embargo, esto mismo debe recibir el título de *bondad*. El de Bien ha quedado reservado para el Extranjero, o, en la ambigüedad que he señalado repetidamente, para aquel de quien el Extranjero es el enviado, el mensajero, la huella de su paso, que siempre precedió ya al de cualquier tú<sup>16</sup>.

A la vez *vergüenza* —porque nunca es desnudez ni puede serlo, en la misma medida en que es yo *mismo*, y no *otro extranjero*—, *bondad y deseo*.

Deseo, por contraposición a amor y a necesidad<sup>17</sup>. Pues el amor añade un resto superfluo a la bondad: una afectividad que no hay por

14. Nótese otra vez la ambigüedad.

15. Esta espléndida reminiscencia del relato yahvista de la expulsión del Paraíso se encuentra en la página 176 de «La philosophie et l'idée de l'Infini», en la reedición de este ensayo dentro del conjunto de textos que integran *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*.

16. He aquí una reminiscencia del concepto rosenzweiguiano de creación, con su temporalidad propia: el pasado.

17. En estos matices tan importantes huelga seguramente decir que se oculta una decidida polémica frente al cristianismo, al menos en sus interpretaciones corrientes o populares. En general, no es fácil estar enteramente de acuerdo con Lévinas en que su obra, además de ser filosófica y no propiamente teológica, está libre de contaminaciones apoloéticas en favor del judaísmo —y contra la interpretación que de él da el cristianismo popularizado, y, de resultas de ello, contra la autocomprensión de este mismo cristianismo—.

A propósito de que aquí no se trate de teología, es oportuno tener en cuenta que no hay tal cosa en el judaísmo talmúdico. La sustitución de la ontología por la ética (o metafísica, como también dice Lévinas) se completa muy claramente, en la visión propia de Lévinas, con el pleno reemplazo de la teología por la ética (o metafísica).

La última claridad acerca de esta cuestión habrá de obtenerse estudiando la huella de la *illegitas* de Dios.

qué sentir. En la bondad no se trata de un afecto, sino, en todo caso, del afecto capital, del protoafecto, de la fundación primera de todo este terreno espiritual aún dejado en barbecho incluso por los mejores esfuerzos de la filosofía posromántica y fenomenológica.

El dato inicial no es un afecto particular, sino una exigencia absoluta, una responsabilidad absoluta por el extranjero que ha puesto fin a la violencia. Menos, pues, que amor es necesidad. Pues ésta es sólo un vacío plenificable, una exigencia de ser abolida, un hambre de más mismidad, de más clausura y autarquía del yo que repele la heteronomía del tú inerme y desarmante. No se desea porque se necesite o se ame. La mismidad *se altera* radicalmente en deseo y bondad, en vergüenza e injusticia, y no se autofirma merced al deseo, en busca de poder un día darse a sí misma y sola un sí definitivo y sin fronteras.

El deseo no conoce reposo porque no le es posible la saciedad. Es tan sólo éxodo de sí mismo, mayor y más deseante cuanto más largamente ejercido y trasladado más lejos. Es todo él fascinación y, al mismo tiempo, rigor. Sed de absoluto que sólo se hace más aguda cuanto más obedece la ley del absoluto, la no violencia perfecta. Como si de ésta emanara una contraviolencia durísima para consigo misma, a la vez que más atractiva que cualquier polo afectivo y cualquier proyecto sobre el que siga mandando yo.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Fuentes

- Cohen, H.: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [1919], Weiss, Dreieich, 1988.
- Rosenzweig, F.: *Der Stern der Erlösung* [1921], Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1990. Hay traducciones al francés, al inglés y al italiano.
- Buber, M.: *Das dialogische Prinzip* (donde están recogidos *Ich und Du*, *Zwiesprache*, *Die Frage an den Einzelnen*, *Elemente des Zwischenmenschlichen* y *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*), Schneider, Heidelberg, <sup>1</sup>1984. Trad. española parcial: *Yo y tú*, Caparrós, Madrid, 1993.
- Buber, M.: *Eclipse de Dios*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
- Lévinas, E.: *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- Lévinas, E.: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- Lévinas, E.: *Difficile liberté*, A. Michel, París, <sup>2</sup>1976.
- Lévinas, E.: *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, París, 1982.

### 2. Bibliografía secundaria

- Antich, X.: *El rostro de l'altre*, Eliseu Climent, València, 1993.
- Chalier, C.: *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, París, 1993.
- Derrida, J.: «Violencia metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas», en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, 107-210.
- Dujovne, L.: *Martin Buber: sus ideas filosóficas, religiosas y sociales*, Omeba, Buenos Aires, 1965.
- Dussel, E. D.: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, 2 vols.

- Finkielkrant, A.: *La sagessc de l'amour*, Gallinard, París, 1984.
- Forthomme, B.: *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas*, Vrin, París, 1979.
- González R. Arnaiz, G.: *Emmanuel Lévinas: Humanismo y ética*, Cincel, Madrid, 1988.
- Mosès, St.: *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Seuil, París, 1982.
- Sánchez Meca, D.: *Martin Buber*, Herder, Barcelona, 1984.
- Wichl, R.: «El pensamiento judío de Hermann Cohen y Franz Rosenzweig: un nuevo pensamiento en la filosofía del siglo XX», en J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones (eds.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*, Anthopos, Barcelona, 1992, 221-240.
- Vázquez Moro, U.: *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*, Universidad de Comillas, Madrid, 1982.

## TEXTOS

## 1. [La naturaleza de la fe monoteísta]

Referirse al absoluto como ateo es acoger el absoluto depurado de la violencia de lo sagrado. En la dimensión de altura en que se presenta su santidad —o sea: su separación—, el infinito no quema los ojos que se dirigen hacia él. Habla, y no tiene el formato mítico con el que no cabe confrontarse y que mantendría al yo en sus redes invisibles. No es numinoso. El yo que lo aborda no queda aniquilado por su contacto ni es trasportado fuera de sí, sino que permanece separado y guarda su reserva. Sólo un ser ateo puede referirse al Otro y *ab-solverse* simultáneamente de esta relación. La trascendencia se distingue de la unión por participación con lo trascendente. La relación metafísica —la idea del infinito— vincula con el noumeno que no es un numen. Este noumeno se diferencia del concepto de Dios que poseen los creyentes de las religiones positivas, que no se han desprendido enteramente de los lazos de la participación y se aceptan a sí mismos como sumergidos sin darse cuenta en un mito. La idea del infinito, la relación metafísica es el alba de una humanidad sin mitos. Pero la fe depurada de mitos, la fe monoteísta supone el ateísmo metafísico. La revelación es discurso. Para acoger la revelación es necesario un ser capaz de desempeñar este papel de interlocutor: un ser separado. El ateísmo es condición de una verdadera relación con un Dios verdadero καθ'αυτόν. Pero esta relación es tan distinta de la objetivación como de la participación. Oír la palabra divina no consiste en conocer un objeto, sino en estar en relación con una sustancia que desborda su idea en mí, que desborda lo que Descartes llama su «existencia objetiva». Sólo conocida, tematizada, la sustancia ya no es «según ella misma». El discurso en que simultáneamente está extranjera y presente suspende la participación e instaura, allende el conocimiento de un objeto, la experiencia pura de la relación social, en la que un ser no extrae su existencia de su contacto con el otro.



Poner lo Trascendente como extranjero y pobre es prohibir que la relación metafísica con Dios se cumpla ignorando a los hombres y las cosas. La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano. Una relación con el Trascendente —libre, sin embargo, de todo dominio del Trascendente— es una relación social. Es en ella donde el trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y apela a nosotros. La proximidad del Otro, la proximidad del prójimo es en el ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta (o sea desprendida de toda relación) que se expresa. Su epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del extranjero, de la viuda y del huérfano. El ateísmo del metafísico significa positivamente que nuestra relación con lo metafísico es un comportamiento ético, y no la teología, no una tematización —ni siquiera conocimiento por analogía de los atributos de Dios—. Dios se eleva a su suprema y última presencia como correlato de la justicia hecha a los hombres. La inteligencia directa de Dios es imposible a una mirada dirigida sobre él, no porque nuestra inteligencia es limitada, sino porque la relación con el infinito respeta la trascendencia total del otro sin quedar hechizada por ella, y porque nuestra posibilidad de acogerlo en el hombre va más allá que la comprensión que tematiza y engloba su objeto. Más allá, puesto que, justamente, así va hacia el infinito. La inteligencia de Dios como participación en su vida sagrada —inteligencia pretendidamente directa— es imposible porque la participación es un mentís infligido a lo divino y porque nada es más directo que el cara a cara, que es la derechura misma. Dios invisible: no quiere solamente decirse un Dios inimaginable, sino un Dios accesible en la justicia. La ética es la óptica espiritual. La relación sujeto-objeto no la refleja. En la relación impersonal que lleva a ella, el Dios invisible pero personal no es abordado fuera de toda presencia humana. El ideal no es solamente un ser superlativamente ser, sublimación de lo objetivo o, en una soledad amorosa, sublimación de un tú. Se necesita obra de justicia —la derechura del cara a cara— para que se produzca la abertura que conduce a Dios. Y la «visión» coincide aquí con esta obra de justicia. Siendo esto así, la metafísica se disputa allí donde se juega la relación social: en nuestras relaciones con los hombres. No puede haber «conocimiento» alguno de Dios separado de la relación con los hombres. El otro es el lugar mismo de la verdad metafísica, y es indispensable a mi relación con Dios. No desempeña el papel de mediador. El otro no es la encarnación de Dios, sino que es, justamente, por su rostro, en el que está desencarnado, la manifestación de la altura donde se revela Dios. Son nuestras relaciones con los hombres las que delimitan un campo de investigaciones apenas vislumbrado (casi todo el tiempo nos atenemos a este respecto a algunas categorías formales cuyo contenido no sería, según se suele pensar, más que «psicología») y las que dan a los conceptos teológicos la única significación que éstos comportan. El establecimiento de este primado de lo ético (es decir, de la relación de hombre a hombre: significación, enseñanza y justicia),

primado de una estructura irreductible sobre la que se apoyan todas las demás (y en particular todas las que, de modo original, nos parece que ponen en contacto con un impersonal sublime estético u ontológico), es una de las metas de esta obra.

La metafísica se juega en las relaciones éticas. Sin el significado que extraen de lo ético, los conceptos teológicos no pasan de ser marcos vacíos y formales. A las relaciones interhumanas les corresponde en la metafísica el papel que Kant atribuía a la experiencia sensible en el campo del entendimiento. Y, en fin, es a partir de las relaciones morales cómo una afirmación metafísica adquiere un sentido «espiritual»; se depura de todo lo que a nuestros conceptos les presta la imaginación prisionera de las cosas y víctima de la participación. Frente a toda relación con lo sagrado, la relación ética se define excluyendo todo significado que pudiera adoptar sin que *se diera cuenta* aquel que entra en ella. Cuando sostengo una relación ética, me niego a reconocer el papel que desempeñaría en un drama cuyo autor no fuera yo o cuyo desenlace lo conociera otro antes que yo; me niego a figurar en un drama de salvación o condenación que se representara a pesar de mí y sin hacerme caso. Esto no equivale a orgullo diabólico, porque de ninguna manera excluye la obediencia. Pero es que, justamente, la obediencia no se confunde con la participación involuntaria en misteriosos designios que alguien forma o prefigura. Todo aquello que no puede retrotraerse a la relación interhumana representa, no la forma superior, sino la forma definitivamente primitiva de la religión. (E. Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, 1965, 49-52; trad. M. G.-B.)

## 2. [Más allá de la oposición entre el Dios de Abraham y el dios de los filósofos]

El problema que (...) se plantea (...) consiste en preguntarse si el sentido equivale al *esse* del ser, es decir: si el sentido que es en filosofía sentido no es ya una restricción del sentido; si no es ya una derivación o una deriva del sentido (...). Suposición ésta que no puede justificarse más que por la posibilidad de remontar, a partir de este sentido presuntamente condicionado, a un sentido que ya no se dijera en términos de ser ni en términos de ente (...). No es seguro que más allá de los términos «ser» y «ente» se recaiga necesariamente en el discurso de la opinión o de la fe. De hecho, permaneciendo fuera de la razón o queriéndose tales, la fe y la opinión hablan el lenguaje del ser. Nada se opone menos a la ontología que la opinión de la fe. Preguntarse, como nosotros intentamos hacerlo aquí, si no puede enunciarse a Dios en un discurso razonable que no sea ni ontología ni fe, es, implícitamente, dudar de la oposición formal, establecida por Yehuda Halevi y retomada por Pascal, entre el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, invocado sin filosofía en la fe, por una parte, y el dios de los filósofos por otra. Es dudar de que esta oposición constituya una alternativa. (...)

Un pensamiento religioso que apela a experiencias religiosas presuntamente independientes de la filosofía, está ya referido, en tanto que fundado sobre la experiencia, al «yo pienso», y empalma, pues, por completo, con la filosofía. El «relato» de la experiencia religiosa no inmuta la filosofía(...). Es posible que la palabra Dios haya venido a la filosofía a partir de un discurso religioso. Pero la filosofía, incluso cuando lo rechaza, oye ese discurso como el de ciertas proposiciones que se refieren a un tema, es decir, como poseyendo un sentido que hace referencia a un desvelamiento, a una manifestación de presencia. Los mensajeros de la experiencia religiosa no conciben otra significación de sentido. La «revelación» religiosa queda de entrada asimilada al desvelamiento filosófico; asimilación esta que conserva la propia teología dialéctica. No se sospecha que un discurso pueda hablar de otro modo que para decir lo que se ha visto u oído fuera o se ha experimentado interiormente. (E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1982, 96 s., 103; trad. M. G.-B.)

### 3. [*Responsabilidad y gloria de Dios*]

El vínculo con otro no se anuda más que como responsabilidad, tanto si se la acepta como si se la rechaza, tanto si se sabe cómo asumirla como si no se sabe, tanto si se puede hacer algo concreto por el otro como si no. Decir: Aquí estoy. Hacer algo por otro. Dar. Ser espíritu humano es eso. La encarnación de la subjetividad humana garantiza su espiritualidad (no veo qué podrían darse los ángeles o cómo podrían ayudarse mutuamente). Dia-conía previa a todo diálogo. Analizo la relación interhumana como si en la proximidad del otro, más allá de la imagen que me hago del otro hombre, su rostro, lo expresivo en él (y todo el cuerpo humano es en este sentido, más o menos, rostro) fuera lo que me ordena servirlo. Empleo esta fórmula extrema. El rostro me pide y me ordena. Su significación es una orden significada. Y preciso que, si el rostro significa respecto de mí una orden, no lo hace a la manera como cualquier signo significa su significado. Esta orden es la significancia misma del rostro. (...)

Soy responsable incluso de la responsabilidad del otro. Son éstas fórmulas extremas que no hay que sacar de su contexto. En lo concreto intervienen otras muchas consideraciones, y exigen la justicia incluso para mí. Las leyes eliminan en la práctica ciertas consecuencias. Pero la justicia no tiene sentido más que si conserva el espíritu del des-interés que anima la idea de la responsabilidad por el otro hombre. (...) La subjetividad, al constituirse en el movimiento mismo en el que le incumbe ser responsable por el otro, llega a la sustitución por el otro. Asume la condición —o la in-condición— de rehén. La subjetividad como tal es inicialmente rehén: responde hasta expiar por los otros.

Puede uno mostrarse escandalizado por esta concepción utópica y,

para un yo, inhumana. Pero la humanidad de lo humano —la verdadera vida— está ausente. La humanidad en el ser histórico y objetivo, la brecha misma de lo subjetivo, del psiquismo humano, en su vigilia original —en el original salir de la embriaguez— es el ser que se deshace de su condición de ser: el des-inter-esse. (...) Ser humano significa: vivir como si no se fuera un ser entre los seres. Como si la espiritualidad humana trastocara las categorías del ser en un «de otro modo que ser». (...)

Mi responsabilidad es intrasmisible. Nadie podría reemplazarme. De hecho, se trata de decir la propia identidad del yo humano a partir de la responsabilidad. (...) Esta carga es suprema dignidad de único. Yo no intercambiable: soy yo sólo en la medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme. Así es mi inalienable identidad de sujeto. Es en este sentido preciso en el que Dostoievsky dice: «Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que los demás». (...)

No temo la palabra Dios, que aparece con mucha frecuencia en mis ensayos. El Infinito me viene a la idea en la significancia del rostro. El rostro *significa* el Infinito. Este nunca aparece como tema, sino en esta significancia ética. Es decir, en el hecho de que, cuanto más justo soy, más responsable soy. Nunca se está en paz, libre de deuda, con respecto al otro. (...) La exigencia ética es exigencia de santidad. En ningún momento puede alguien decir: he hecho todo lo que debía. Salvo el hipócrita... Es en este sentido en el que hay una apertura allende lo que se delimita. Tal es la manifestación del Infinito. No es una «manifestación» en el sentido de «desvelamiento». (...) Al contrario. Lo propio de la relación con el Infinito es que no es desvelamiento. Cuando en presencia de otro digo: aquí estoy, este «heme aquí» es el lugar por el que el Infinito entra en el lenguaje, pero sin darse a ver. No aparece, ya que, al menos originariamente, no está tematizado. Al «Dios invisible» no hay que entenderlo como Dios invisible a los sentidos, sino como Dios no tematizable en el pensamiento, y, sin embargo, como no indiferente al pensamiento que no es tematización. (...)

Le referiré un rasgo singular de la mística judía. En algunas oraciones muy antiguas, (...) el fiel comienza por decir tú a Dios y acaba la proposición empezada diciendo «él», como si, en el curso de esta aproximación al tú sobreviniera su trascendencia en él. Es lo que en mis descripciones he llamado la *illeitas* del Infinito. Así, pues, en el «aquí estoy» del acercarse al otro el infinito no se muestra. ¿Cómo toma entonces sentido? Yo digo que el sujeto que dice «heme aquí» *da testimonio* del Infinito. Es por este testimonio, cuya verdad no es verdad de representación o de percepción, como se produce la revelación del Infinito. Por este testimonio es como *se* glorifica la gloria misma del Infinito. El término «gloria» no pertenece al lenguaje de la contemplación. (...)

El testigo da testimonio de lo que por él se ha dicho. Pues ha dicho «heme aquí» ante otro; y por el hecho de que reconoce ante otro la

responsabilidad que le incumbe, ha manifestado lo que para él ha significado el rostro del otro. La gloria del Infinito se revela por lo que es capaz de hacer en el testigo. (...)

La gloria de Dios es el «de otro modo que ser». (E. Lévinas, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, 1982, 93 ss.; trad. M. G.-B.)

#### 4. [La idea del Infinito]

La idea de Dios es Dios en mí, pero ya Dios rompiendo la conciencia que apunta a ideas, difiriendo de todo contenido. Diferencia que no es, por cierto, emerger, como si hubiera sido posible alguna vez el quedar englobado; ni es tampoco escapar al imperio de la conciencia, como si hubiera podido aquí tener alguna vez lugar una *comprehensión*. Y, sin embargo, idea de Dios —o Dios en nosotros—, como si el no dejarse englobar fuera también una relación excepcional conmigo; como si la diferencia entre el Infinito y lo que habría de englobarlo y comprenderlo fuera una no-indiferencia del Infinito respecto de ese imposible englobamiento: no-indiferencia del Infinito respecto del pensamiento. Puesta del Infinito en el pensamiento, pero completamente distinta de la que se estructura como comprensión del *cogitatum* por una *cogitatio*. Posición o puesta sin parangón con tal cosa, ya que inasumible (quizá sea en esta pasividad de más allá de toda pasividad donde haya que reconocer el lugar del despertar). O, al revés, como si la negación incluida en el Infinito por respecto a lo finito no significara una negación como otra cualquiera, referida al formalismo del juicio negativo, sino, justamente, la *idea del Infinito*, o sea, el Infinito en mí. O, más exactamente, como si el psiquismo de la subjetividad equivaliera a la negación de lo finito por el Infinito; como si —sin que queramos hacer juegos de palabras— el *in* del infinito significara a la vez *no* y *en*. (E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1982, 105 ss.; trad. M. G.-B.)



## IV. EPILOGO





## 1. *El problema del «futuro de la religión no es el de la religión del futuro»*

El primer problema versa acerca del futuro de lo que comúnmente se llama «religión» en las lenguas occidentales. Se presupone que más o menos se sabe y se acepta lo que sea la religión y se pregunta por las formas y características que la religión tendrá en el futuro. Es una cuestión eminentemente sociológica, fundada en la lectura profunda de los signos de los tiempos. Ella justifica la extrapolación necesaria para predecir lo que la religión sea en el futuro, pero no todo está contenido en el presente. Además de extrapolar, hace falta producir e incluso crear situaciones nuevas. En última instancia la respuesta a esta cuestión tiene un aspecto profético. Se predice lo que la religión será en el futuro.

El segundo problema se refiere a la naturaleza misma del concepto de «religión» preguntándose si éste se deja dilatar hasta albergar en su seno posibles mutaciones del mismo concepto. En este caso se somete el concepto «religión» a una crítica radical sin presuponer que la religión deba continuar en el futuro. Es una cuestión eminentemente filosófica. Su metodología es también distinta a la de la primera cuestión. Se basa en un análisis de la condición humana a la luz de una cierta antropología que en este caso no puede ser el de una determinada religión, sino que debe extraerse de la interpretación que el hombre se da a sí mismo dentro del vasto horizonte de las diversas culturas de la humanidad. Con otras palabras, lo que el hombre es no puede desvincularse completamente de la interpretación que el mismo hombre se ha dado a sí mismo. El hombre, a diferencia de todas las demás entidades, no es

1. Las ideas de este artículo, aunque con ligeras modificaciones, fueron publicadas en *Civiltà delle Macchine* 17 (1979) 82-91.

solamente objeto de estudio, sino que es además el sujeto que estudia y que se estudia a sí mismo. Su autocomprensión pertenece a su mismo ser.

De ahí que para saber lo que el hombre es, no baste nuestra observación o reflexión, sino que tenemos que integrar también lo que los hombres piensan que son. En la situación intercultural del momento presente esta antropología no puede basarse en el entendimiento parcial del ser humano según los datos de una sola cultura. Los problemas son aquí enormes, puesto que la tal antropología integral no existe, pero si se quiere reflexionar sobre la religión del futuro en un contexto global no se pueden soslayar.

Veamos a guisa de ejemplo el sentido de la doble expresión en un contexto ortodoxo tradicional como por ejemplo el tibetano-budhista. Preguntar por el «futuro del dharma» es un planteamiento que apenas tiene sentido en aquel contexto. Preguntar sobre si el dharma tendrá un futuro más o menos halagüeño presupone que se vive en el mito de la historia y que se admite la realidad del tiempo lineal; indica que no se ha comprendido lo que es el dharma si uno se inquieta por las vicisitudes que el futuro le puede proporcionar. En rigor no se plantea el tal problema. El dharma tendrá como en el pasado sus altos y bajos, más o menos personas que lo vivan genuinamente, pero todo ello no toca el dharma para nada. El futuro del dharma no es un problema que toca el dharma. Por otra parte, preguntar por el «dharma del futuro» aparece como una blasfemia, porque el dharma no es en rigor un concepto temporal, por tanto no es ni del pasado ni del futuro. El «dharma del futuro», si tuviese que ser esclavo de las condiciones impuestas por la temporalidad (a venir o del pasado), no sería dharma sino una traición del mismo, un nuevo pero diferente dharma si se quiere. Esta segunda pregunta es, pues, una cuestión religiosa fundamental.

Una reflexión filosófica contemporánea, incluso dentro de un clima tibetano-budhista, no puede, sin embargo escaparse a la mordedura de la modernidad y negar que haya un problema aún por resolver. Se impone, por tanto, un planteamiento *ab ovo*: el de la relación entre el dharma y la temporalidad. ¿Cómo incide la futuridad si es que de alguna manera lo hace, en la esencia misma del dharma? Nuestra pregunta no versa, por tanto, sobre el futuro de las religiones, del buddhismo vajrayana, del catolicismo romano o de alguna religión en particular, ni tampoco por el futuro de la religión, sino por el mismo destino de lo que ha venido llamándose propia o impropriamente por el nombre de religión. Éste es el problema al que nos referimos cuando nos proponemos meditar sobre la *religión del futuro* a diferencia de la investigación acerca del *futuro de la religión*.

¿Cuál es la estructura (temporal) del ser humano que nos permita decir algo en el futuro de aquello que en el pasado se denominó religión? La primera dificultad aparece cuando nos percatamos que el «aquello» a que nos referimos no es una cosa en sí independientemente

de los nombres que lleva y de las interpretaciones que de ellos se dan. La segunda dificultad surge cuando nos damos cuenta de que no poseemos (¿aún?) categorías universales para abordar el problema. Obviaremos parcialmente la primera dificultad utilizando conscientemente un lenguaje simbólico en vez de conceptual y llegaremos a un compromiso con la segunda afectando con un doble coeficiente de limitación y provisionalidad todo lo que a continuación se dice; renunciando además a esbozar ni siquiera temáticamente la antropología intercultural aludida.

Después de exponer algunas objeciones a la aplicación del concepto de «religión» allende sus propias fronteras veremos cómo el símbolo «religión» puede todavía arrojar luz sobre nuestro tema, y terminaremos con algunas consideraciones provisionales sobre la religiosidad de nuestro tiempo.

2. *El concepto de «religión» no se deja aplicar a una buena parte de las tradiciones «religiosas» de la humanidad, que no obstante son otras tantas formas religiosas*

La ciencia de las religiones empieza a darse cuenta, en estos tiempos poscoloniales, que tiene que revisar de una manera muy fundamental la metodología que ha seguido para estudiar las tradiciones humanas bajo su aspecto «religioso». El concepto de religión se deja aplicar con propiedad, aunque con variaciones más o menos accidentales, a las religiones abrahámicas, pero llamar religión al hinduismo (que en todo caso sería un ramillete de ellas) o, lo que es peor aún, al buddhismo y al taoísmo representa una extrapolación injustificada cargada luego de consecuencias graves, a no ser que se explique, como defenderemos, que la palabra «religión» es un simple símbolo sin pretensión de contenido en el orden conceptual.

Recordemos los estudios, de tiempo no muy lejano, que nos dicen que el confucianismo no es una religión sino una filosofía, que el buddhismo tampoco lo es porque no acepta un Dios supremo, que el cristianismo tampoco, porque es una revelación que juzga a todas las religiones que son por definición simples anhelos del espíritu humano, que el hinduismo no se puede llamar religión porque es más bien una *way of life*, etc. Independientemente de los méritos o deméritos de tales opiniones, ellas resultan de aplicar un determinado concepto «religión» a realidades humanas inconmensurables con tal concepción.

El error metodológico fundamental consiste en no tener en cuenta que para entender un fenómeno hay que aplicarle categorías adecuadas. Si yo aplico al buddhismo, por ejemplo, un concepto de religión que le es totalmente ajeno no describiré el fenómeno buddhista sino un híbrido en el que el buddhista no se reconocerá. En el caso de la hermenéutica de tradiciones religiosas la dificultad aumenta porque el fenómeno

religioso no es un *noema*, sino un *pisteuma*, no pertenece al orden de lo pensado, sino de lo creído, y si no hay comunicación al nivel de este último no se habla de la misma cosa.

El axioma antropológico que tales extrapolaciones no han tenido en cuenta es el ya mencionado: la autocomprensión del hombre pertenece a la misma naturaleza del ser humano, esto es, lo que el hombre dice o cree de sí mismo pertenece también a lo que el hombre es. La antropología, a diferencia de la química por ejemplo, no puede ser una ciencia puramente objetiva: el hombre no es mero objeto. Pero si muchas de las tradiciones no-abrahámicas no satisfacen el concepto de «religión» tampoco se pueden excluir del ámbito de «lo religioso». Son religiones, pero en otro sentido. Se hace indispensable, pues, para hablar de la «religión del futuro», un análisis de lo que religión pueda ser y significar en el contexto pluricultural de nuestro tiempo. ¿Qué es «aquello» de lo que se pregunta cuando se inquiere por la «religión del futuro»? Pero esta inexactitud metodológica no se refiere sólo a las religiones del pasado como vamos a ver.

3. *El concepto de «religión» no se deja aplicar a un buen número de ideologías y concepciones «religiosas» en el mundo contemporáneo, que no obstante son otras tantas formas religiosas*

La mayoría de los movimientos culturales de Occidente —después que el cristianismo dejó de inspirar una buena parte del dinamismo de la historia occidental— tales como el marxismo, el humanismo y la concepción cientista de la realidad no admiten de buena gana que se les aplique también a ellas el concepto de religión. Precisamente han nacido muy a menudo como una reacción contra ella. Y, sin embargo, la función que pretenden ejercer viene a ser equivalente a la función que la religión pretende desempeñar. Aquí ocurre algo semejante a lo del caso anterior. Si, por un lado, el concepto de «religión» no se deja aplicar a un buen número de tradiciones de la humanidad, tampoco se deja aplicar a una buena parte de los movimientos contemporáneos. Sin embargo, como alguno de sus representantes nos dirá, ellos representan la «verdadera religión». La conocida frase de Goethe sobre la necesidad de la religión para quien no tenga arte ni ciencia y que hace de la religión un sustitutivo provisional e imperfecto de la ciencia implica también que ella es la auténtica religión. En el fondo, ambas quieren ejercer la misma función, aunque la una lo haga mejor que la otra. También aquí aparece lo mismo: ciencia, arte y religión —para seguir con Goethe— serán tres formas distintas para realizar la misma función. Esta función es eminentemente religiosa a pesar de la inadecuación del concepto. Pero debemos aún introducir un tercer elemento de discordia antes de describir la crisis del concepto de la religión como paso previo para una meditación sobre la «religión del futuro».

4. *El concepto de «religión» se convierte problemático para la mentalidad contemporánea, aun en el seno mismo de muchas de las religiones tradicionales*

Debido a causas muy complejas y muy diversas en las distintas culturas de la humanidad, pero que podríamos resumir diciendo que se trata del impacto de la Modernidad, el hecho es que para la conciencia contemporánea una gran parte de los dogmas y preceptos éticos de las religiones tradicionales no parece responder a lo que se entendía ser la función de las religiones, esto es, la salvación o la liberación del hombre. Quizá un par de ejemplos nos evitarán tener que hacer disquisiciones más elaboradas. No hay duda alguna que tanto el carácter sagrado de la vaca como el sistema de castas son elementos esenciales dentro del ámbito de una cierta ortodoxia hindú. Pero tampoco puede negarse que el hindú moderno ha dejado de ver la conexión de tales doctrinas con el sentido mismo de la vida tal como el hinduismo lo entiende; esto es, no se acaba de ver el contenido religioso de tales instituciones y no por eso deja de considerarse hindú. Es un hecho igualmente inconcuso que dentro de una gran parte de la ortodoxia cristiana el celibato sacerdotal y la no interferencia en el acto de la procreación pertenecen a la antigua tradición del cristianismo. Pero el cristiano moderno se resiste a ver un vínculo esencial entre la naturaleza misma del cristianismo y tales prácticas de origen cultural. El intelectual musulmán contemporáneo quiere igualmente reinterpretar muchas de las prácticas sancionadas por el Corán sin por eso claudicar en su fe islámica.

Estos y otros muchos ejemplos nos hacen ver que existe hoy día una profunda inadecuación entre lo que el concepto de «religión» teóricamente afirma y lo que las instituciones religiosas prácticamente realizan. Parece como si lo religioso se desplazase del templo a la calle, del rito sagrado a la praxis secular, de la obediencia a la institución, a la iniciativa de la conciencia, etc. Frases como «he dejado de ser católico para poder ser cristiano», «he salido de la Iglesia para poder ser religioso», «el espíritu científico representa el buddhismo verdadero», «precisamente porque soy hindú no creo en tales supersticiones», etc., son indicadores de este desplazamiento, aunque puedan ser fácilmente rebatidas desde otro punto de vista.

Es un hecho que hoy día aumenta la inadecuación entre la praxis religiosa tal como ha venido cristalizándose en la historia y la misma teoría que se deriva de la intuición fundamental que ha dado origen a la religión en concreto. El cristiano medio, por ejemplo, tiene que hacer un gran esfuerzo de imaginación para ver en el conjunto de prácticas y creencias de una mayoría de las confesiones cristianas una expresión de lo que lee directamente sobre el espíritu de su fundador en el sermón de la montaña, pongamos por caso. Que el tal cristianismo tenga o no razón o que la evolución pueda explicarse y aun justificarse no quita al hecho que la conciencia contemporánea media vea y sufra tales diver-

gencias. Más aún, para una creciente parte de los mismos seguidores de las religiones tradicionales los verdaderos problemas religiosos se desplazan del ámbito de lo sagrado en su sentido clásico al terreno de lo secular, sin excluir lo político y lo técnico.

Los grandes problemas religiosos de la humanidad para esta conciencia se llaman hoy día hambre, injusticia, explotación del hombre y de la tierra, intolerancia, totalitarismos, guerras, negación de los derechos del hombre y aun colonialismo y neocolonialismo, para sólo mencionar algunos aspectos negativos de la cuestión religiosa contemporánea. Es harto evidente que estos vocablos no representan sólo un aspecto técnico, sino que se refieren a verdaderos problemas religiosos que tocan la última estructura del hombre, la sociedad y la realidad. Es igualmente obvio que las líneas divisorias entre las opiniones sobre las soluciones a tales cuestiones no son las mismas que las que hay entre las confesiones religiosas tradicionales.

Hoy día hay confucianos, budhistas, cristianos, humanistas, judíos y musulmanes tanto a la derecha como a la izquierda de tales problemas. Las fidelidades religiosas se han desplazado. El hiato entre lo religioso y la religión se ha agravado en la mente y el corazón de muchos debido al fenómeno moderno de las llamadas «nuevas religiones». Sin entrar en distinciones entre ellas ni valorarlas positiva o negativamente, una inmensa mayoría tiene el rasgo común de ser fundamentalmente cultos, aunque muy a menudo sin estructuras doctrinales determinadas. Esto hace que muchas de estas «religiones» o cultos se declaren compatibles con aquellas formas tradicionales de religiones que más o menos las toleran. Muchas veces estos cultos aparecen en el seno mismo de una religión tradicional como por ejemplo grupos fundamentalistas y carismáticos dentro del islam y del cristianismo. Si para unos lo religioso se ha desplazado a lo social y humanitario, para otros se ha reforzado en lo cúltilo y sobrenatural.

5. *El concepto tradicional de «religión» en una sociedad pluralista pierde su función de dar sentido a la totalidad de la vida humana, y se convierte o en asunto privado o en religión de Estado*

En sociedades mono-religiosas hay ciertamente tensiones, pero no divorcio entre los distintos factores de la vida humana, entre lo político y lo sagrado, lo temporal y lo suprahumano, el destino del individuo y el fin del Estado, etc. Pero es la religión la que ofrece el mito englobante de la vida y el horizonte en donde se desarrollan las distintas actividades humanas. La religión lleva al hombre a su fin aunque haya luego divergencia e incluso luchas en la excogitación de los medios. La sociedad hindú, la historia islámica, el medievo cristiano nos ofrecen suficientes ejemplos de la realidad de tal hecho. Pero en una sociedad pluralista, esto es, en la que conviven con igualdad de derechos diversas religiones, la autoridad del Estado tiene que ejercer una función meta-religiosa en

último término incompatible con cada una de las distintas religiones tradicionales. Ya no es la religión la que ofrece el mito englobante sino la seguridad del Estado. Éste tiene que proveer no sólo a que se discuta pacíficamente sobre los medios sino también a que haya lugar para distintas concepciones sobre el mismo fin y último sentido de la vida humana.

Las religiones se convierten así automáticamente en sectarias, esto es, abarcan sólo un sector de la vida humana. Cada una de ellas no sólo cubre una parte de la población, sino que dirige sólo una parte de la vida de sus mismos miembros. La enseñanza religiosa por no ser aceptada por la universalidad de los ciudadanos tiene que relegarse a instituciones confesionales y el Estado, como representante de la sociedad, no puede promoverla. Esto lleva a la famosa separación entre la Iglesia y el Estado con el consiguiente peligro de una dicotomía entre la religión y la vida. Una sociedad pluralista reconoce automáticamente que hay algo superior a las religiones y así aparece la super-religión de la secularidad. Es ésta la que coordina el juego de las distintas religiones con una mayor tolerancia y aun religiosidad que las religiones particulares.

Las religiones que en teoría quieren ser instrumento de unión y de cohesión se convierten frecuentemente en factor de discordia y división. El caso de la India contemporánea es un ejemplo típico aunque no único. En una palabra, el concepto de «religión» parece no corresponder a la realidad vivida de la religión. O es la religión secular la que hereda la función de juez de última instancia.

Tres modelos, por lo menos, encontramos en la historia:

a) La solución llamada hoy día *liberal*. El Estado no se entromete en la religión de sus súbditos con tal que éstos acepten las reglas del juego de la sociedad liberal, esto es, que se reconozca la religión como un derecho privado de los individuos sin otras cortapisas que las obligadas por los derechos iguales de los demás y los fines comunes que el Estado considera generales. En casos de conflicto, es el Estado el tribunal supremo de apelación y, en última instancia, quien decide.

El punto débil de esta solución es doble. Por una parte, no permite el desarrollo pleno del hombre, pretensión inherente a la casi totalidad de religiones. Por otra parte, esta última función religiosa, integradora de las actividades humanas, permanece vacante y crea un vacío que lleva a alguna de las otras dos soluciones. Esta es, en el fondo, una solución a-religiosa.

b) La solución llamada *totalitaria*, sea de tipo comunitario o comunista, sea de tipo individual o fascista. El Estado asume la última función de la religión —y de las religiones— y se convierte en la verdadera y superior religión, dictaminando cuáles son los fines últimos de la vida humana. Las religiones se convierten algo así como en partidos (políticos o religiosos), esto es, partes de un todo representado por el Estado.

El punto débil de esta solución es también doble. Por un lado, despoja a las religiones de su pretensión de ser religiones para convertir-

las en simples técnicas o actividades cúltricas más o menos toleradas. Por otro lado, se autoestablece la religión de Estado como religión única y suprema. Esto crea un descontento profundo en la mayoría de los miembros de las religiones que apunta hacia la tercera solución en la medida que ésta es tolerada por la religión de Estado. Esta es en el fondo una solución anti-religiosa o por lo menos supra-religiosa.

c) La solución que se podría denominar *meta-religiosa*. El Estado representa entonces algo así como el común denominador de las mismas religiones y se convierte en el mito aceptado por la inmensa mayoría de los ciudadanos y sus religiones respectivas. Dos ejemplos pueden ilustrar este tercer modelo. El ejemplo de la meta-religiosidad sagrada de la sociedad hindú tradicional antes de la entrada del islam en la India, evidentemente, y la meta-religiosidad de la sociedad norteamericana contemporánea. El primer ejemplo es inherente al carácter de una buena parte de las religiones del continente del sudeste asiático. Son muy distintas entre sí y luchas no han faltado entre ellas, pero todas reconocen un algo sagrado común y superior que pertenece más bien al orden del mito y que el Estado puede muy bien encarnar sin menoscabo de las religiones particulares. Esto ha permitido el pluralismo sagrado de los Estados hindúes. El rito de entronización de rajás y maharajas podría concretizar lo que venimos diciendo. El segundo ejemplo es igualmente inherente a la peculiar formación del continente norteamericano. El mito aquí es un cierto mito revalorizado de origen bíblico que algunos han denominado «religión civil». Esta aparece también reconocida por las distintas religiones predominantemente cristianas como la expresión de su denominador común. El mito de instauración de los presidentes de los Estados Unidos de América del Norte podría ser aquí la concreción paralela. El punto débil de esta solución estriba en que deja de ser válida en el momento en que entra una heterogeneidad mítica entre las distintas religiones de una determinada sociedad pluralista. En todo caso se trata aquí de una solución meta-religiosa. Todo ello nos lleva como de la mano al siguiente punto.

## 6. *Los conceptos tradicionales de «religión» están en crisis*

La acepción corriente del concepto de religión es doble. Por una parte, se entiende por religión el conjunto de símbolos, creencias y prácticas cristalizados en una institución social visible: la iglesia calvinista, el shiísmo iránico, la confederación siux, etc. Por otra parte, el concepto de religión se destila de la praxis y vida de las instituciones para obtener una especie de quintaesencia conceptual formulada en la doctrina sobre el sentido y fin de la realidad en general y de la vida humana en particular. Religión es entonces lo que nos religa a Dios, nos une con lo absoluto, nos hace ser nosotros mismos, nos proporciona la paz de la vida, rompe nuestros límites, nos libera de todos los vínculos, nos une con nuestros antepasados, etc.



Hemos enumerado cuatro factores que hacen ver la inadecuación entre el concepto de religión en la doble acepción de la palabra y la realidad humana tal como se vive hoy día por un número creciente de hombres. Por muchos refinamientos teológicos y reformas positivas que existan, que puedan justificar el *statu quo* y dar esperanzas a unos cuantos, la crisis persiste en una gran mayoría de los miembros de las más diversas tradiciones de la humanidad. El hombre es un ser religioso o sediento de algo siempre mayor a quien parece que las religiones tradicionales hayan abandonado. Resulta claro de nuestro contexto que no nos referimos a un determinado concepto de religión, sino a su acepción más general en el sentido tradicional. El concepto de *dharma*, *din*, *tao*, etc., están igualmente en crisis. Es igualmente obvio que existen reducidos ortodoxos a quienes esta crisis no ha tocado, pero, por lo general, la tal ortodoxia se salva de la crisis aislándose del contacto con el mundo exterior, o simplemente ignorándolo. Sin embargo, cada vez son más reducidos los enclaves ortodoxos que se salvan del impacto de las demás visiones del mundo y de otras ideologías.

#### 7. *La crisis del concepto de «religión» no se supera con la negación de la religión*

Tanto la experiencia histórica como la personal muestran que actitudes revolucionarias y negadoras no se salen del ámbito mismo de aquello que quieren revolucionar o negar. Las revoluciones en contra de la religión se han convertido en otras tantas formas religiosas de vida. Los sustitutos de la religión podrán ser mejores o peores pero no por ello dejan de ser «religiones». No se puede hacer borrón y cuenta nueva ni en la vida de los pueblos ni en la de las personas. El pasado es imborrable. El cero no existe en la historia ni en la vida humana (ni siquiera en matemáticas es un número). Combatir a la religión es ya un acto religioso. Declararse no creyente es ya otra forma de creencia. Creer en lo exclusivamente empírico, por ejemplo, constituye otra doctrina religiosa cuando no se cree en ninguna otra cosa.

Es posible que una de las características del espíritu religioso contemporáneo sea la de tener conciencia de la crisis constitutiva de toda religión, puesto que la vida es movimiento y cambio, y debe por tanto pasar por el tamiz (κρίνειν) todo lo que nos viene de la tradición. Con ello no se dice que la solución a la crisis deba ser ruptura y alienación. Es un convencimiento del autor de estas líneas que en la coyuntura presente ninguna de las tradiciones culturales y religiosas de la humanidad puede por sí misma y aisladamente ofrecer una solución satisfactoria a los problemas de la condición humana y al destino del hombre.

En la situación pluralista e intercultural del presente hace falta una fecundación mutua entre las distintas tradiciones humanas, incluyendo las seculares y modernas, sin caer por eso en eclecticismos simplistas o sincretismos fáciles. El problema del futuro de la religión nos ofrece un

ejemplo de esta situación. La actual crisis religiosa no se resuelve con simples reformas, necesarias como éstas puedan ser. Simples adaptaciones a las situaciones del presente no son suficientes porque viejos odres no pueden contener el vino nuevo. Una vuelta a las fuentes de las distintas tradiciones, con la intención de purificarlas de las escorias que el tiempo ha introducido, importante como ello pueda ser, tampoco resuelve el problema. Esta actitud presupone, por un lado, que en la pureza del primigenio acto creador está la solución del porvenir. Presupone que la intuición originaria de los Vedas, de un Buddha, Cristo, Mahoma, por ejemplo, ofrece la clave a la solución de los problemas de la humanidad de hoy. Ello no hace sino repetir en forma paliada la pretensión de absoluto de una determinada religión con consecuencias funestas en la historia de la vida del hombre sobre la tierra.

Aun suponiendo que el Buddha, por ejemplo, haya visto la solución a todos los problemas, quedaría por dilucidar cómo mediatizo yo su visión, y por explicar cómo puede él ofrecer soluciones a problemas que en su tesitura actual, por lo menos, no se le plantearon. Por el otro lado, los criterios que se utilizan para extraer la pureza de la intuición original ya contienen, en sí mismos, elementos e influencias de otras tradiciones. Así, por ejemplo, se querrá buscar en Cristo el modelo de una actitud secular humanista, científica, etc., en lugar de ver en él el paradigma de un espíritu puro, de un ser trinitario, un juez universal y así por el estilo. Se querrá ver en los Vedas una actitud dinámica, evolucionista y aun materialista, en lugar de ver en ellos el modelo de renuncia al mundo, al ritualismo y espiritualismo.

Por razones semejantes a las anteriores, esta crisis religiosa no se resuelve con una simple negación del problema rechazando todo lo «religioso». Esta negación supone, en primer lugar, que la «a-religión» es la auténtica actitud del hombre frente a la realidad; esto es —en lenguaje del otro— que ella es la verdadera religión. Este rechazo no es, pues, una negación de lo religioso, sino la negación de aquellos aspectos que aparecen negativos a la luz de criterios que provienen de otras culturas y tradiciones como, por ejemplo, la científica o humanista; es decir, es ya una solución pluricultural.

### 8. *La palabra «religión» denota un símbolo y no un concepto*

La crisis del concepto de religión puede entrar en vías de solución si se acepta una mutación radical del concepto que nos abre a su valor como símbolo.

Mucho se ha discutido en la ciencia contemporánea de las religiones sobre el doble tipo de definiciones de la religión: las definiciones de tipo de *contenido* y las definiciones de tipo de *continente*. Las primeras definen la religión en virtud de creencias objetivas, poderes sobrenaturales,

entidades divinas, etc. Las segundas la definen en virtud de la función que las religiones pretenden realizar: salvar al hombre, liberarlo, darle la paz, llevarlo a su plenitud, etc. Mientras que las primeras se apoyan fundamentalmente en las distintas cosmologías, metafísicas y teologías de las diferentes tradiciones humanas, las segundas se fundan en las varias antropologías que están en la base de la actitud religiosa.

En muchas religiones asiáticas el problema se presenta diversamente porque, por lo general, lo funcional no se ha desvinculado de lo óntico. Los Vedas que no se recitan no son los Vedas, el dharma que no da cohesión a mi ser o al universo (la raíz *dhṛ-* = mantener conjuntamente) no es dharma, como el fuego que no quemase no sería fuego. En una palabra, una religión en la que no se cree no es religión. Continente y contenido, función y sustancia tienen que corresponderse para poder definir algo. El problema no se puede, por tanto, resolver con una simple decisión semántica en favor de una determinada concepción o definición de la religión. Mientras que el aspecto funcional es esencial para el entendimiento de lo que la religión sea, sobre todo, en un contexto intercultural, este mismo aspecto no puede ser expresado ni siquiera en abstracto sin utilizar conceptos y palabras que pertenecen al primer tipo, esto es, con un contenido definido dentro de una determinada concepción del universo. Lo que está en juego en estas discusiones es algo más que una simple discusión académica sobre la naturaleza de la religión. En ellas se ventila una reflexión fundamental sobre la auto-comprensión del hombre contemporáneo.

Se trata, en mi opinión, de un ejemplo particular de la interdependencia entre el *mythos* y el *logos*. El *logos* humano sólo puede funcionar dentro de un determinado *mythos*, pero a su vez este *mythos* se va condicionando por la interpretación que de él hace el *logos*. Las definiciones de la religión, en nuestra época, la mayoría de cuño occidental, no pueden evitar el presentar tanto el contenido como la función de la religión bajo una determinada perspectiva condicionada básicamente por la historia. Si hoy día el mito está cambiando, la misma concepción básica de la religión tiene que sufrir una consiguiente modificación. No se trata tanto de «nuevas religiones» del futuro como de una nueva experiencia de la dimensión religiosa de la existencia. Este es el lugar de la mutación aludida.

Es suficientemente conocido hoy día que la mayoría de las religiones, sin excluir la neotestamentaria, no tienen ni siquiera una palabra para decir «religión». El concepto de religión, como todos los conceptos, es válido en el campo cultural en el que ha sido concebido (*conceptus*). Si el discurso sobre la religión debe tener validez para el futuro, esto es, si la expresión «religión del futuro» puede tener algún sentido en un horizonte intercultural, esta palabra debe tomarse como un símbolo y no como el concepto que ha elaborado la tradición cristiano-occidental desde que el vocablo entró en circulación con este significado. No es suficiente defender que se trata de un grupo de concepciones

análogas agrupadas bajo una sola palabra, porque la dificultad en este caso radica en el *primum analogatum* y no en la multitud de semejanzas que pueden encontrarse entre costumbres, ritos o ideas.

Lo que hace religión a una religión no es el concepto de religación, o salvación, o liberación, o lo que fuere, porque estos mismos conceptos no son unívocos. No hay una esencia de la religión, porque ésta no es un concepto sino un símbolo. La apertura al símbolo se hace por dos conductos. El primero por vía del polisemismo. El segundo por vía de la relatividad. Me explico: si hay varios conceptos de religión y ellos no coinciden entre sí nos quitamos la misma tierra de debajo de los pies: hemos hecho desaparecer la religión de la que queríamos hablar, puesto que cada concepto «la» concibe diferentemente y no tenemos en el orden conceptual otro órgano que nos indique acerca de lo que queremos hablar. Un superconcepto o un común denominador conceptual no resolvería el problema porque eliminaría de la escena precisamente las divergencias más ricas y acaso fecundas.

No se trata de defender este o aquel concepto o de aceptar esta o aquella definición, sino de reconocer en la religión un símbolo. Y ni que decir tiene que la polisemia, que es una enfermedad del concepto, es una virtud del símbolo. Los conceptos tienen no sólo una pretensión de objetividad, sino también —y por ello mismo— de universalidad, aunque sea dentro del campo en el que han sido concebidos. Ello explica que no puede llegarse a ninguna unanimidad sobre lo que la religión sea cuando se trata de religiones diferentes. Ellas, en parte, son tales porque su misma concepción de la religión es distinta. El símbolo, en cambio, no sufre de la tal inadecuación transcultural del concepto.

A diferencia de los conceptos que tienen por lo menos la intencionalidad de ser unívocos los símbolos son polisémicos. Si un concepto muestra una ambivalencia de significado se hará necesaria una distinción y consecuente división entre dos subconceptos para evitar malentendidos e inexactitudes. Este no es el caso con el símbolo. Si el concepto pretende ser unívoco el símbolo no. El símbolo no es tampoco un concepto en gestación que aún no ha alcanzado la necesaria univocidad. El símbolo está ahí precisamente porque denota una realidad más rica o más tosca si se quiere, y que tiene más facetas que las que hasta entonces haya podido cincelar la razón racionante. El símbolo es polisémico precisamente porque no es objetivo ni puede ser objetivable. El símbolo es eminentemente relativo, no en el sentido de relativismo sino de relatividad. El símbolo es tal sólo para quien es símbolo; él implica la relatividad entre un sujeto y un objeto. El símbolo no pretende ser universal ni objetivo. Pretende ser concreto e inmediato, es decir, sin intermediario entre el sujeto y el objeto. El símbolo es a la vez objetivo-subjetivo; es constitutivamente relación. Por eso el símbolo no simboliza lo simbolizado. El símbolo es lo que aparece precisamente como apariencia (y no engañándonos, como cosa).

Un símbolo que necesite una explicación ya no es símbolo; aquello

con lo cual se explicase el sentido del pretendido símbolo sería el auténtico símbolo. Un símbolo que no hable inmediatamente a quien lo detecta deja de ser símbolo. El símbolo incluye una parte de subjetividad tanto como de objetividad. Por eso no hay símbolos eternos o universales, porque lo son sólo en tanto el hombre los capta como tales. El concepto de religión, en cualquiera de las tres posibles etimologías (*religare, religere, relegere*) así como en su desenvolvimiento sociológico en aquellas culturas y religiones en donde la palabra es vigente, implica una serie de presupuestos que de hecho no están aceptados por una buena parte de las tradiciones de la humanidad. Aplicar, por ejemplo, el concepto de religión al marxismo, al hinduismo o buddhismo acarrea consigo una serie de malentendidos provenientes del hecho de la ilegitimidad de una tal aplicación. ¿Cuál es la trascendencia metafísica del marxismo, cuál la doctrina fundamental del hinduismo, cuál el Dios o por lo menos Principio Supremo del buddhismo?, son ejemplos de tales preguntas fuera de lugar debido a la extrapolación ilegítima aludida.

El problema sería poco menos que insoluble si en la palabra religión no se escondiese más un símbolo que un concepto. Ahora bien, tratar con símbolos requiere una metodología especial. Es parte de la metodología necesaria para abordar problemas interculturales. Estos no se dejan tratar como simples cuestiones conceptuales. Algo extra-conceptual tiene que relacionar los distintos sistemas conceptuales. El símbolo no es opuesto al concepto, pero ni se deja reducir a él, ni puede tratarse como una especie de concepto en potencia. Si la razón es el órgano humano del concepto, el símbolo requiere un sentido global que incluye la razón, pero que no puede reducirse a ella. El símbolo no es exclusivamente lógico; es también cordial.

9. *El símbolo «religión» expresa ante todo un trascendental humano además de una categoría sociológica*

Un estudio intercultural de la realidad humana ofrece la siguiente trilogía:

a) Existe en toda cultura algo que se podría llamar el predicamento humano, esto es la conciencia que el hombre de tal cultura tiene de su situación en el mundo. La podríamos denominar  $x$ , esto es, el enigma del hombre tal como él se ve a sí mismo, lo que él cree ser —colectiva o individualmente—, aisladamente o como parte de una realidad mayor, etc.

b) Existe también un término ideal o fin de esta misma existencia humana que podríamos denominar  $y$ , esto es, lo que el hombre cree que realmente es, que debe ser o que será.

c) Existe, en tercer lugar, el convencimiento de que  $x$  es diferente de  $y$ , y que existe un camino o relación entre ambas. Este último punto podría expresarse diciendo que  $y$  es función de  $x$ :

$$f(x) = y$$

Esta función es lo que se llamaría propiamente religión: el camino que conduce de  $x$  a  $y$ .

Es evidente que ambas variables se condicionan mutuamente: según sea la concepción de  $x$  será la concepción de  $y$ ; y viceversa, según se conciba a  $y$  se verá la realidad de  $x$ . Las llamadas religiones reveladas subrayarán la importancia de  $y$  incluso para la inteligencia de  $x$ . Otros tipos de religiones más inmanentes o incluso racionales subrayarán la dependencia de  $y$  de la realidad de  $x$ . Desarrollando esta fórmula podríamos llegar a una cierta tipología de las tradiciones humanas y clasificación de las religiones, pero ello no es de nuestra incumbencia ahora.

Religión es, pues, lo que los hombres creen que ejercita esta función, esto es, lo que creen que les llevará de  $x$ , su condición humana tal como ellos la ven, a  $y$ , la finalidad o el fin de su misma existencia, llámese ésa liberación, salvación, sociedad perfecta, justicia, cielo, o con otras palabras como *sotería*, *moksha*, *nirvâna*, etc. La posición nihilista no se encuentra fuera de esta definición como tampoco la posición monista más extrema. La única condición necesaria para la realidad de esta función es que  $x$  sea distinta de  $y$ ; y ello es el caso aun cuando se diga que  $y$  «es» la nada o que  $x$  en última instancia sea ya idéntica a  $y$ . En este último caso, a pesar de la proclamada identidad ontológica, el hecho permanece: que mientras yo no «sepa» que  $x$  es igual a  $y$ , yo no he realizado la tal identidad. La distinción sería entonces epistemológica. Religión es entonces el descubrimiento de que  $f = 1$  porque  $x$  que aparece distinta de  $y$  es igual a ella.

Las llamadas religiones tradicionales aspiran a cumplir evidentemente esta función, pero también ésta es la función que pretenden ejercer otra serie de ideologías, idearios, y movimientos que hasta ahora no han venido llamándose corrientemente religiones debido a una especie de monopolio que las religiones tradicionales han ejercido sobre el vocablo religión en Occidente. Ya desde algún tiempo algunos teólogos, como Tillich, por ejemplo, se aventuraron a llamar «quasi religiones» a estos movimientos. Yo creo que ha llegado el momento de suprimir el «quasi» y de llamarlas propiamente religiones con el mismo derecho que las tradicionales. Si bien es verdad que el nombre no hace la cosa y que se haya escrito en ambiente nominalista que *de nominibus non est disputandum*, la cosa depende también evidentemente del nombre que adopta. Si bien la diferencia entre religiones tradicionales y estos otros movimientos no deba minimizarse, lo cierto es que, de hecho, los hombres se consagran o dedican a tales religiones porque creen que ellas realizarán la función que prometen: dar el máximo sentido posible a la vida humana.

Dicho con otras palabras, la religión en este sentido amplio es un trascendental humano, y acaso también podría denominarse un existencial, esto es, una forma de ser inherente al ser humano, y por tanto concomitante a todas sus actitudes, y no una categoría o clase de seres o de acciones del hombre. La religión, en este sentido, puede definirse

como la dimensión de ultimidad del hombre. Las distintas formas de entender e interpretar esta dimensión son las que constituyen las diferentes religiones en su sentido antropológico y las cristalizaciones históricas de las mismas, la religión en su sentido sociológico.

10. *La crisis de la conciencia religiosa de la humanidad es parte y a la vez causa de la crisis de la cultura actual*

Otro de los vejados temas sobre esta problemática consiste en la famosa relación entre religión y cultura. Sin pretender expresar un consenso total entre los estudiosos del tema, pienso que, con las debidas calificaciones, se podrían fácilmente aceptar las tres siguientes afirmaciones:

a) *La religión es un hecho cultural.* No decimos que sea necesariamente un hecho monocultural ni exclusivamente cultural para dar cabida a la creencia de muchas religiones que se consideran extra, o supra-culturales. Pero ello no quita que incluso en estos casos la religión sea también un hecho cultural, no sólo en sus instituciones y encarnaciones concretas, sino también en su doctrina e intuiciones últimas. Aun dentro de la ortodoxia más pura de una religión directamente revelada de lo alto, ella no tendría sentido si el mismo lenguaje divino no fuese igualmente un lenguaje inteligible a los hombres de su tiempo. Es decir, un hecho cultural.

b) *La cultura es un hecho religioso.* Si se excluye de la cultura el hecho religioso, esto es, su dimensión de ultimidad y su pretensión de ofrecer el campo en donde el hombre pueda desarrollar todas sus potencialidades, deja de ser cultura y se convierte en una simple técnica de posibilidades para alcanzar fines previamente determinados. Toda cultura pretende ser algo más que un conjunto de técnicas para conseguir otros fines; aspira a ofrecer al hombre las posibilidades de su desarrollo integral en vistas precisamente de una concepción más o menos explícita de lo que el hombre sea. No solamente es el mismo hombre el sujeto tanto de la cultura como de la religión, sino que además persiguen ambas el mismo objeto que consiste en hacer posible la perfección del ser humano.

c) *La cultura ofrece a la religión su lenguaje y la religión le presta su contenido último.* El hecho religioso no podría expresarse si no encontrase un lenguaje adecuado que es precisamente el que la cultura de su lugar y tiempo le ofrece. Las doctrinas religiosas son todas ellas dependientes de la situación cultural en la que han estado formuladas. Pero a su vez la cultura humana no es sino la cristalización de los esfuerzos realizados por el hombre para conseguir su fin y fines intermediarios. El ejemplo de Occidente en este último siglo es aleccionador en cuanto a la intrínseca relación entre la crisis de la cultura y de la religión. El cristianismo tradicional después del romanticismo se complació en criticar y condenar el espíritu de la cultura moderna en sus múltiples manifestaciones, de ciencia, tecnología, racionalismo, modernidad, etc. Pero, a su

vez, los hombres que más han influenciado a la cultura moderna la hicieron avanzar criticando la religión tradicional, y haciendo poco menos que imposible que el hombre culto pudiera seguirla.

Cultura y religión se atacaron mutuamente, y ambas resultaron heridas en la lid. La crisis ha abrazado tanto a la una como a la otra. El hombre moderno contemporáneo se encuentra en una cierta imposibilidad de creer utilizando viejos esquemas, y, al mismo tiempo, la situación cultural de la humanidad es a todas luces incapaz de resolver los propios problemas. Pensadores de las más variadas tendencias coinciden en el diagnóstico que estamos asistiendo al fin de un período cultural de la humanidad. La cultura contemporánea está en trance de una mutación. La religión del hombre moderno deberá también sufrir un cambio radical correspondiente.

La primera mutación nos parece consistir en la misma acepción de la palabra religión. No es que su concepto simplemente se desmitifique o secularice, sino que la nueva situación de la humanidad nos ha hecho sensibles al pluralismo religioso y cultural inevitable y, por tanto, ha invalidado cualquier concepto de religión con contenido único. Esta nueva situación, sin embargo, no ha nacido todavía a la luz del día; se encuentra en período de gestación, y los estudiosos en la materia añadirían que en situación todavía un tanto caótica. Nada de extraño tiene pues que el símbolo «religión» presente características semejantes.

La situación en culturas y religiones no occidentales es un tanto distinta, pero la crisis ha llegado también a sus puertas. La crisis está aquí provocada no tanto por una lucha intestina entre cultura y religión como por un reto extrínseco de otras culturas y religiones.

En primer lugar, la neta distinción occidental entre cultura y religión, por lo general, no existe, a no ser que artificialmente limitemos lo religioso al culto oficial (chino o japonés, por ejemplo). La cultura es religiosa y la religión sigue los mismos vaivenes de la cultura. Los representantes de la cultura (pándits y ácháryas, en la India, por ejemplo) siguen siendo los mismos representantes de la religión. Son ellos los que dictaminarán el calendario religioso, por ejemplo.

En segundo lugar la «trahison des clercs», la división entre pándits y profesores aparece cuando el modelo occidental de la educación penetra en aquellas culturas. Lo científico, que quiere ser lo cultural, se separa de lo religioso, que se quiere relegar más y más a lo cultural. Empiezan entonces a hablarse dos lenguajes y la crisis comienza, con carrera veloz, a hacer estragos.

En tercer lugar, la influencia es a la vez cultural y religiosa en virtud de la mencionada indistinción tradicional entre cultura y religión. La ciencia, la educación y aun la tecnología se convierten entonces no sólo en contribuciones culturales (positivas o/y negativas) sino en otros tantos mensajes religiosos. En donde la simbiosis puede efectuarse la religión hospitalaria se convierte en científica. Esto es lo que ocurre en una buena parte de las llamadas clases educadas en la India: su hinduis-



mo es un híbrido científico. En donde la simbiosis no se ve factible, estas mismas influencias externas se convierten en religión: la ciencia misma se convierte en religión, por ejemplo. Pero la sustitución no puede ser total tan fácilmente. De ahí también la crisis.

11. *La religión del futuro es ante todo una religiosidad personal y no una única confesión religiosa*

Si la religión debe ser fiel a su función no puede ser un cuerpo extraño en el complejo cultural en donde vive, aunque esto no signifique que la religión tenga que renunciar a su tarea profética de actuar a menudo como un revulsivo en la sociedad. Tanto el pluralismo cultural de la humanidad como el religioso impiden encontrar rasgos comunes aplicables a una situación global.

Precisamente porque la crisis de nuestro tiempo puede reducirse a la pérdida más o menos total de los mitos básicos de las diversas culturas y a la carencia de un mito unificante a dimensión global, como la unificación tecnológica, científica y, en cierta manera, política del planeta exigirían; precisamente porque no hay apenas hoy día una armonía cultural que permita la emergencia de este mito unificado, la religión del futuro está aún lejos de perfilarse.

Una cosa, sin embargo, acaso pueda decirse, precisamente en virtud de la provisionalidad radical que debe afectar nuestras consideraciones. Esta religión no puede consistir en un bloque doctrinal o cúltico, no puede reducirse a una sola de las religiones existentes habiendo conquistado o convertido a todas las demás. El sueño de una religión universal es poco menos que inevitable cuando se está en camino de una conciencia humana a escala planetaria. Pero esto mismo indica ya la mutación fundamental necesaria al concepto de religión.

La religión universal no puede ser ninguna de las religiones institucionalizadas del presente. Para hablar concretamente: las cuatro religiones misioneras del presente (el buddhismo, el cristianismo, el islam y el marxismo) podrán acaso aspirar teóricamente a convertir todo el mundo, pero deberán tener en cuenta un dato intrínseco y otro extrínseco. El dato intrínseco es que de suponer el éxito total de una tal religión, esta misma tendría que transformarse y abrirse para poder albergar en su seno la inmensa variedad del género humano que, aun suponiendo una conciencia sincera, no podría menos de expresar la misma fe religiosa en creencias, ritos y manifestaciones muy divergentes entre sí. La historia de estas mismas religiones muestra que, cuando crecen por encima de una cierta diversidad cultural, se escinden en partes según una escala más humana y más adherente a las realidades concretas. Incluso la más reciente y acaso la más monolítica de tales religiones ya se ha dividido en varias confesiones diferentes (comunismo, maoísmo, socialismo no alineado, eurocomunismo, neo-marxismo, y nuevos nombres después del desmoronamiento soviético). Dice una

bella parábola budhista que un noble señor quería casarse con la más bella muchacha del lugar. Le preguntaron si debía ser morena o clara, alta o baja, de ojos redondos o rasgados, etc. Pero él sólo sabía responder que temía que ser la más bella...

Todos aspiramos a la religiosidad más verdadera, pero no sabemos responder si debe ser joven o anciana, morena o rubia, de pueblo o de ciudad... ¿No será que objetivamos lo que constitutivamente es relativístico? El problema es suficientemente importante para merecer un nuevo párrafo, aunque sea sólo parentético. Hay algo indiscutiblemente grande, bello y aun verdadero en la pretensión de universalidad de las cuatro religiones mencionadas. Si yo estoy convencido de la verdad, utilidad y bondad de algo es más que lógico que lo quiera hacer participar a mis semejantes. Pero hay algo igualmente perturbante cuando la tal universalidad se interpreta como exclusividad y cuando se pierde de vista el carácter relativístico de todo el mundo. La belleza es universal, pero ello no excluye múltiples interpretaciones ni que algo sea bello sólo en relación a alguien. Personalmente creo que se puede conservar el genio universalista de las tales religiones sin diluir, por tanto, su grandeza y su mensaje, y, al mismo tiempo, interpretarlo en sentido no sólo de tolerancia, sino aún más profundamente, como cada una de ellas representando una dimensión —pero sólo una— del ser humano.

Si se tiende a una conciliación de la unidad del género humano, no puede evitarse que se tienda igualmente a una unidad religiosa. Ahora bien, esta unidad no significa uniformidad sino armonía, no implica un solo dogma, sino un solo mito, esto es un horizonte común, no visto, sino solamente creído, porque la tierra, la tierra humana también es redonda. Este mito no puede ser creación consciente de ningún individuo. De ahí que no es cuestión de quererlo en manera alguna organizado. Por eso el primer carácter de esta religión del futuro me parece ser aquel que subraya su aspecto personal. Lo podríamos llamar religiosidad. Al decir personal no queremos decir individual o individualista, sino que queremos subrayar el aspecto relacional de la religión con todas las facetas de la realidad.

Al subrayar el aspecto personal de la religión —recuérdese que para la escolástica cristiana la religión era una virtud— queremos también indicar el carácter esencialmente liberador de la religión del futuro: la concialización de la persona y de los pueblos. Muy a menudo, tanto individuos como pueblos son víctimas del «sistema», esto es, de un estado de cosas más o menos rígido y fosilizado (llámese éste capitalismo, feudalismo, socialismo, dictadura, ortodoxia, democracia o lo que sea). La religión como dimensión personal hace al hombre consciente de su puesto en el cosmos, en la sociedad, y de su dignidad inalienable. La religión se convierte entonces por antonomasia en aquello que libera al hombre de su enajenación. Podrá ser un organismo, pero no una organización. La vida, el espíritu es el alma de un organismo a diferencia de la organización cuya fuerza de cohesión es un ideal extrínseco al sistema.

Otra consecuencia del carácter personal de la religión consiste en la eliminación no sólo de la realizabilidad, sino aun del mismo ideal de una religión universal. No puede haber una religión universal, así como no puede existir una *lingua universalis*. La lengua humana hablada y vivida es necesariamente dialectal porque es adherente a la realidad específica y concreta del grupo humano que vive el mundo y ve —habla— las cosas de una manera determinada. Análogamente con la religión, comprendida como el conjunto de símbolos en los que un grupo cree que representa las convicciones últimas del tal grupo.

La idea de una religión universal —a diferencia de una religiosidad como dimensión personal de todo hombre— es una secuela del período colonialista de la historia humana que, al menos teóricamente, está en trance de terminar. Una religión única universal y uniforme representaría un empobrecimiento de la rica experiencia religiosa de la humanidad. Los hombres ni piensan, ni sienten, ni se expresan, ni hablan, ni por tanto creen de la misma manera. El mito de la torre de Babel rompe los sueños de todos los grandes intentos monocromáticos, uniformísticos y totalitarios de la humanidad.

La unidad humana y, por tanto, la unidad religiosa, no es del orden del discurso ni del pensamiento; no pertenece al *logos*, sino al espíritu que no se sabe de dónde viene ni adónde va. Pertenece, si se quiere, al orden del *mythos*, aunque no de los mitemas. No se trata de hablar una misma lengua o de practicar una misma religión, sino de tener despierta la conciencia de que se entonan diversas notas de una misma sinfonía o de que se camina por distintas vertientes hacia una misma cima. Esta es la fe: la experiencia de la sinfonía, el vislumbrar la cima..., aunque, mientras tanto, estemos atentos a nuestro instrumento o cuidadosos de no tropezar por el camino. La religión «religa», como el dharma mantiene la cohesión, con lo vertical o trascendente, con lo horizontal o humano, con lo básico o terrenal y material. Pero esta relación es fundamentalmente personal y sólo secundariamente objetivable en doctrinas y conductas.

La religión aparece entonces como religiosidad personal con tantas manifestaciones como personas. Las instituciones continuarán, pero la institucionalización no ahogará el margen de libertad e interpretación personales y la fidelidad religiosa no se centrará tanto en una disciplina dentro de la institución como en una obediencia a la conciencia personal. Las mismas instituciones no podrán ser exclusivas o totalitarias. Se dirá, con razón, que la auténtica religión ha sido siempre considerada como una virtud personal. La novedad del futuro consistirá más bien en el reconocimiento de la legítima pluralidad de interpretaciones que amplían el margen de la tal libertad hasta el nivel mismo de la persona.

La religión es personal en el sentido que no está necesariamente ligada ni a una cosmología, ni a una metafísica y, por tanto, a una interpretación doctrinal. La religión es un rasgo de la persona; y aunque pueda discutirse sobre rasgos, sus ventajas y su belleza no se pone en tela de

juicio que son rasgos de la persona. La religión se convierte en religiosidad, esto es, está unida a la persona como su modo idiosincrático de ser y de vivir, de forma que realice éste su ser o llene su vida. Esto no significa que no haya grupos humanos más o menos homogéneos que no permitan clasificaciones entre religiones, pero las demarcaciones entre estos grupos no serán condicionadas tanto por doctrinas arcaicas acerca de la naturaleza del mundo, el destino humano en un más allá o la existencia de un Dios, como por las interpretaciones personales acerca de la vida y su sentido para cada persona. Evidentemente que el aglutinante, por así decir, serán otros tantos mitos antropológicos aún en vías de gestación.

Es obvio también que el análisis de estos mitos descubrirá sus presupuestos cosmológicos y ontológicos de manera a dar quehacer a filósofos e intelectuales; pero habrá habido un desplazamiento de los mitos cosmológicos y metafísicos a los mitos antropológicos. La religión del futuro no está en el futuro de la «religión», sino en el futuro del mismo hombre: en su religiosidad constitutiva. Existe una diferencia fundamental entre la religiosidad personal que defendemos y la religión individual o individualista que considero insuficiente. Una religión individual es poco menos que una contradicción *in terminis* puesto que la religión es un aspecto del hombre en sociedad y un factor societal elemental. La religiosidad personal, en cambio, subraya el papel único de cada persona precisamente en la urdimbre de relaciones personales que constituye la religión.

Una religión individual soporta una interpretación individualista del conjunto de praxis y símbolos de una determinada confesión religiosa. Una religiosidad personal, por lo contrario, subraya una interpretación global en la que mi punto de vista, sin embargo, es también parte integrante. Ella exige un método dialógico de argüir sobre la realidad y no se contenta con un método dialéctico.

## 12. *La religión del futuro es una religiosidad cosmoteándrica*

Un estudio de la experiencia humana de los últimos seis mil años, por arriesgado, provisional e imperfecto que forzosamente tenga que ser, puede arrojar una cierta luz sobre la religión del futuro<sup>2</sup>.

El hombre no es la única realidad, pero sí que es un polo irreductible de la misma y, en cuanto tal polo, centro también de toda realidad. Si las religiones tradicionales han desplazado el centro hacia lo divino y las modernas hacia lo humano, después de todas estas vicisitudes multi-seculares acaso se pueda llegar a una concepción más madura del universo entero.

2. Me permito resumir aquí algunas ideas de mi estudio «Colligite Fragmenta: For an Intcgration of Reality», publicado en F.A. Eigo y S.E. Fittipaldi, *From Alienation to At-Oneness*, Villanova. Un resumen de las mismas ideas en «La visione cosmoteandrica: il senso religioso emergente del terzo millennio», publicado en R. Caporale, *Vecchi e nuovi Dei*, Torino, 1976.

La palabra sugerida es la de una espiritualidad teandropocósmica o, por razones anticacofónicas, cosmoteántrica. Esta expresión quisiera decir lo siguiente: la religión del futuro no puede ser exclusivamente teocéntrica como tampoco antropocéntrica sino que debe conjugar armónicamente las tres últimas dimensiones de la realidad, a saber: *a)* el aspecto material y corporal de la realidad con *b)* las diversas facetas del hombre y sus actividades, a la par que *c)* con el reconocimiento del principio místico, divino o trascendente, garante de una libertad no manipulable por nadie.

El hombre no es un ser más entre las cosas, pero tampoco es el señor y patrón del universo. Dios no es un ser absoluto desconectado del resto de la realidad, la cual, ella también es realmente existente. El mundo material no es la mera proyección ni de una conciencia infinita ni finita sino que tiene consistencia propia. La religión del futuro ya no puede ser por más tiempo una simple llamada hacia la trascendencia o una mera espiritualidad inmanente. Ella tendrá que reconocer la irreductibilidad de estos tres polos de la realidad, cambiando con ello el sentido unilateral del concepto de religión. Ciertamente que aún «religa», pero no exclusivamente al hombre con Dios sino al universo entero consigo mismo descubriéndole su cohesión y sentido.

Si nuestra hipótesis es correcta, que la época de la especialización ha llegado ya a su extremo y que la humanidad busca de nuevo una concepción holística de la realidad que supera los compartimientos estancos, sin caer por eso en un primitivismo amargo, si es cierto que clausuras culturales y religiosas están condenadas a la infecundidad, la religión del futuro no puede ser ni la especialización de unos pocos, ni el refugiarse en la llamada esfera de lo numinoso o de lo sacro sino que tiene que impregnar toda existencia. La religión vuelve a ser central en la vida humana, pero sin dominar nada, porque se limita a mantener la religación (*religio*), la cohesión (*dharma*) entre todas las esferas de la realidad y no está por tanto esencialmente vinculada a ninguna institución concreta. El *logos* no es desterrado, pero el *mythos* recupera su lugar. El vínculo es el espíritu, que llena la faz de la tierra.



- Abbagnano, N.: 462  
 Abraham, W. J.: 589, 591  
 Achuraparambil, D.: 65  
 Adams, M. M.: 589  
 Adams, R. M.: 559, 564, 570, 589, 597  
 Adorno, Th. W.: 17, 618, 625, 626,  
 627, 628, 629, 630, 631, 632, 634,  
 635, 636, 641-642, 645, 646  
 Aguirre, R.: 135, 329  
 Agustín de Hipona: 14, 60, 76, 458,  
 479, 533, 571, 574, 613, 693  
 Albert, H.: 562,  
 Alberti, M. H.: 418  
 Alemán, J.: 370  
 Almaraz, J.: 141, 155  
 Alston, W. P.: 559, 588, 589  
 Altwickler, N.: 618, 637  
 Alviella, G. d': 113  
 Allen, D.: 68  
 Allport, G. W.: 125, 126, 132  
 Amengual, G.: 308  
 Amor Ruibal, A.: 503  
 Amorós, C.: 282  
 Andreu, A.: 195, 215  
 Anselmo de Canterbury: 17, 479, 571,  
 573, 576, 576, 590  
 Antich, X.: 723  
 Antiseri, D.: 547, 548  
 Aristóteles: 14, 33, 215, 361, 499, 571,  
 665, 679  
 Arroyo Arrayás, L. M.: 308, 309  
 Arvon, H.: 77, 297, 305, 308  
 Ascheri, C.: 294  
 Ashby, R. W.: 541  
 Assmann, H.: 111, 135, 317, 318, 319,  
 320, 325, 335, 336, 337, 339, 340,  
 341, 343  
 Assoun, P. L.: 392  
 Atkinson: 374  
 Audi, R.: 589  
 Austin, J. L.: 559  
 Ávila, R.: 695  
 Ayer, A. J.: 537, 538, 539, 540, 541  
 Baader, A.: 230  
 Babolin, A.: 492  
 Ballesteros, M.: 65  
 Banton, M.: 109, 115  
 Barbicr, M.: 134  
 Barlow, M.: 418  
 Barnes, D.: 418  
 Barnhart, J. E.: 110  
 Barret, C.: 527, 530  
 Barth, Fr.: 100  
 Barth, K.: 17, 34, 231, 523, 611, 682  
 Barthélemy-Madaule, M.: 404, 418  
 Barthes, R.: 273  
 Bastian, A.: 98  
 Bauer, B.: 209, 319  
 Baumann, H.: 98  
 Baumgarten, A. G.: 20, 182  
 Bausani, A.: 109  
 Bausola, A.: 482  
 Bayes, Th.: 583

- Baylc, P.: 304, 674  
 Beattie, J.: 92, 93, 94, 95, 99, 100, 102  
 Bebel, A.: 602  
 Bckcr, H. S.: 141  
 Beckford, J. A.: 141, 144, 151  
 Beguin, A.: 418  
 Beirnaert, M.: 394  
 Belasco, B.: 89, 92, 93  
 Bell, D.: 150  
 Bellah, R.: 143, 144  
 Bcllct, M.: 394  
 Benedict, R.: 99, 101  
 Benjamin, W.: 17, 267, 529, 618, 619,  
 624, 625, 632, 634, 636, 646  
 Benveniste: 491, 688  
 Berger, I.: 21  
 Berger, P. L.: 28, 144-147, 151, 153,  
 155, 308  
 Bergeron, R.: 695  
 Bergson, H.: 33, 403-426, 641, 647, 678  
 Bérulle: 653  
 Bianchi, U.: 76, 105, 109  
 Birnbaum, N.: 137  
 Black, M.: 517  
 Blackstone, W. T.: 547  
 Blázquez, J. M.: 65  
 Bleecker, C. J.: 68, 69, 77, 86, 109  
 Bloch, E.: 16, 37, 38, 42, 295, 327, 335,  
 389, 601-617, 652  
 Bloch, M.: 97  
 Blondel, M.: 678  
 Blumberg, A. E.: 536  
 Boas, F.: 98, 99, 101  
 Boecio: 569, 571, 574  
 Bohatcc, J.: 195, 197  
 Böhme, J.: 293, 294, 616  
 Bolin, W.: 291, 309  
 Bondy, F.: 654  
 Bonifaci, C. F.: 282  
 Bonte, P.: 100  
 Boon, J. A.: 111  
 Bouglé, C.: 96, 97, 108  
 Brändle, W.: 21, 22, 38  
 Braun, H.-J.: 296, 299, 300, 304, 305,  
 308  
 Brouwer: 577  
 Brown, S. C.: 589  
 Bruaire, C.: 231  
 Bruch, J.-L.: 195, 197  
 Brunner, E.: 17  
 Bruno, G.: 293, 469  
 Buber, M.: 707-711, 723, 724  
 Bueno, G.: 15, 42  
 Bulthaupt, P.: 624  
 Bultmann, R.: 15, 459, 479, 667  
 Cabada Castro, M.: 291-316, 293, 302,  
 304, 307, 309  
 Cahn, S. M.: 589  
 Caillois, R.: 73, 74, 108, 136  
 Cain, S.: 113  
 Calvino, J.: 281, 652, 653  
 Calvo, T.: 695  
 Camps, V.: 387  
 Cancik, H.: 86, 115  
 Cañeque, C.: 153  
 Caporale, R.: 752  
 Cappclletti, A. J.: 176  
 Carabaña, J.: 155  
 Carabelli, G.: 171  
 Cariou, M.: 418  
 Carnap, R.: 536, 537, 538  
 Carrère, J.: 231  
 Carter: 582  
 Casper, B.: 293  
 Cassirer, E.: 113  
 Castañeda, H. N.: 572, 589  
 Castilla del Pino, C.: 387  
 Castro de Zubiri, C.: 503  
 Catalina de Siena: 415, 423  
 Chacón, P.: 403-426, 418  
 Chalier, C.: 723  
 Champion, F.: 152  
 Chantepie de la Saussaye, P. D.: 67, 114  
 Chapelle, A.: 231  
 Charlesworth, M. J.: 548  
 Chestov, L.: 283  
 Chevalier, J.: 49, 65, 418  
 Church, A.: 541  
 Cioran, E. M.: 32, 647  
 Claudel, P.: 417  
 Cohen, H.: 701, 703, 723, 724  
 Colomcr, E.: 476  
 Collado, J. A.: 283  
 Collins, J.: 23, 283  
 Comín, A. C.: 326, 335  
 Comte, A.: 107, 111, 135, 375  
 Condillac, M.: 669  
 Confucio: *v.* Kong Fu-tsc  
 Conklin, R.: 102  
 Constant, B.: 134  
 Cornford, F. M.: 14  
 Cortina, A.: 197  
 Craig, W. L.: 578, 589  
 Crombie, I.: 547, 565, 589  
 Crosby, D. A.: 74



- Crouter, R.: 251, 257  
 Cuang-tzu: 56  
 Cudworth, R.: 307
- Dabin, P.: 97  
 Danto: 565  
 Darwin, Ch. R.: 107, 108, 332, 334,  
 374, 581  
 Daub, K.: 291  
 D'Aviau de Ternay, H.: 197  
 Davis, J. J.: 589  
 Davis, K.: 143, 573, 582, 599  
 Davis, S. T.: 589  
 Déconchy, J. P.: 130, 132  
 Deike, J.: 616  
 Deimel: 491  
 Delacroix, H.: 415  
 Delaporte: 491  
 Deleuzc, G.: 121, 132, 359, 418  
 Derrida, J.: 652, 723  
 Descartes, R.: 14, 220, 458, 576, 667,  
 708, 715  
 Desroche, H.: 132  
 Destutt de Tracy, A.-L.-C.: 293  
 Dhavamony, D.: 86  
 Dhorme: 491  
 Diamond, S.: 89, 92, 93  
 Díaz, C.: 695  
 Díaz-Salzar, R.: 154, 155, 335  
 Dicke: 582  
 Dilthey, W.: 95, 98, 239, 252, 686  
 Disthey W.: 69  
 Dittmer, K.: 98  
 Dolto, F.: 396  
 Doménech, A.: 659  
 Doméry, H.: 86  
 Domínguez Morano, C.: 380, 396  
 Dornisch, L.: 689, 695  
 Dostoiewski, F. M.: 391, 664, 667, 678  
 Dou, A.: 75, 79  
 Douglas, M.: 100, 112  
 Duch, Ll.: 86, 89-116, 91, 107, 109,  
 111, 113, 114, 115  
 Duff-Forbes, D. R.: 547  
 Dufrenne, M.: 460, 461, 464, 471, 472,  
 473, 476, 477, 480, 482, 694  
 Dühring, K. E.: 324  
 Dujovne, L.: 723  
 Dummet: 524  
 Dumont, L.: 100  
 Dupré, W.: 38, 39, 40  
 Duque, F.: 197  
 Durand, G.: 97, 101
- Durkheim, É.: 73, 74, 96, 97, 99, 105,  
 108, 110, 111, 115, 134, 135, 137,  
 140, 145, 155, 403, 651, 665  
 Durrant, M.: 561, 589  
 Dussel, E. D.: 723
- Ebeling, G.: 690  
 Eckhart: 209, 229, 498, 616  
 Edwards, P.: 562, 589  
 Eigo, F. A.: 752  
 Einstein, A.: 491, 574  
 Eliade, M.: 31, 37, 48, 65, 68, 69, 74,  
 81, 82, 87, 108, 110, 111, 113, 137,  
 146, 655  
 Ellacuría, I.: 329, 333, 503  
 Elorduy, C.: 65  
 Emmerich, W.: 98  
 Empédocles: 48  
 Engels, Fr.: 111, 135, 302, 303, 304,  
 318, 324, 602, 620  
 Epicuro: 342, 584  
 Erasmo de Rotterdam: 655, 662  
 Erikson, E. H.: 125, 132  
 Escoto Eriugena, J.: 657  
 Estrada, J. A.: 626, 637  
 Etcheverry, J. L.: 395  
 Evans-Pritchard, E. E.: 93, 95, 102, 103,  
 105, 106, 107, 108, 110, 111, 115
- Falwell: 153  
 Farber, M.: 589  
 Fauconnet, P.: 97  
 Federico el Grande: 188  
 Federico Guillermo II: 188, 189  
 Feiereis, K.: 19, 21, 22, 23, 25  
 Feigl, H.: 536  
 Fénelon: 653  
 Fenn, R.: 150, 152  
 Ferenczi, S.: 374, 378  
 Ferrara, R.: 218, 219, 232  
 Ferrarotti, F.: 107  
 Ferrater Mora, J.: 418  
 Ferraz, A.: 503  
 Ferre, Fr.: 548  
 Festinger, L.: 129, 132  
 Fetscher, I.: 669  
 Feuerbach, L.: 10, 16, 26, 41, 77, 135,  
 209, 279, 291-316, 318, 604, 610,  
 611, 621, 694  
 Feyerabend, P. K.: 589  
 Ficker, von: 517  
 Fichte, J. G.: 24, 196, 215, 245, 248,  
 250, 702

- Fierro, A.: 16, 42, 70, 87, 117-133, 155  
 Filloux, J. C.: 395  
 Findlay, J. N.: 562, 564, 576, 589  
 Fink, E.: 359  
 Finkelkrant, A.: 724  
 Firth, R.: 93, 94, 96, 111  
 Fischer, J. M.: 589  
 Fittipaldi, S. E.: 752  
 Flew, A.: 171, 535, 541, 542-544, 545,  
 547, 548, 550, 551, 552, 553, 555,  
 556, 557, 558, 559, 561, 583, 584,  
 589, 592  
 Fortes, M.: 96, 111  
 Forthomme, B.: 724  
 Fraijó, M.: 9-10, 13-43, 27, 42  
 Francisco de Asís: 415, 423  
 Franck von Wörd, S.: 294  
 Frankl, V. E.: 125, 132  
 Frazer, J. G.: 94, 106, 107, 108, 134,  
 525, 533, 534, 664  
 Freedman, M.: 92, 109, 111  
 Frege, G.: 573, 689  
 Freud, S.: 10, 16, 32, 41, 111, 117, 118-  
 121, 122, 123, 126, 131, 132, 152,  
 300, 369-403, 675, 676, 685, 694  
 Fries, H.: 22  
 Frobenius, L.: 98  
 Fromm, E.: 124, 132, 370  
 Fuchs, E.: 646  
 Fustel de Coulanges, N.: 111
- Gadamer, H.-G.: 328, 471, 686, 687  
 Gale, R. M.: 589  
 Galileo: 469  
 Galimberti, U.: 468, 482  
 Gandillac, M. de: 652  
 Gaos, J.: 458, 459  
 García Calvo, A.: 549  
 García Morente, M.: 197, 418  
 García Roca, J.: 171  
 García-Baró, M.: 701-729, 726, 727, 729  
 Gaskin, J. C. A.: 171  
 Gay, P.: 379, 390, 395  
 Geach, P.: 559, 566, 567, 568, 573, 589  
 Geertz, C.: 77, 96, 100, 102, 105, 106,  
 109, 110, 112, 115  
 Gehlen, A.: 91  
 Gennep, A. van: 112  
 Gifford: 122  
 Gil, J.: 155  
 Gimbernat, J. A.: 38, 601-617, 609, 615  
 Ginzo Fernández, A.: 26, 104, 232, 239-  
 264, 257
- Girardi, G.: 334, 548  
 Gladigow, B.: 86, 115  
 Gluckman, M.: 96  
 Goblet d'Alviella, E.: 73, 114  
 Godelier, M.: 100  
 Goethe, J. W. von: 29, 40, 243, 257,  
 378, 736  
 Goldammer, K.: 87  
 Goldmann, L.: 652, 669  
 Goldschmidt, W.: 93  
 Goldstein, L. J.: 491  
 Gómez Caffarena, J.: 10, 15, 25, 39, 42,  
 70, 179-206, 182, 197, 391, 479,  
 530, 589, 591, 592, 609, 724  
 Gómez Pin, V.: 379, 395  
 Gómez Sánchez, C.: 10, 369-403  
 Gómez-Heras, J. M.: 257  
 González, A.: 503  
 González, M.: 418  
 González Noriega, S.: 111  
 González R. Arnaiz, G.: 724  
 González Vicén, F.: 612  
 Goodenough, W.: 101, 102  
 Gouhier, H.: 405, 418  
 Grabner-Haider, A.: 112  
 Gracia, D.: 491-512, 503  
 Graebner, Fr.: 98  
 Graf, Fr. W.: 249, 252, 256  
 Gramsci, A.: 335  
 Green, T. H.: 168  
 Greenberg, J. H.: 90, 93  
 Grig, J. Y. T.: 161  
 Greisch, J.: 695  
 Griffin, D.: 586, 588, 589  
 Griffiths, A. P.: 527  
 Grimm, J.: 98  
 Grimm, W.: 98  
 Grose, T. H.: 168  
 Gruber, J. W.: 109  
 Grün, K.: 301  
 Guardini, R.: 87  
 Guattari, F.: 121, 132  
 Guerrero, B. F.: 695  
 Guillermo de Ockham: 566, 591  
 Guittou, J.: 418  
 Gummior, H.: 625  
 Gusdorf, G.: 104  
 Gutiérrez, G.: 333
- Habermas, J.: 154, 335, 370, 389, 391,  
 618, 626, 633, 635, 636, 637, 644-  
 646, 659  
 Haddon: 106

- Halder, H.: 34  
 Halevi, Y.: 726  
 Hamann, J. G.: 20, 25, 268, 270  
 Hammond, P. E.: 143  
 Handy, R.: 589  
 Hanson, N. R.: 589  
 Hare, R. M.: 535, 544-546, 547, 553, 554, 555, 556, 557  
 Harnack, A. von: 26  
 Harris, M.: 98, 115, 377  
 Hartshorne, Ch.: 575, 588, 589, 590  
 Hasker, W.: 570, 590  
 Hastings, J.: 73  
 Havet, J.: 92  
 Hawking, S.: 582  
 Hegel, G. W. Fr.: 14, 15, 16, 17, 22, 24, 26, 27, 29, 30, 31, 34, 41, 68, 181, 187, 207-238, 239, 243, 252, 266, 269, 291, 292, 294, 295, 296, 300, 307, 340, 464, 610, 617, 619, 657, 681, 682, 683, 694, 704, 706, 708, 713  
 Heidegger, M.: 14, 25, 35, 85, 152, 283, 464, 476, 477, 479, 480, 491, 492, 493, 495, 498, 499, 665, 678, 679, 692, 695, 697, 710, 713, 714, 715, 716, 717, 722  
 Heiler, Fr.: 69, 87  
 Heisenberg, W. K.: 675  
 Hempel, C. G.: 541  
 Heráclito: 693  
 Herder, J. G.: 20, 25, 91, 267, 268  
 Hereu i Bohigas, J.: 468, 482  
 Hermes, G.: 231  
 Hersch, J.: 482  
 Hertel, Fr.: 104  
 Hervieu-Léger, D.: 152  
 Heschel, A. Y.: 34, 701  
 Hessen, J.: 21  
 Heydenreich, K. H.: 23  
 Hick, J.: 544, 545, 547, 548, 576, 583, 585, 586, 590, 599  
 Hill, M.: 155  
 Hinkelammert, F. J.: 322, 327  
 Hinrichs, H. F. W.: 295  
 Hintikka, J.: 519  
 Hobbes, Th.: 676  
 Hobhouse, L. T.: 111  
 Hoffmeister, J.: 295  
 Hölderlin, Fr.: 212, 213, 215, 495, 498  
 Holm, S.: 22  
 Holzer, S. W.: 589, 591  
 Holl, H. G.: 637  
 Homero: 275  
 Horacio: 191  
 Horkheimer, M.: 17, 107, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637-646  
 Horstmann, R. P.: 481  
 Hösle, V.: 481  
 Hubbeling, H. G.: 17, 39  
 Hubert, H.: 73, 107, 108  
 Hübner, K.: 112  
 Hudson, W. D.: 528, 530  
 Hugo, V.: 643  
 Hultkranz, A.: 69  
 Humboldt, W. v.: 270  
 Hume, D.: 9, 16, 29, 34, 104, 159-178, 220, 545, 552, 581, 584  
 Hurbult III, R. H.: 171  
 Hus, J. de: 603  
 Husserl, E.: 68, 69, 477, 491, 492, 493, 678, 710, 713, 714, 715, 716, 722  
 Hymes, D.: 102  
 Ingelhart, R.: 154  
 Izuzquiza, I.: 418  
 Jacob, L. H.: 22, 23  
 Jacobi, Fr. H.: 183, 220, 229, 243, 248, 249, 252, 256, 257, 262, 266, 281, 295  
 Jaeger, W.: 14, 42  
 Jaeschke, W.: 16, 239, 305  
 James, E. O.: 65, 69, 87, 115  
 James, G. A.: 68  
 James, W.: 79, 117, 122-124, 124, 126, 131, 132, 414, 519, 667  
 Jamme, Chr.: 213  
 Janet, P.: 132  
 Jarauta, F.: 146  
 Jaspers, K.: 35, 48, 145, 283, 457-489, 656, 668, 690, 694  
 Jay, M.: 637  
 Jeffner, A.: 171  
 Jellinek, G.: 138  
 Jenöfanes, 42, 133, 641  
 Jevons, F. B.: 106  
 Joaquín de Fiore: 216, 603  
 Jodl, F.: 291, 309  
 Joliver, R.: 283  
 Jones, E.: 378, 380, 381, 387, 395  
 Jordan, Z. A.: 650, 651, 669  
 Jourard, S. M.: 124, 132  
 Juan de la Cruz: 76, 79, 81, 415, 653

- Juan Pablo II: 327  
 Judá Hanassi: 59  
 Jung, C. G.: 120, 131, 132, 370, 378  
 Justino: 267
- Kafka, F.: 529  
 Kahn, J. S.: 101, 108, 115  
 Kanc, R. H.: 577, 590  
 Kant, I.: 14, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 23,  
 25, 28, 29, 30, 34, 36, 68, 179-206,  
 212, 214, 220, 221, 222, 223, 234,  
 235, 239, 241, 242, 243, 244, 247,  
 248, 250, 258, 293, 295, 301, 309,  
 335, 336, 391, 392, 404, 418, 458,  
 464, 468, 470, 474, 475, 476, 488,  
 575, 576, 625, 631, 633, 634, 643,  
 644, 656, 672, 673, 680, 681, 682,  
 683, 684, 685, 692, 698, 702, 726
- Karpinski, W.: 669  
 Kaufmann, W.: 590  
 Kautsky, K.: 602, 620  
 Kcarney, R.: 695  
 Keilbach, W.: 21  
 Kciler, P.: 300  
 Kellner, H.: 144  
 Kemp, W.: 669  
 Kenny, A.: 514, 559, 567, 568, 569,  
 571, 573, 575, 590
- Kepel, G.: 153  
 Kcrényi, K.: 112  
 Kern, W.: 300  
 Kerr, F.: 529  
 Kienzler, K.: 34  
 Kierkegaard, S.: 17, 33, 265-290, 461,  
 469, 476, 671, 693, 704, 713
- Kimmerle, H.: 232  
 Kitagawa, J. M.: 69, 108  
 Kluckhohn, C.: 94, 101  
 Kneale, W.: 573, 590  
 Köhler, W.: 491  
 Kohn, D.: 107  
 Kojéve, A.: 210  
 Kolak, D.: 590  
 Kolakowski, L.: 16, 34, 35, 37, 43, 388,  
 391, 392, 590, 647-676
- Kong Fu-tse (Confucio): 55-56, 458,  
 461
- Krausc, K. Chr. Fr.: 196  
 Kretzmann, N.: 572, 574, 590, 595  
 Kriege: 334  
 Kristeva, J.: 396  
 Kroeber, A. L.: 99, 101, 377  
 Kuhn, Th. S.: 559
- Küng, H.: 10, 16, 41, 48, 65, 232, 633,  
 637  
 Kuper, A.: 89, 94, 95, 96, 101, 102
- La Vergata, A.: 107  
 Labat: 491  
 Lacan, J.: 121, 132  
 Lambert, J. H.: 68  
 Lamcnnais: 134  
 Lanczkowski, G.: 69, 87  
 Landmann, M.: 91  
 Landsman, T.: 124, 132  
 Lang, A.: 108  
 Langer, S.: 113  
 Lao-tse: 55, 56, 461  
 Laplanche, J.: 378, 389, 395  
 Larrañeta, R.: 283  
 Laubscher, M.: 86, 115  
 Lawrence, B. B.: 153  
 Le Bon, G.: 90  
 Le Roy, E.: 418  
 Leach, E. R.: 96, 97, 100, 103, 112, 113  
 Leeuw, G. van der: 69, 87, 656  
 Leibniz, G. W.: 19, 20, 180, 591  
 Lenin, V. I.: 324  
 Lenoir, F.: 139  
 Leonardo Da Vinci: 458  
 Leroy, A.: 171  
 Leslie, Ch.: 160, 582, 590  
 Leslie, J.: 590  
 Lessing, G. E.: 21, 24, 25, 183, 195,  
 215, 243, 266, 281  
 Levesque, G.: 418  
 Lévi-Strauss, Cl.: 96, 97, 103, 108, 111,  
 112, 379, 665, 686  
 Lévinas, E.: 711-723, 723, 724, 726,  
 727, 729  
 Lévy-Bruhl, L.: 96, 97, 403, 410  
 Lewis, D.: 559  
 Lewis, I. M.: 93  
 Llobera, J. R.: 90, 93, 115  
 López Aranguren, J. L.: 283, 389  
 López, H.: 176  
 López Sastre, G.: 159-177, 171  
 López-Ballestros, L.: 395  
 López-Gay, J.: 65  
 Lowie, R.: 99  
 Löwith, K.: 462  
 Lowrie, W.: 269, 281  
 Lubac, H. de: 479  
 Lubbock, J.: 94, 106  
 Lucas Hernández, J. de S.: 87, 609  
 Lucas, J. R.: 571, 573, 574, 590, 595

- Luckmann, Th.: 144-147, 155  
 Lucrecio: 549  
 Luhmann, N.: 147-149  
 Lutero, M.: 28, 29, 33, 300, 308, 521, 602, 652, 654  
 Lutz-Bachmann, M.: 637  
 Lyman, S. M.: 141  
 Lyotard, J. F.: 152
- MacDonald, S.: 590  
 Maceiras Fafián, M.: 283, 677-700, 695  
 MacIntyre, A.: 542, 545, 548, 550, 553, 555, 557, 558  
 Mackie, J.: 559, 563, 567, 568, 577, 580, 582, 583, 584, 590, 594, 598  
 Macpherson: 547  
 Madden, E. H.: 589, 590  
 Maduro, O.: 154, 155, 335  
 Mair, L.: 111  
 Maisonneuve, J.: 112  
 Malcolm, N.: 559, 575, 576, 590  
 Malinowski, B.: 93, 94-95, 101, 102, 103, 105, 108, 113, 115  
 Mandelbaum, D. G.: 98  
 Mangold: 491  
 Mannoni, O.: 378, 384, 395, 396  
 Marcel, G.: 678, 694, 713  
 Marcuse, H.: 379, 388, 618, 645, 646  
 Mardones, J. M.: 39, 42, 70, 133-155, 135, 139, 146, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 479, 589, 591, 592, 609, 636, 637, 724  
 Marctt, R. R.: 94, 376  
 Marquard, O.: 91  
 Marquínez Argote, G.: 492  
 Martel: 650  
 Martin, D.: 155  
 Martin, R.: 590  
 Martín Velasco, J.: 32, 34, 67-88, 87, 390  
 Marx, K.: 10, 16, 41, 111, 135, 136, 137, 279, 302, 303, 304, 317-343, 602, 617, 618, 619, 621, 633, 634, 647, 648, 650, 652, 656, 657, 661, 745, 749  
 Maslow, A. H.: 75, 124, 132  
 Massuh, V.: 359  
 Mate, R.: 37, 111, 135, 317-343, 318, 319, 320, 335, 336, 337, 339, 340, 341, 343, 637  
 Matíncz Marzoa, F.: 197  
 Mauss, M.: 73, 95, 96, 97, 104, 105, 107, 108  
 Mavrodes, G. I.: 568, 590
- McQuarrie: 697  
 Mead, G. H.: 113  
 Meckenstock, G.: 241, 242, 250, 254, 257  
 Meillassoux, C.: 100  
 Meincrs, Ch.: 67  
 Mendelssohn, M.: 183, 215  
 Meng-tse: 56  
 Mensching, G.: 69, 87  
 Merleau-Ponty, M.: 715, 716  
 Merton, R. K.: 143  
 Meslin, M.: 87, 104  
 Métraux, R.: 94  
 Mctz, J. B.: 16, 41, 328, 335, 637  
 Meyer, Th.: 153  
 Mill, J. S.: 134, 420  
 Miller, B.: 590  
 Miller, E. F.: 166  
 Miñana, E.: 197  
 Miranda, J. P.: 294  
 Mitchell, B.: 535, 545, 555, 556, 583, 590, 594, 598  
 Mitscherlich, A.: 395  
 Molina, L. de: 569, 570  
 Molinos, M. de: 653  
 Moltmann, J.: 16, 41, 390, 609, 633, 637  
 Moll, J. J.: 144  
 Möller, J.: 34  
 Mommsen, W. J.: 138  
 Mondolfo, A.: 208  
 Mondolfo, R.: 208  
 Montaigne, M. de: 620  
 Montcsquieu (barón de) (Charles-Louis de Secondat): 110  
 Montmorand, M. de: 415  
 Moore, W.: 143  
 Moreno, X.: 65  
 Morgan, L. H.: 98, 107, 114, 134  
 Morris, Th.: 559, 564, 578, 590, 595  
 Mosés, St.: 724  
 Mossé-Bastide, R. M.: 417, 418  
 Mossner, E. C.: 171  
 Muga, J.: 482  
 Muguerra, J.: 38, 389, 538, 548, 633, 637, 659, 668  
 Müller, M.: 26  
 Münzer, Th.: 601, 602, 603, 609, 615, 616  
 Muñoz, J.: 345-367
- Nabert, J.: 482  
 Navarro, M.: 418

- Needham, J.: 90, 100  
 Néher, A.: 701  
 Neira, A.: 694  
 Nelson, B.: 589  
 Neuenzeit, P.: 645  
 Neuhaus, R. J.: 151  
 Nicolás de Cusa: 27, 76, 458, 479, 488  
 Nicolin, G.: 295  
 Nidditch, P. H.: 161  
 Nielsen, K.: 37, 528, 547, 560, 561, 562, 590  
 Niethe, T.: 548  
 Nietzsche, Fr.: 10, 13, 16, 17, 28, 41, 77, 152, 270, 300, 309, 345-367, 406, 458, 476, 497, 627, 632, 661, 662, 663, 685, 693, 704, 714  
 Nipperdey, Th.: 95  
 Nkeramihigo, Th.: 695  
 Noël, L.: 491, 492  
 Novak, M.: 151  
 Novalis (Friedrich von Hardenberg): 245, 257  
 Nowak, K.: 257  
 Nüdling, G.: 309
- O'Connor, B. F.: 470, 482  
 O'Dea, Th.: 143, 155  
 O'Hear, A.: 559, 560, 561, 562, 580, 590, 592  
 O'Higgins, E.: 91, 93, 98, 99, 100, 101, 103, 115  
 Oiserman, T.: 304  
 Olson, A. M.: 471, 482  
 Orlebeke, C. J.: 592  
 Ortega y Gasser, J.: 491, 492, 493, 710, 712, 713  
 Orwell, G.: 557  
 Ossowski, S.: 651  
 Otto, R.: 33, 69, 73, 74, 87, 146, 252, 656
- Padget, A.: 590  
 Pailin: 588  
 Palacios, X.: 146  
 Panelhum, T.: 591  
 Panikkar, R.: 10, 31, 87, 733-753  
 Pannenberg, W.: 16, 41, 91, 479  
 Panoff, M.: 94  
 Papini, G.: 658  
 Paracelso: 616  
 Pareja, F. M.: 65  
 Parsons, T.: 141-144, 147  
 Pascal, B.: 281, 655, 670, 678, 726
- Patañjali: 52  
 Patocka, J.: 717  
 Paulsen, D.: 578, 590  
 Paulus, E. G.: 291  
 Peacock, J. L.: 115  
 Penclhum: 562, 565  
 Penzo, G.: 459, 465, 477, 482  
 Peña, N.: 591  
 Peñalver, M.: 695  
 Peperzak, A.: 232  
 Pérez, M. L.: 418  
 Pérez Corral, J.: 609  
 Pérez Gutiérrez, F.: 669  
 Perone, U.: 309, 479  
 Pettazzoni, R.: 69, 72, 108, 114  
 Peukert, H.: 37, 637  
 Pfister, O.: 384  
 Pfleiderer, O.: 21  
 Philibert, M.: 695  
 Phillips, D. Z.: 528, 530  
 Piaget, J.: 652, 669  
 Piechocki, C.: 669  
 Pikaza, X.: 335  
 Pike, N.: 570, 572  
 Pintos-Ramos, A.: 503  
 Pitágoras: 48  
 Piwowarczyc, B.: 654, 658, 669  
 Plantinga, A.: 559, 567, 568, 569, 570, 576, 577, 584, 585, 586, 588, 591, 596  
 Planty-Bonjour, G.: 232  
 Platón: 14, 215, 223, 327, 347, 348, 349, 351, 352, 358, 458, 462, 488, 572, 680, 693, 699  
 Pié, A.: 396  
 Plotino: 418, 572, 574, 655, 702  
 Pöggeler, O.: 211, 232, 476  
 Pohier, J.-M.: 393, 394, 395, 396  
 Pöhlmann, H. G.: 21, 22, 38  
 Poirier, J.: 90, 93, 96, 98, 108  
 Pöhlitz, K. H. L.: 23  
 Pontalis, J. B.: 378, 395  
 Popper, K. R.: 370, 541, 559, 580, 645, 646, 668  
 Post, W.: 135, 635, 637  
 Potepa, M.: 296  
 Poupard, P.: 65, 87  
 Pradcs, J. A.: 84, 136  
 Prini, P.: 461  
 Prior, A. N.: 571, 572, 591  
 Przelecki, M.: 669  
 Puech, H. C.: 65  
 Putnam, J.: 387

- Quesada, F.: 389  
 Quinn: 588  
 Quintanilla, M. A.: 15, 173  
  
 Radcliffe-Brown, A. R.: 93, 96, 99, 102,  
 103, 105, 107, 111, 113, 115  
 Radin, P.: 99  
 Rahner, K.: 15, 16, 38, 479, 504  
 Rainko, St.: 669  
 Ramos, R.: 155  
 Ramos Centeno, V.: 609  
 Ramsey, I. T.: 471, 517, 547  
 Ratzel, Fr.: 98  
 Rawls, J.: 656  
 Recio, J. L.: 155  
 Redfield, R.: 94  
 Reimarus, H. S.: 29  
 Reinhold: 262  
 Reinwald, H.: 100, 112  
 Remolina Vargas, G.: 458, 465, 482  
 Renan, E.: 89, 365  
 Ribas, P.: 180, 197, 200  
 Ricoeur, P.: 82, 86, 370, 371, 377, 384,  
 387, 389, 390, 391, 392, 393, 394,  
 396, 460, 463, 464, 471, 472, 473,  
 476, 477, 480, 481, 482, 677-700  
 Rieckcn, H. W.: 132  
 Ries, J.: 65  
 Ries, W.: 637  
 Rilke, R. M.: 498  
 Ringuth, R.: 625  
 Rivers: 106  
 Roazen, P.: 377, 379  
 Robbins, T.: 144  
 Robert, M.: 381, 395  
 Robertson, R.: 144  
 Robertson Smith, W.: 377  
 Robinct: 417  
 Roces, W.: 210  
 Rodríguez Aramayo, R.: 197, 205, 389  
 Rodríguez Aranda, L.: 458  
 Rohrmoser, G.: 637  
 Rolland, R.: 385  
 Romerales, E.: 43, 558-599, 591  
 Rosenkranz, K.: 209  
 Rosenzweig, F.: 519, 703-707, 711,  
 712, 713, 714, 723, 724  
 Rossi, I.: 91, 93, 98, 99, 100, 101, 103,  
 115  
 Roth, G.: 138  
 Rottländer, P.: 322  
 Rouner, L. S.: 143  
 Rousseau, J.-J.: 684  
  
 Rovira Armengol, J.: 85, 459  
 Rowe, W.: 588, 591  
 Rudolf, K.: 69  
 Ruibal, A.: 503  
 Russel, B.: 517  
  
 Sabunde, R.: 19  
 Sack, Fr. S. G.: 252, 262  
 Sack, K. H.: 295  
 Sacristán, M.: 650  
 Sacy, S. de: 89  
 Sádaba, J.: 15, 39, 43, 513-534, 530,  
 548, 591  
 Said, E. W.: 89, 90, 105  
 Sainr-Simon, Cl- H. de: 111, 135  
 Salamun, K.: 477  
 Salas, J. de: 172  
 Samay, S.: 482  
 Sánchez, J. J.: 617-647, 626, 645  
 Sánchez Meca, D.: 724  
 Sánchez Pascual, A.: 367, 669  
 Saner, H.: 465  
 Sans, I. M.: 47-65  
 Sansigre, M.: 669  
 Sartre, J.-P.: 283, 673, 693, 715  
 Sass, H.-M: 308  
 Saussaye, Ch. de la: 73  
 Saussure, F. de: 686  
 Savage, C.: 568, 591  
 Schaff, A.: 650  
 Schäffler, R.: 39, 482  
 Schahter, S.: 132  
 Scheler, M.: 22, 69, 656, 713  
 Schelling, Fr. W. J.: 212, 213, 215, 458,  
 472, 644  
 Schilpp, P. A.: 457, 481, 482  
 Schillebeeckx, E.: 16, 41, 479  
 Schilling, W.: 309  
 Schlegel, Fr.: 245, 256, 257  
 Schleiermacher, Fr. D. E.: 17, 21, 25,  
 26, 69, 104, 232, 239-264, 291, 295,  
 296, 297, 686  
 Schlsier, R.: 112  
 Schlick, M.: 538  
 Schluchter, W.: 138  
 Schlund, E.: 22  
 Schmid, G.: 87  
 Schmid, H. H.: 112  
 Schmidt, A.: 17, 618, 637  
 Schmidt, W.: 98, 108, 501  
 Schmitz, J.: 24, 43  
 Schneider, D.: 100  
 Schneider, E.: 309

- Schneider, H.: 213  
 Schoen: 27  
 Scholz, G.: 257  
 Schopenhauer, A.: 17, 283, 300, 309,  
 359, 361, 362, 517, 623, 627, 634,  
 704  
 Schrödinger, E.: 491  
 Schrödter, H.: 39  
 Schuffenhauer, W.: 304, 308  
 Schultz, Fr. A.: 179  
 Schwab, G.: 89  
 Schwan, G.: 648, 651, 669  
 Schweppenhäuser, H.: 637  
 Schwimmer, E.: 109, 115  
 Searle, J. R.: 559  
 Séguy, J.: 132  
 Selby-Bigge, L. A.: 161  
 Selsam: 650  
 Scllin, E.: 380  
 Severino, G.: 309  
 Sharpe, E.: 67  
 Shatz, D.: 589  
 Silcius, A.: 294  
 Silk, M.: 142  
 Sills, D. L.: 90, 93, 94, 103, 106  
 Simmel, G.: 138  
 Simon, M.: 257  
 Simón Merchán, V.: 282  
 Skinner, B. F.: 128, 129, 132  
 Smart, N.: 69, 87, 547  
 Smedes, L. B.: 592  
 Smith, N. K.: 163  
 Sobrino, J.: 329, 333  
 Söderblom, N.: 69, 73  
 Soloveitchik, R.: 701  
 Sorrentino, F.: 104, 251, 257  
 Spencer, H.: 107, 134, 405  
 Spencr, Ph. J.: 179  
 Spinoza, B.: 9, 17, 21, 183, 196, 215,  
 222, 224, 229, 241, 243, 244, 250,  
 254, 294, 366, 674, 713  
 Spiro, M. E.: 109  
 Stäudlin, C.: 189, 195  
 Stein, E.: 69  
 Stewart, J. B.: 171  
 Stirner, M.: 301, 305, 334  
 Stolz, F.: 109  
 Storchenau, S. von: 22, 23  
 Strachey, L.: 372  
 Strasser, M.: 577, 591  
 Straubinger, H.: 22  
 Strauss D. Fr.: 239, 252, 359  
 Stump, E.: 574, 587, 590, 591, 595  
 Suárez, F.: 570  
 Swinburne, A.: 559, 563, 564, 565, 567,  
 568, 571, 573, 574, 575, 579, 580,  
 581, 582, 583, 585, 586, 587, 591,  
 592, 594, 598  
 Tamayo, A.: 127, 132  
 Tamayo-Acosta, J.-J.: 38, 609  
 Tardan-Masquelier, Y.: 139  
 Teilhard de Chardin, P.: 418, 655, 657  
 Tennant, F. R.: 558  
 Teresa de Jesús: 415, 423, 498  
 Theunissen, M.: 232  
 Thevenaz, P.: 418  
 Thies, E.: 291, 294, 305  
 Tiedemann, R.: 624  
 Tiele: 114  
 Tierno Galván, E.: 34  
 Tillich, P.: 16, 33, 37, 618, 746  
 Tillietc, X.: 457, 459, 460, 465, 470,  
 471, 472, 477, 480, 481, 482  
 Timm, H.: 243, 257  
 Tocqueville, A. de: 134  
 Tokagawa: 143  
 Toland, J.: 292  
 Tolstoi, N.: 276, 362, 517  
 Tomás de Aquino: 14, 17, 19, 36, 73,  
 266, 327, 479, 561, 566, 567, 569,  
 571, 574, 592, 648, 663, 665, 679  
 Tomasini Bassols, A.: 39, 43  
 Tomasoni, F.: 293, 308  
 Tornos, A.: 372, 373, 390, 396  
 Torres Queiruga, A.: 15, 43, 87, 115,  
 467-489, 471, 476, 479, 503  
 Touraine, A.: 154  
 Treballe, J.: 695  
 Trick, H.: 87  
 Trillhaas, W.: 22, 23, 33  
 Troeltsch, E.: 138, 139  
 Turner, V.: 96, 100, 112  
 Tweyman, St.: 171  
 Tylor, E. B.: 92, 94, 100, 101, 106, 107,  
 108, 114, 134  
 Ulin, R. C.: 94, 95, 97, 98, 99, 100  
 Unamuno, M. de: 13, 14, 36, 40  
 Underhill, E.: 415  
 Uña, O.: 155  
 Valadier, P.: 359  
 Valverde, J. M.: 265-290, 359  
 Valls, R.: 207-238  
 Vanini: 674



- Vargas-Machuca, A.: 307, 512  
 Vasse, D.: 394  
 Vatke, W.: 225  
 Vattimo, G.: 152, 359  
 Vázquez Moro, U.: 724  
 Velázquez, J. L.: 535-557  
 Vergote, A.: 79, 126, 127, 132  
 Vermal, J. L.: 213  
 Vidich, A. J.: 141  
 Vigil, J.: 647-676  
 Villacañas, J. L.: 245  
 Voltaire: 643
- Waal, A. de: 104, 115  
 Waardenburg, J.: 69, 87  
 Wackenheim, Ch.: 335  
 Wach, J.: 69, 87  
 Wagner, F.: 16, 87, 253  
 Wagner, R.: 300, 309, 362  
 Wahl, J.: 418  
 Wainwright, W. J.: 589  
 Ward, L.: 134  
 Weber, M.: 29, 31, 105, 111, 137, 138,  
 139, 140, 144, 152, 155, 458, 620,  
 626  
 Weger, K.-H.: 41, 43, 635, 637  
 Wetschedel, W.: 14  
 Welte, B.: 35, 36, 37, 43, 359  
 Wells, H. G.: 548, 549  
 Wcn-Wang: 55
- Westermarck, E.: 106, 111  
 Whaling, F.: 115  
 Wheeler: 582  
 White, L. A.: 101, 108  
 Widengren, G.: 69, 86, 87  
 Widmer, H.: 503  
 Wiehl, R.: 724  
 Wierenga, E.: 573, 592  
 Wilson, M.: 102, 150  
 Winch, P.: 37, 559  
 Winnicott, D. W.: 121, 132  
 Wisdom, J.: 542, 548, 549  
 Wittgenstein, L.: 17, 39, 152, 359, 513-  
 534, 535, 536, 540, 559, 562, 666  
 Wolff, Chr.: 19, 20, 24, 25, 26, 180  
 Wolterstorff, N.: 573, 575, 588, 591, 592  
 Wöllner, J. C.: 188  
 Wuchterl, K.: 39  
 Wulff, M.: 374  
 Wunenburger, J.-J.: 112  
 Wuthnow, R.: 142
- Xhaufflaire, M.: 309
- Zahrnt, H.: 390, 459  
 Zirker, H.: 41  
 Zizendorf: 240  
 Zubiri, X.: 418, 491-512  
 Zwinglio, U.: 652



*Manuel Cabada Castro* (Sabucedo - La Estrada, Pontevedra, 1935). Licenciado en teología por la Universidad de Innsbruck, doctor en filosofía por la Universidad de Munich y por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor ordinario de filosofía en la Universidad de Comillas de Madrid y profesor titular en la Complutense. Secretario de redacción de la revista *Pensamiento*. Entre sus obras principales se encuentran: *Sein und Gott bei Gustav Siewerth* (1971), *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach* (1975), *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas* (1980), *Querer o no querer vivir. El debate sobre la existencia humana en Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche*.

*Pedro Chacón*. Catedrático de filosofía en la Universidad Complutense, ha publicado estudios sobre Kant, Comte, Husserl y Freud. En la actualidad sus investigaciones se centran en los problemas filosóficos de la psicología, y en la crisis de la razón en el pensamiento contemporáneo. Autor, entre otras obras, de *Bergson o el tiempo del espíritu* (1988).

*Lluís Duch* (Barcelona). Doctor en teología. Profesor de fenomenología de la religión en el monasterio de Montserrat y de historia de las teologías protestantes en la Facultad de Teología de Cataluña. Autor, entre otras, de las obras: *Ciencia de la religión y mito* (1974), *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea* (1979), *El libro en las religiones* (1989), *Temps de tardor* (1990).

*Alfredo Fierro* (Soria, 1936) realizó estudios de filosofía y teología. Ha ejercido la docencia en las Universidades de Salamanca y Málaga. Entre sus publicaciones figuran: *Sobre la religión* (1979), *Presentación de la teología* (1980), *Teoría de los cristianismos* (1982), *Personalidad, sistema de conductas* (1983), *Para una ciencia del sujeto* (1993).

*Manuel Fraijó* (Guadalcazar, Córdoba). Doctor en filosofía y teología. Estudió en las universidades de Innsbruck, Münster y Tubinga. Fue profesor de teología fundamental en la Universidad de Comillas. En la actualidad es profesor titular de filosofía de la religión e historia de las religiones en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Cuenta, entre sus publicaciones, con los siguientes libros: *Jesús y los marginados. Utopía y esperanza cristiana* (1985), *El sentido de la historia* (1986), *Realidad de Dios y drama del hombre* (1986), *Fragmentos de esperanza* (1992), *Satán en las horas bajas* (1993).

*Miguel García Baró* (Madrid, 1953). Estudió filosofía en Madrid y Maguncia y es profesor titular de esta materia en la Universidad Complutense. Miembro de la Junta Directiva del Centro de Estudios Judeocristianos de Madrid y director de la revista *El Olivo*. Colaborador de «The International Center for University Teaching of Jewish Civilization». Cuenta con las siguientes publicaciones: *La verdad y el tiempo* (1993), *Categorías, intencionalidad y números* (1993), *Ensayos sobre lo Absoluto* (1993).

*José Antonio Gimbernat* (1936). Licenciado en teología y doctor en filosofía. Investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto de Filosofía). Colabora en numerosas publicaciones con estudios sobre filosofía moral, política y filosofía de la religión. Autor de *Esperanza y utopía en Ernst Bloch* (1993).

*Arsenio Ginzó* es profesor titular de la Universidad de Alcalá de Henares. Su trabajo de investigador se ha centrado fundamentalmente en la Ilustración, el Romanticismo y el Idealismo alemán. Entre sus publicaciones cabe mencionar: G. W. Fr. Hegel, *El concepto de religión* (1981), *La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau* (1985), Fr. Schleiermacher, *Sobre la religión* (1990), G. W. Fr. Hegel, *Escritos pedagógicos* (1991).

*José Gómez Caffarena* (Madrid, 1925). Doctor en filosofía y licenciado en teología. Profesor de filosofía de la religión en la Universidad de Comillas de Madrid. Miembro del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y del Instituto Fe y Secularidad. Autor, entre otras, de las siguientes obras: *Metafísica fundamental* (<sup>2</sup>1983), *Metafísica trascendental* (1970), *El teísmo moral en Kant* (1984), *La entraña humanista del cristianismo* (<sup>3</sup>1987).

*Carlos Gómez Sánchez* es profesor titular de filosofía moral y política en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Investigador de las relaciones de la ética con el psicoanálisis y la filosofía de la religión, sobre las que ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas. Autor de *Identidad y relevancia del cristianismo. Introducción al pensamiento de J. Moltmann* (1987) y, junto con J. A. Gimbernat, de *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría* (1994).

*Diego Gracia* (1941). Catedrático de historia de la medicina, académico de número de la Real Academia Nacional de Medicina, director de la Fundación Xavier Zubiri. Entre sus obras se encuentran: *Introducción a la bioética* (1990), *Procedimientos de decisión en ética clásica* (1991).

*Gerardo López Sastre* (Madrid, 1960) es doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y, en la actualidad, profesor titular de la asignatura en la Universidad de Castilla-La Mancha. Miembro de la Hume Society, ha prologado y traducido la *Investigación sobre los principios de la moral* de este autor.

*Manuel Maceiras*. Catedrático de filosofía y decano de esa facultad en la Universidad Complutense de Madrid. Autor de numerosas publicaciones entre las que se encuentran: *Shopenhauer y Kierkegaard. Sentimiento y pasión* (1985), *Qué es filosofía. El hombre y su mundo* (1985), *Desarrollo geográfico de la filosofía griega* (1989) y, en colaboración con J. Trebolle, *La hermenéutica contemporánea* (1990).

*José María Mardones* (Agüera de Montija, Burgos) es investigador del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, especialista en filosofía de la religión y filosofía política. Autor de *Teología e ideología* (1979), *Razón comunicativa y teoría crítica* (1985), *Postmodernidad y cristianismo* (1989), *Capitalismo y religión* (1991), entre otras obras.

*Manuel-Reyes Mate* (Pedrajas de San Esteban, Valladolid, 1942). Investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de cuyo Instituto de Filosofía es director, es espe-

cialista en filosofía práctica. Autor, entre otras, de las siguientes obras: *El ateísmo, problema político* (1972), *Sobre la religión* (2 vols., 1974, 1975), *Modernidad, religión y razón* (1986), *Mística y política* (1990), *La razón de los vencidos* (1992).

*Juan Martín Velasco* (Santa Cruz del Valle, Ávila, 1934). Doctor en filosofía. Profesor de fenomenología de la religión en el Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca-Madrid. Entre sus obras cabe destacar: *Introducción a la fenomenología de la religión* (1987), *La religión en nuestro mundo. Ensayos de fenomenología religiosa* (1978), *Dios en la historia de las religiones* (1985), *La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso* (1992), *El malestar religioso de nuestra cultura* (1993).

*Jacobo Muñoz* (Valencia, 1944) es actualmente catedrático de filosofía y director del Departamento de Teoría del Conocimiento de la Universidad Complutense de Madrid. Traductor y editor de numerosos filósofos del área germánica (Husserl, Adorno, Heidegger, Lukács...) y cotraductor del *Tractatus* de L. Wittgenstein, entre sus publicaciones destacan: *Lecturas de filosofía contemporánea* (1984) e *Inventari provisional. Materials per a una ontologia del present* (1994).

*Raimundo Pannikar* (Barcelona). Doctor en filosofía, en ciencias y en teología. Ha sido profesor de las Universidades de Madrid, Roma, Varanasi, Harvard, Montreal, Buenos Aires... Cofundador de revistas como *Arbor*, *Weltforum*, *Kairós*. Autor de numerosas obras entre las que cabe destacar: *The Vedic Experience. Mantramāñjari* (1977), *La Trinidad y la experiencia religiosa* (1989), *Elogio de la sencillez* (1993), *La nueva inocencia* (1993), *The Cosmotheandric Experience* (1993), *Paz y desarme cultural* (1993).

*Carlos París* (Bilbao, 1925). Catedrático emérito de filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid, habiendo ejercido la labor docente además en las universidades de Santiago y Valencia, por la que ha sido investido *Doctor Honoris Causa*. Ha sido presidente de la Sociedad Española de Filosofía. Autor, entre otras muchas, de las siguientes publicaciones: *Física y filosofía*, *Mundo técnico y existencia auténtica*, *Hombre y naturaleza*, *El rapto de la cultura* y *Crítica de la civilización nuclear*, *Unamuno - Estructura de su mundo intelectual*, *La Universidad española actual: posibilidades y frustraciones*. Ha cultivado también la narrativa con la novela *Bajo constelaciones burlonas* y el libro de relatos *La máquina especulatrix*.

*Enrique Romerales* es doctor en filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Cursó estudios post-doctorales en Oxford. Ha sido catedrático de bachillerato y es actualmente ayudante en la UAM. Editor de *Creencia y racionalidad* (1992), y autor de varios artículos de filosofía de la religión, teología filosófica y metafísica.

*Javier Sádaba* (Portugalete, Vizcaya, 1940). Catedrático de ética en la Universidad Autónoma de Madrid e investigador de la filosofía de la religión y de la ética. Autor de obras como *Lenguaje religioso y filosofía analítica* (1977), *Filosofía, lógica y religión* (1978), *Lenguaje, magia y metafísica* (1985), *La filosofía moral analítica: de Wittgenstein a Tugendhat* (1988), *Lecciones de filosofía de la religión* (1989).

*Juan José Sánchez* (Fuentes de Béjar, 1947). Doctor en teología y en filosofía. Especialista en la teoría crítica. Ha sido profesor de filosofía de la religión y teoría del conocimiento en la Facultad de Teología de Cartuja (Granada). Autor de numerosos artículos y colaboraciones en obras colectivas, es el editor y traductor de M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración* (1994).

*Isidro Sans* (Bilbao, 1924). Doctor en teología por la Pontificia Universidad Gregoriana. Durante largos años ha sido profesor de teología sistemática en la Universidad de Deusto, de

la que en la actualidad es profesor emérito. Autor de *Hacia un diálogo religioso universal: estudio genético de la Declaración conciliar sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas*, ha publicado, igualmente, numerosos artículos en revistas especializadas.

*Andrés Torres Queiruga* (Aguiño, La Coruña, 1940). Doctor en filosofía y en teología, ejerce la docencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela. Es director de la revista *Encrucillada*. Entre sus obras cabe destacar: *Recuperar la salvación* (1979), *La revelación de Dios en la realización del hombre* (1987), *Creo en Dios Padre* (1986), y *La constitución moderna de la razón religiosa* (1992).

*Ramón Valls Plana* (Valls, Tarragona, 1928) es catedrático de la Universidad de Barcelona. Encargado de implantar los estudios de Filosofía y Letras en Tarragona (1971) y de Filosofía, Psicología y Ciencias de la Educación en San Sebastián (1979). Se dio a conocer con su libro titulado *Del yo al nosotros* (1971), que proponía una lectura de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel a partir de la relación intersubjetiva. En 1981 publicó *La dialéctica y*, recientemente, *El Déu dels filòsofs* en el libro *El Déu de les religions, el Déu dels filòsofs* (1992).

*José María Valverde*. Profesor emérito de historia de la filosofía y estética en la Universidad de Barcelona. Traductor y editor de innumerables obras literarias, cuenta entre sus títulos propios con los siguientes libros: *Breve historia y antología de la Estética* (1987), *Vida y muerte de las ideas* (1989), *Nietzsche, de filólogo a Anticristo* (1993), *El arte del artículo* (1949-1993) (1994).

*José Luis Velázquez*. Desarrolla su labor académica en la Universidad Autónoma de Madrid como profesor titular de ética y ha sido Investigador visitante en la Universidad de Georgetown. Además de numerosos artículos en revistas especializadas, es autor de *La filosofía analítica: Wittgenstein y Ayer* (1992).

*Jorge Vigil*. Catedrático de filosofía en enseñanzas medias en excedencia. Traductor de obras de Kolakowski, Weber, Tugendhat, Blumenberg, Ayer, Rorty, A. Heller, Rawls, etc. Becario, en 1986, en Freiburg por el Land de Baden-Württemberg. Profesor asociado de la Universidad de Oviedo.

# INDICE GENERAL

<i>Contenido</i> .....	7
Presentación: <i>Manuel Fraijó</i> .....	9

## I. INTRODUCCION

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN: UNA AZAROSA BÚSQUEDA DE IDENTIDAD: <i>Manuel Fraijó</i> .....	13
I. Introducción .....	13
II. Los comienzos de la filosofía de la religión .....	18
III. Hacia una definición «descriptiva» de «filosofía de la religión» .....	23
IV. El concepto de filosofía de la religión .....	30
V. A modo de epílogo .....	40

## II. CIENCIAS DE LA RELIGION

SÍNTESIS DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES: <i>Isidro María Sans</i> .....	47
I. Hinduismo .....	49
II. Budismo .....	52
III. Religión China .....	54
IV. Judaísmo .....	56
V. Cristianismo .....	59
VI. Islam .....	62
FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN: <i>Juan Martín Velasco</i> .....	67
I. Introducción .....	67
II. Tres formas de entender la fenomenología de la religión .....	68
III. El método de la fenomenología de la religión: rasgos peculiares .....	69
IV. La tarca de la fenomenología de la religión: hacia una comprensión de la estructura significativa del hecho religioso .....	72
V. Hacia una definición de la religión .....	84
VI. Aportaciones de la fenomenología de la religión al conocimiento de la religión y del fenómeno humano .....	85
ANTROPOLOGÍA DEL HECHO RELIGIOSO: <i>Lluís Duch</i> .....	89
I. Introducción .....	89
II. Antropología: precedentes históricos .....	90
III. Aspectos importantes de la investigación antropológica .....	101
IV. Antropología de la religión .....	103
V. Algunos componentes de la antropología de la religión .....	110
VI. Estudio académico de la antropología de la religión .....	113
VII. Conclusión .....	114

PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN: <i>Alfredo Fierro</i> .....	117
I. La religión como ilusión en el psicoanálisis .....	118
II. La religión como experiencia en la psicología fenomenológica .....	122
III. La religión como conducta en la psicología objetiva .....	127
SOCIOLOGÍA DEL HECHO RELIGIOSO: <i>José María Mardones</i> .....	133
I. Religión y sociedad moderna .....	133
II. El oscurecimiento de la sociología de la religión y el despertar norteamericano .....	140
III. El futuro de la religión en las sociedades modernas avanzadas .....	149
Conclusión .....	155

### III. FILOSOFOS DE LA RELIGION

DAVID HUME, O LA REFLEXIÓN ESCÉPTICA SOBRE EL MUNDO RELIGIOSO: <i>Gerardo López Sastre</i> ..	159
I. Crítica a la creencia en la realidad de los milagros .....	160
II. Crítica a la creencia en la religión natural .....	162
III. Hacia una ciencia del origen de las creencias religiosas .....	166
IV. Hacia una valoración moral de la religión .....	169
LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE I. KANT: <i>José Gómez Caffarena</i> .....	179
I. La dimensión religiosa en la filosofía de Kant .....	179
II. La religión en los límites de la mera razón (1792-1798) .....	187
Epílogo: El pensamiento religioso del último Kant .....	195
RELIGIÓN EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL: <i>Ramón Valls</i> .....	207
I. La religión en la formación del sistema .....	211
II. Religión en el sistema formado .....	218
III. Contenido especulativo de la religión .....	225
Conclusión .....	230
SCHLEIERMACHER: LA AUTONOMÍA E INMEDIATEZ DE LA RELIGIÓN: <i>Arsenio Ginzo Fdez.</i> .....	239
I. El joven Schleiermacher y la filosofía de la religión .....	239
II. Los discursos sobre la religión .....	244
III. La evolución después de 1799 .....	255
KIERKEGAARD: LA DIFICULTAD DEL CRISTIANISMO, <i>José María Valverde</i> .....	265
LA AUTORREALIZACIÓN O LIBERACIÓN HUMANA COMO CRÍTICA DE LA RELIGIÓN EN	
FEUERBACH: <i>Manuel Cabada Castro</i> .....	291
I. El interés por la religión .....	291
II. Crítica de la vivencia religiosa tradicional .....	292
III. Hacia una nueva religión centrada en el hombre .....	300
IV. Conclusion. La legitimidad de una crítica .....	305
LA CRÍTICA MARXISTA DE LA RELIGIÓN: <i>Manuel-Reyes Mate</i> .....	317
I. El lugar de la religión en el sistema marxista .....	317
II. La actualidad de la crítica de la religión .....	322
III. Por una nueva cultura política .....	327
Conclusión .....	334



NIHILISMO Y CRÍTICA DE LA RELIGIÓN EN NIETZSCHE: <i>Jacobo Muñoz</i> .....	345
I. La tradición occidental .....	346
II. Platonismo para el pueblo .....	349
III. Deidad, gramática, nihilismo negativo .....	351
IV. Nihilismo consumado y decadencia del cristianismo .....	353
V. Muerte de Dios y superación del nihilismo .....	356
LA CRÍTICA FREUDIANA DE LA RELIGIÓN: <i>Carlos Gómez Sánchez</i> .....	369
I. Delimitaciones y problemas de método .....	369
II. Las prácticas religiosas y los ceremoniales neuróticos .....	372
III. La explicación genética: <i>Totem y Tabú</i> y <i>Moisés y el monoteísmo</i> .....	373
IV. La explicación funcional: cultura y religión .....	382
V. Perspectivas críticas .....	387
MECÁNICA Y MÍSTICA: LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE HENRI BERGSON: <i>Pedro Chacón</i> .....	403
I. Una filosofía de la creación .....	403
II. De lo cerrado a lo abierto .....	408
III. Metafísica y mística .....	413
UNAMUNO: LA RELIGIÓN COMO SOTERIOLOGÍA EXISTENCIAL: <i>Carlos París</i> .....	427
I. La instalación en la duda; su dimensión biográfica .....	428
II. La construcción conceptual de la duda. El antagonismo ciencia-religión .....	430
III. Peculiaridad de la duda unamuniana: duda y fe .....	433
IV. Religión, ontología y ontoestética. La religión como soteriología existencial .....	435
V. Recreación de la idea de Dios. Humanización y cosmologización de lo religioso .....	438
VI. Otros horizontes: la filosofía de la evolución, el Unamuno contemplativo, <i>San Manuel Bueno, mártir</i> .....	441
KARL JASPERS: LA FE FILOSÓFICA FRENTE A LA CIENCIA Y A LA RELIGIÓN: <i>A. Torres Queiruga</i> .....	457
I. Caracterización general .....	457
II. Planteamiento .....	460
III. Fundamentación .....	462
IV. La religión dentro de los límites de la mera cifra .....	470
V. Valoración crítica .....	475
RELIGACIÓN Y RELIGIÓN EN ZUBIRI: <i>Diego Gracia</i> .....	491
I. Filosofía primera .....	492
II. La religación .....	494
III. Dios .....	496
IV. La religión .....	499
FILOSOFÍA ANALÍTICA DE LA RELIGIÓN. FILOSOFÍA Y RELIGIÓN EN WITTGENSTEIN: <i>J. Sádaba</i> .....	513
I. El primer Wittgenstein .....	514
II. El segundo Wittgenstein .....	520
III. La religión desde Wittgenstein .....	526
IV. La originalidad de Wittgenstein .....	529
LAS PARÁBOLAS DE OXFORD: <i>José Luis Velázquez</i> .....	535
I. El positivismo lógico y el lenguaje religioso .....	536
II. El desafío de Anthony Flew .....	542

III. R. M. Hare y la parábola del lunático .....	544
IV. Basil Mitchell y la parábola del extranjero .....	546
PHILOSOPHICAL THEOLOGY: <i>Enrique Romerales</i> .....	558
Introducción .....	558
I. La coherencia del teísmo .....	560
II. La verdad del teísmo .....	575
ERNST BLOCH, UNA RELIGIÓN ATEA: <i>José A. Gimbernat</i> .....	601
I. La crítica ideológica de la Biblia .....	603
II. Mesianismo .....	606
III. Ateísmo en el cristianismo .....	608
LA ESPERANZA INCUMPLIDA DE LAS VÍCTIMAS. RELIGIÓN EN LA TEORÍA CRÍTICA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT: <i>Juan José Sánchez</i> .....	617
Introducción .....	617
I. El derecho pendiente de la historia: Teoría Crítica y religión .....	618
II. Ilustración y religión bajo el signo del dominio .....	625
III. Contra la lógica de la historia: religión como anhelo de justicia .....	628
IV. La razón, sola, ante la identidad humana .....	635
LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE LESZEK KOLAKOWSKI: <i>Jorge Vigil</i> .....	647
I. Los primeros escritos de crítica marxista .....	648
II. Arranque de la posición revisionista .....	650
III. Estudio de la segunda reforma .....	652
IV. La presencia del cristianismo .....	655
V. Reivindicación del diablo: por un cristianismo «maniqueo» .....	657
VI. La identidad cristiana de Europa .....	660
VII. El cristianismo, entre la tolerancia y el absolutismo .....	660
VIII. ¿Una política (religiosa) «sacada de las Escrituras»? .....	663
IX. Si Dios no existe... ..	664
DIOS EN LA FILOSOFÍA DE PAUL RICOEUR: <i>Manuel Maceiras Fafián</i> .....	677
I. Los límites de la analítica .....	677
II. El simbolismo como punto de partida .....	679
III. Relación kerigma-logos .....	681
IV. El lenguaje y su referencia .....	686
V. El lenguaje religioso .....	689
VI. De la reflexión a la palabra .....	693
LA FILOSOFÍA JUDÍA DE LA RELIGIÓN EN EL SIGLO XX: <i>Miguel García-Baró</i> .....	701
I. Hermann Cohen (1824-1918) .....	701
II. Franz Rosenzweig (1886-1929) .....	703
III. Martin Buber (1878-1965) .....	707
IV. Emmanuel Levinas (n. 1905) .....	711
<b>IV. EPILOGO</b>	
LA RELIGIÓN DEL FUTURO: <i>Raimon Panikkar</i> .....	733
<i>Índice de nombres</i> .....	755
<i>Nota biográfica de autores</i> .....	767
<i>Índice general</i> .....	771

